# Katholische
# Dogmatik.

Von


Lic. Franz Friedhoff,

Repetenten der Theologie im bischöflichen Priester-Seminar und Privat-Docenten an der Akademie zu Münster.


Zweiter Band.



Mit Erlaubniß des Hochwürdigsten Bischofs von Münster.


Münster, 1855.

Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

Berichtigungen moderner Mißverständnisse

bezüglich

# der Doctrin des heiligen Thomas

## statt einer Vorrede.

---

Ein anonymer Dominicaner, welcher sich „H. E. P., Alumnus des Collegium Angelicum in Rom und Doctor der Theologie" unterzeichnet, hat im „Katholik" (Jahrgang 35, August zweites Heft, S. 179 bis 184) meinen Grundriß der katholischen Apologetik (Münster 1854) angegriffen. Wiederholt versichert er, daß er eine Recension meiner Schrift zu geben gar nicht beabsichtige, sondern nur meinen Irrthum hinsichtlich der Doctrin des h. Thomas berichtigen wolle. Diese meine falsche Auffassung des h. Thomas soll hauptsächlich darin bestehen, daß ich diesen Scholastiker für meine Ansicht, man könne den persönlichen und außerweltlichen Gott, oder Gott im Sinne der Offenbarung, nicht durch die Kräfte der bloßen Vernunft beweisen, angeführt und mich dafür auf P. I., quaest. 46, art. 2 der theologischen Summa des Heiligen berufen hätte. In der Apologetik suchte ich durchzuführen, daß man nur auf dem geschichtlichen Wege die übernatürliche Offenbarung Gottes an das menschliche Geschlecht begründen und die Kirche als die unfehlbare Bewahrerinn und Verkündigerinn dieser Offenbarung und überhaupt als die von Gott bestellte Erzieherinn des menschlichen Geschlechts beweisen könne. Ueberhaupt suchte ich, den alten Weg der Väter betretend, die göttliche Offenbarung auf geschichtliche Thatsachen zu gründen; weßhalb ich denn auch die, in Beziehung auf den von mir eingenommenen Ausgangspunkt der Apologetik, immerhin noch gleichgültige Ansicht verfocht, daß man das Dasein Gottes im Sinne der Offenbarung ebenfalls nur durch geschichtliche Thatsachen, nämlich durch die Offenbarung Gottes an die Menschheit in deren Anfange, wisse und folglich nur insofern Gott durch bloß menschliches Erkennen wissen könne, als man die Thatsache seiner Selbstoffenbarung im menschlichen Geschlechte zu beweisen vermöge. Der Glaube kann nur durch Gottes Gnade und die menschliche Mitwirkung zu Stande kommen. Dieser

letztern wies ich zur Begründung des Glaubens nur das Gebiet der geschichtlichen Forschung an. Ich bekämpfte daher die Vernunftbeweise für das Dasein Gottes und berief mich auf Thomas von Aquino in der oben angeführten Stelle. Diesen aber soll ich nicht verstanden haben. Jetzt zum Einzelnen.

Seinen Angriff beginnt mein Gegner mit diesen Worten: „Der Verfasser" (der Apologetik) „ist Traditionalist!" Dies Wort steht nirgends in meiner Apologetik, und ich gebe es daher als willkürliche Bezeichnung meinem Gegner zurück. Allerdings halte ich fest, daß alles Gute, und darum alle Anfänge, Anhalte und Wendepunkte der gesammten menschlichen Bildung nur von Gott gekommen sind und kommen. Denn Gott ist das einzige und unendliche Gut, und es gibt daher nichts Gutes, das Gott nicht wäre, und das nicht auch allein durch Gott zu erreichen wäre. Oder ist nicht etwa die Selbstoffenbarung Gottes die erste Thatsache in der Geschichte, d. h. im Bewußtsein des ganzen menschlichen Geschlechts? Besteht nicht von Seth an bis auf Noë eine Reihe sichtbarer Träger und Inhaber der göttlichen Offenbarung, von Sem an bis Abraham, von Jakob und seinen Söhnen an bis Christus, von Christus und den Aposteln an durch die sichtbare Kirche bis zum Ende der Zeit? Enthält nicht die Kirchenlehre Vorschriften auch für das politische und sociale Leben, Gehorsam nämlich gegen die Obrigkeit und Heilighaltung des Eigenthums? Hat nicht alles Heidenthum und alle Irrlehre den letzten Grund darin, daß man sich von den sichtbaren Trägern der göttlichen Offenbarung entfernte? — Wenn man nicht annehmen will, daß die dem Menschen natürliche und von der Natur, der unbelebten sowohl als belebten, ihn wesentlich unterscheidende Anlage zur Erkenntniß Gottes und Vereinigung mit Gott und zum Selbstbewußtsein, d. h. zur gewissen Erkenntniß seines eigenen Daseins und seines Unterschiedes von jedem andern Sein, kurz, daß die potentiell vorhandene Anlage des Menschen zu seinem übernatürlichen Endzwecke der Vereinigung mit Gott durch den lebendigen Glauben und die glückselige Anschauung durch Gott selbst entwickelt und actuell geworden sei: was bleibt dann übrig, als dem Menschen das Selbstbewußtsein von vornherein, d. h. nicht bloß als natürliche Kraft, sondern auch als natürliche Kraft in ihrer Thätigkeit, zuzueignen, mit Cartesius, dem Vater aller neuern Philosophie, das Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkte aller philosophischen Forschung zu machen und so den Glauben auf einem philosophischen Systeme aufzubauen, oder, wie man sich ausdrückt, die Harmonie der Philosophie und der Religion zu bewirken? Dann fürwahr wüßte ich für jetzt noch nichts Besseres, als die Günthersche Philosophie; — wenngleich es allerdings, wofern man nun einmal den Glauben auf der Philosophie aufbauen will, ganz einerlei ist, welches philosophische System man zum Führer durchs Leben erwählt, da ohne Zweifel nach uns noch manche derselben werden erfunden werden, ebensowie ja auch vor uns viele bereits entstanden und wieder untergegangen sind. Aber der Glaube stützt sich nicht auf menschliches Denken, sondern auf Thatsachen, d. h. auf Mittheilungen Gottes an den menschlichen Geist, und nur insofern kann man den Glauben durch die Vernunft begründen, als man diese Thatsachen durch menschliches Erkennen beweisen kann; insofern kann die Vernunft Gott finden, als

sie seine Offenbarung in der Geschichte nachweisen kann; weßhalb Bautain (vgl. darüber meine Apologetik) sehr Unrecht hatte, wenn er jede Erkenntniß Gottes durch die Vernunft und jede Begründung des Glaubens durch die Vernunft verwarf; — woraus dann folgt, daß nur derjenige wahrhaft vernünftig handelt, welcher, dem Zuge der Gnade folgend, diese Thatsachen anerkennt und sich ihnen und ihrem Inhalte unterwirft, weil nur er seine Vernunft so anwendet, wie er sie nach dem Willen Gottes, den wir aus der Offenbarung wissen, anwenden soll. Gott hat uns über sich selbst, über unser Dasein und unsern Endzweck, über unsere wesentliche Verschiedenheit von der Welt ursprünglich belehrt. Diese Erkenntnisse in sich aufnehmen, verarbeiten, durchdringen, sich aneignen, und darnach sich selbst bestimmen zu können, dazu hat der Mensch von Natur aus die Anlage. Die Zusammenfassung aller göttlichen Wirksamkeit auf das menschliche Geschlecht aber ist die Kirche. Sie soll durch die Apologetik als göttliche That und Setzung im menschlichen Geschlechte bewiesen werden. So will ich mit Gottes Gnade denken und lehren bis zum letzten Athemzuge, mag man mich immerhin einen „Traditionalisten!" nennen. — Zu einer Recension hat mein Gegner keine Zeit, wie er sagt, wohl aber dazu, eine theologische Richtung zu berühren, deren Erwähnung gar nicht hieher gehört, da er ja nur meine falsche Auffassung des heiligen Thomas in dem angegebenen Punkte „berichtigen" will.

Zur Sache übergehend wendet mir mein Gegner 1) ein, „Thomas beweise ja in der Summa contra Gentes Gott im Sinne der Offenbarung; das ginge aus den Eigenschaften hervor, die er Gott dort beilege." Habe ich denn nicht in meiner Apologetik §. 14 die Beweise des h. Thomas für das Dasein Gottes sämmtlich angegeben? Warum verschweigt dies mein Gegner? Ich habe mich dort auf die fünf Beweise des heil. Thomas berufen, die er **P. I.**, quaest. **2**, art. **3** der theologischen Summa gibt. Ich hätte zum Ueberflusse aus den nachfolgenden Quästionen (er handelt nämlich bis quaest. **26** einschließlich über das Wesen Gottes) alle die Stellen hervorheben können, wo er sagt, man könne Gott und die Verschiedenheit der Welt von Gott aus der Vernunft erkennen. Aber ich habe mich nur auf die theologische Summa berufen, weil diese das letzte und vollkommenste, leider durch den frühzeitigen Tod des Heiligen nicht vollendete Werk des großen Lehrers ist, weßhalb sich in ihr alle Gedanken aus seinen frühern Schriften wieder finden, und weil Thomas in der theologischen Summa seine frühern Ansichten oft berichtigt; vergl. z. B. **III. P.**, quaest. **9**, art. **4**: Et ideo, q u a m v i s a l i t e r a l i b i s c r i p s e r i m, (**3. Sent.**, quaest. **3**, art. **3**, quaest. **5**), dicendum est, in Christo fuisse scientiam acquisitam. Also daß sich viele Vernunftbeweise für das Dasein Gottes im h. Thomas finden, weiß ich ebensogut, wie mein Gegner. A b e r w e l c h e K r a f t h a b e n a l l e d i e s e V e r n u n f t b e w e i s e f ü r d a s D a s e i n G o t t e s, w e n n w i r s i e a n u n d f ü r s i c h b e t r a c h t e n? — Fragen wir zunächst: W a s w o l l t e d e r h e i l. T h o m a s d u r c h d i e s e B e w e i s e e r r e i c h e n? Da Thomas in der Vorrede zu seiner theologischen Summa schreibt, er wolle die veritas catholica oder das, was zur sacra doctrina gehöre, auseinandersetzen: so können alle seine Vernunftbeweise für das Dasein Gottes nur anstreben

wollen, das, was durch die Offenbarung gegeben ist, auch durch die Vernunft zu finden, oder die Uebereinstimmung der Offenbarung und der Vernunft zu finden. — Daher erklären sich denn auch alle die Stellen in den 26 ersten Quästionen der theologischen Summa, in welchen Thomas wiederholt sagt, daß wir Gott per modum negationis, relationis et eminentiae sive excellentiae erkennen; nämlich: Nach vorausgegangener Offenbarung bilden wir auf diese drei Arten eigenschaftliche Bezeichnungen Gottes; oder vielmehr: Die Erkenntniß Gottes ist uns in diesen eigenschaftlichen Bezeichnungen gegeben, weil wir Menschen ihn nicht anders zu erkennen vermögen. Dies nur beiläufig gesagt. — Sollen aber die Gottesbeweise aus der Vernunft nur den Werth haben, daß sie mir die Lehre der bereits gegebenen Offenbarung bestätigen, dann nutzen sie verhältnißmäßig sehr wenig. Denn da der Ungläubige die Offenbarung nicht anerkennt, so bin ich ihm gegenüber immer wieder allein auf die Vernunft zurückgewiesen. Dem Ungläubigen gegenüber muß ich von dem, was ich aus der göttlichen Offenbarung weiß, wenigstens in Gedanken abstrahiren und ihm allein aus der menschlichen Vernunft das Dasein Gottes im Sinne der Offenbarung durch überzeugende Gründe beweisen. Da doch nun die Vernunft in ihrem Erkennen vom Weltall (wozu sie selbst ja gehört) ausgehen muß, so drängen sich alle Vernunftbeweise des h. Thomas in den 26 ersten Quästionen zuletzt in die Frage zusammen: Weiß ich den Anfang des Weltalls, nämlich als eines von Gott wesentlich verschiedenen Seins, aus dem Glauben oder aus der Vernunft? Diese Frage behandelt Thomas **P. I.**, quaest. **46**, art. **2**, nachdem er von quaest. **27** an bis quaest. **43** (inclus.) über die Trinität gehandelt hat. Es finden daher alle frühern Beweise des h. Thomas für das Dasein Gottes aus der bloßen Vernunft erst in jener Frage: Weiß ich durch die Vernunft, daß das Weltall angefangen hat, oder weiß ich dies durch den Glauben? ihre endgültige Abschließung. Ueber den Sinn dieser wichtigen, ja wichtigsten Stelle, die ich falsch verstanden haben soll, sogleich; indem mein Gegner das schon zugestehen wird, daß man nichts damit gewinnt, einen Gottesbeweis des h. Thomas aus der theologischen Summa oder aus einer andern, d. h. aus einer frühern, Schrift des Heiligen anzuführen, da man jeden Schriftsteller aus der Gesammtheit seiner Werke erklären muß. — Betrachten wir zuvörderst noch alle Gedanken, die Thomas als Vernunftbeweise für das Dasein Gottes irgendwo in seinen sämmtlichen Schriften entwickelt, ganz abgesehen davon, daß sie in der theologischen Summa stehen. Welche Beweiskraft haben sie wohl an und für sich? Folgt aus diesen Beweisen der Gott im Sinne der Offenbarung oder der pantheistische Gott? Ich kann nur noch Letzteres zugeben. Denn alle Gedanken, welche Thomas dort aus der bloßen Vernunft für das Dasein Gottes entwickelt, finden sich ebensogut auch in den Werken Hegels und werden von diesem Manne unbedenklich ausgesprochen. Was die Eigenschaften betrifft, die der heil. Thomas in der theologischen Summa und sonst an vielen Stellen, namentlich in der Summa contra Gentes von Gott lehrt, Einheit, Ewigkeit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, absolute Vollkommenheit, so lehrt auch Hegel alle diese Eigenschaften von seinem Gott. Man vergleiche der Kürze halber §. 8 meiner Dogmatik, wo ich den

pantheistischen Gottesbegriff aus Stellen der Hegelschen Schriften kurz entwickelt habe, und lese eines der dort namhaft gemachten Hegelschen Werke. Nun wird doch mein Gegner wohl zugeben, daß die Pantheisten ebensogut ein Recht haben, gehört zu werden, als Thomas, wenn ich dessen Gottesbeweise an und für sich, abgerissen von seiner theologischen Summa, betrachte. Ueberhaupt aber scheint mein Gegner von der Macht, die der Pantheismus in der Philosophie, in den Naturwissenschaften, in der Medicin, in der Jurisprudenz, in der Litteratur überhaupt, in den Strebungen und Bewegungen der untern Volksklassen ausübt, — obschon er dies Letztere doch durch Mazzini's Bestrebungen füglich wissen könnte, — gar keine Ahnung zu haben, sondern meint getrost, diese Macht durch die menschliche Vernunft schon in Schach halten zu können. — Daß nun Thomas alle Vernunftbeweise für das Dasein Gottes nur nach gegebener Offenbarung liefern will, und daß sie alle erst durch die Frage zum Abschlusse kommen, ob allein die Vernunft den Anfang der Welt (als eines Nichtgöttlichen) zu beweisen vermöge, haben wir vorher angedeutet. Aber worauf kommt es denn eigentlich an, wird mich mein Gegner fragen, wenn ich das Dasein Gottes im Sinne der Offenbarung aus der Vernunft beweisen will? **Darauf, daß allein durch die Vernunft bewiesen werde, daß das Weltall am Wesen und Leben Gottes keinen Antheil hat, sondern daß Gott in absoluter Selbstständigkeit und Persönlichkeit außer und über dem Weltall besteht.** Ich bitte, jedes dieser Worte zu beachten und zu bemerken. Wer dieses durch die Vernunftbeweise für das Dasein Gottes nicht leistet, hat nichts geleistet. Um dieses zu erreichen, schlagen viele Philosophen und Theologen mit dem h. Anselm den Weg des ontologischen Beweises ein. Wer sich damit beruhigen und seinen Glauben darauf bauen kann, der thue das. Anselm wenigstens war von seiner Gültigkeit unerschütterlich überzeugt. Thomas stimmt diesem Beweise nicht bei, wie ich in meiner Apologetik §. 14 glaube bewiesen zu haben. Kant und seine Schule erfanden für jenes Ziel einen ganz neuen Beweis, den aus der moralischen Zurechnungsfähigkeit nämlich. Den kosmologischen Beweis, den verbreitetsten unter allen, hat Hermes in seiner philosophischen Einleitung ohne Zweifel unter allen Philosophen und Theologen am besten ausgebildet. Und endlich in unsrer Zeit haben die Güntherianer einen ganz neuen Beweis nicht bloß für das Dasein Gottes, sondern auch für die Trinität liefern zu können geglaubt, indem sie sich auf das Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes beriefen. Ich habe mit diesen Gelehrten nicht zu rechten. Zimmere sich Jeder den Kahn seiner Vernunft, um sein Glaubensgut, wenn er noch welches hat, darin zu retten, zurecht, wie er will; — während auf erhabenem Berge, auf einem Felsen gegründet die Kirche Gottes dasteht, unerschütterlich fest im Bewußtsein des menschlichen Geschlechts als geschichtliche Thatsache, so einfach und doch so unaussprechlich schön und erhaben, und alle Völker zu sich ruft! Alle diese Vernunftbeweise aber schließen den ungeheuern Irrthum in sich, daß durch das Denken des Menschen ein wirkliches Sein bewiesen werde. Wer das zugibt, der muß mit Hegel sagen: „Was vernünftig ist, das ist wirklich"; — und ein Pantheist werden. Darum sagte ich vorher, man könne Gott zwar

durch die Vernunft finden, aber nur insofern, als man die Thatsache seiner Offenbarung im menschlichen Geschlechte finde. Doch wozu das wiederholen? — Ich sage hier nur, daß der h. Thomas auch den kosmologischen Beweis (den Kantischen und Güntherschen hatte er nicht) nicht anerkannt haben kann, weil er **P. I.**, quaest. **46**, art. **2** lehrt, man könne nur durch den Glauben wissen, daß die Welt angefangen habe, und daß folglich nach Ansicht des h. Thomas die menschliche Vernunft selbst nach empfangener Offenbarung (denn jene Untersuchung steht in der theologischen Summa, dem Inhalte der Kirchenlehre) nicht im Stande ist, den Anfang der Welt, als eines von Gott wesentlich verschiedenen Seins, zu beweisen. Denn, sagt er dort, 1) aus der Welt selbst kann der Beweis ihres Anfanges nicht entnommen werden, weil aller Beweis durch Unterordnung des Einzelnen unter seinen Begriff geliefert werden muß, indem die Dinge nur durch ihre Begriffe sind, und weil die Begriffe der Dinge ewig und unendlich sind. Möchte dieser Gedanke des h. Thomas doch beachtet werden! Man würde dann gegen die Pantheisten durch die Gottesbeweise nicht so viel Sand in den Wind streuen! 2) Auch von Seite Gottes als der wirkenden Ursache der Welt könnten wir den Anfang der Welt nicht durch die Vernunft beweisen. Denn als Gegenstand des göttlichen Willens wüßten wir durch die Vernunft nur das, was sich aus dem Begriffe von Gott (welchen wir haben, da doch Thomas die Offenbarung voraussetzt, wie wir vorher schon gesehen haben) nothwendig ergebe. (Wenn Gott ist, will er auch sich selbst). Das gelte aber nicht von der Welt; nämlich durch die Vernunft könne man nicht beweisen, daß sie ein nothwendiger Gegenstand des göttlichen Willens sei. (Der heil. Thomas will sagen: Wenn ich auch durch die Vernunft das Dasein Gottes beweisen kann, — wie er es ja im Anfange desselben Werkes gethan hatte, — so weiß ich doch durch diese Vernunftbeweise noch nicht, ob die Welt ein absolut nothwendiger, oder nur ein bedingt nothwendiger Gegenstand des göttlichen Willens ist; d. h. ich weiß durch die Vernunftbeweise für das Dasein Gottes die Welt noch nicht als ein Nichtgöttliches). Also wisse man aus der Vernunft ebensowenig den Anfang der Welt, als die Trinität. Diese beiden Gründe machen die ganze Abhandlung des h. Thomas über die Frage aus: Weiß man den Anfang der Welt aus der Vernunft oder aus dem Glauben? Dann widerlegt Thomas dort die acht Gründe seiner Gegner, so daß die Anhänger und Vertheidiger der kosmologischen Beweise alle ihre Gründe, aber auch die Widerlegung derselben, im h. Thomas lesen können. Er sagt dort unter Anderem (ad 4), selbst Aristoteles gestehe ein, daß es lächerlich sei, aus den einzelnen Veränderungen den Anfang des ganzen Weltalls zu beweisen. Mein Gegner aber führt den Aristoteles getrost für sich an, nämlich als habe dieser Philosoph das Dasein Gottes (im Sinne der Offenbarung) aus der Vernunft bewiesen! Ihm und allen Nachbetern dieses Satzes bemerke ich beiläufig, daß andere große Gelehrte den Aristoteles ganz anders auffassen, wie z. B. der ungenannte Güntherianer, der die „Briefe über die Günthersche Philosophie" in der A. A. Z. geschrieben hat, in der Vorrede zur Sammlung derselben (München 1855) pag. IV, Hegeln „den Begründer des Reiches des göttlichen Weltgeistes und den Vollender der aristotelischen Weltanschauung" nennt, d. h. den Aristoteles zum Pantheisten macht; ferner, daß ich Citate aus Aristoteles nur dann respectire,

wenn sie mir im Urtexte, namentlich nach der Ausgabe der Berliner Universität, (Berlin 1831—1836 in 4 starken Quartbänden: Urtext, Uebersetzung, Erklärung) nachgewiesen werden, da ich die Nachbetereien, was Aristoteles gesagt haben solle, verachte. Mein Gegner aber führt nicht nur selbst aus Aristoteles nichts an, sondern berücksichtigt nicht einmal obige Worte des h. Thomas über diesen Philosophen. Mein Gegner sieht nicht, daß Thomas von seinem Einverständnisse mit Aristoteles in der Lehre, man könne den Anfang der Welt nicht beweisen, überzeugt ist. Ebendort ad 7 sagt Thomas: Wenn wirkende Ursachen alle eine und dieselbe Form hätten, so könne man in ihnen allerdings bis ins Unendliche vorangehen. (Non est impossibile, quod homo generetur ab homine in infinitum.) Denn die menschliche Zeugung sei nicht durch das Bestehen des Einzelnen, sondern dadurch, daß der Einzelne den Begriff der menschlichen Natur trage, bedingt: Generat homo, in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis. Möchten sich das doch diejenigen merken, welche sagen: Ich kann in den Reihen der Bäume, Thiere, Menschen nicht ins Unendliche vorangehen! Die Formen nämlich oder die Begriffe der Dinge sind (nach dem Erkennen der bloßen Vernunft) unendlich und ewig, wie er im ersten Grunde der Abhandlung selbst entwickelte. Damit hat doch Thomas den kosmologischen Beweis geradezu umgestoßen! Vergl. noch ebendort ad 8, wo er noch besonders darthut, daß diese Beweise höchstens nur den Anfang einzelner Geschöpfe ergeben könnten, hier aber die Frage verhandelt werde, ob man den Anfang des gesammten Weltalls aus der Vernunft beweisen könne; — welcher ungeheure Sprung trotz dieser Warnung des heil. Thomas gewöhnlich auch ganz übersehen wird. Dies Alles ist im Thomas zu lesen. Mein Gegner hat aber kein Auge dafür gehabt.

Er wirft mir daher 2) vor: Thomas sage dort nicht: Mundum creatum esse, sola fide tenetur (so hatte ich in der Apologetik den Inhalt jenes Artikels aus Thomas angeführt, allerdings ungenau, d. h. nicht wörtlich, weil ich ihn selbst früher so hatte anführen gehört, und weil Thomas auch wirklich nichts Anderes lehrt, wie wir sehen werden), sondern nur: Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, und das sei ganz etwas Anderes, als: Mundum creatum esse, sola fide tenetur. Recht so, Thomas sagt dort: Mundum incoepisse, mundum non semper fuisse, novitas mundi sola fide tenetur, auch gebraucht er ad 1 creatio mundi und ad 2: Per nomen creationis intelligimus, mundum factum esse post nihilum; — so daß, wenn denn die Anführung der Worte und Buchstaben entscheiden soll, und nicht vielmehr der Sinn, mein Gegner jene Stelle wenigstens eben so ungenau aus Thomas wieder gegeben hätte, als ich, da er die Ausdrücke mundum incoepisse und novitas mundi ganz wegläßt. Nun, habe ich darum Unrecht? Ich frage meinen Gegner, ob denn ein wirklicher Unterschied bestehe einerseits zwischen novitas mundi, mundum incepisse, mundum non semper fuisse und anderseits zwischen mundum creatum esse? Bezeichnet denn nicht sogar selbst die heil. Schrift den Act der Erschaffung der Welt durch das Wort „Anfang"? Ich sage ja, ohne mich dafür auf die Anfangsworte der heiligen Schrift: „Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde" oder auf Stellen der

Psalmen, wie etwa diese: „Im Anfange hast du, o Herr! die Erde gegründet, und die Werke deiner Hände sind die Himmel", berufen zu wollen, weil viele tüchtige Exegeten in diesen Stellen unter „Anfang" den Sohn Gottes verstehen und den Sinn hineinlegen wollen: „Durch seinen Sohn hat Gott die Welt erschaffen"; — vergl §. 69 und §. 70 meiner Dogmatik; — aber fängt nicht der h. Johannes sein Evangelium mit den Worten an: „Im Anfange war das Wort", und lehren nicht alle Exegeten, daß hier das unendliche und ewige Sein des Sohnes Gottes dem endlichen und zeitlichen Sein des Weltalls gegenübergestellt wird? Im Augenblicke der Erschaffung war der Sohn Gottes, will die heilige Schrift sagen; und darum ist er nichts Geschöpfliches, sondern Gott. Was ist demnach hier „Anfang" anders, als „Erschaffung der Welt?" Daher bezeugt uns denn auch die Kirchengeschichte, daß durch das Johanneische Evangelium alle Gegner der Gottheit Christi, besonders aber die Arianer, zerschmettert wurden. Der Offenbarungsgläubige, — und ein solcher war doch wohl der h. Thomas, — verbindet mit allen diesen und ähnlichen Ausdrücken, von denen nur dieser: **Mundus creatus est** gäng und gäbe ist, den Sinn der Offenbarung: Das Weltall hat am Wesen und Leben Gottes keinen Antheil, weil es vom Nichtsein zum Sein übergegangen ist. Auch die Pantheisten haben diese, so wie alle andern christlichen Formeln angenommen; Gott, Trinität, Weltschöpfer, Erschaffung der Welt aus Nichts, Sünde, Erlösung, Erbsünde, den alten Adam ausziehen, Unsterblichkeit, ewige Verdammung. Aber sie verbinden mit den Ausdrücken: Entlassung der Welt, Anfang d. W., Erschaffung d. W., Weltschöpfer, diesen Sinn: Das Weltall hat am Wesen und Leben Gottes Antheil, — es ist das Andere Gottes oder der Leib der Idee, — obschon es vom Nichtsein zum Sein übergegangen ist. Folglich kommt allein der Sinn des Pantheisten in jenen Formeln und der Sinn des Offenbarungsgläubigen in jenen Formeln in Betracht. Der Sinn, nicht das schallende Wort entscheidet. Soll das Wort entscheiden, dann sage man mit Luther, daß der Glaube den Menschen rechtfertigt. Denn diese Worte stehen in der h. Schrift oft genug. — Aber Thomas läßt doch ebendort **ad 1** die Meinung der Philosophen, welche die Welt als ewig ansahen, — nicht als ewig in dem Sinne, daß sie als zweites absolutes Princip neben Gott bestehe (denn es kann nur ein absolutes Princip geben), sondern als ewige Wirkung Gottes, — bestehen. Wenigstens scheint Thomas diese Ausdrucksweise nicht zu verdammen, aber warum nicht? Weil man den Begriff der Zeit nicht im eigentlichen Sinne auf Gott übertragen und darum auch eigentlich nicht sagen kann: Gott war vor der Welt, als wolle man das Sein Gottes und das Sein der Welt gleichmäßig neben einander stellen; vergl. **P. I., quaest. 13, art. 7.** Nämlich nur insofern kann man sagen: Gott war vor der Welt, als man die Zeit und den Raum auf Gott überträgt, obschon sie nur den Geschöpfen zukommen. Diesem Gedanken aber entspricht nichts Wirkliches in Gott, sondern diese Uebertragung auf Gott ist nur ein Nothbehelf, um uns das Verhältniß der Welt zu Gott verständlich zu machen; — wie wir so manche Nothbehelfe haben, um über Gott zu sprechen. Denn man kann eigentlich nur sagen: Gott ist der Unendliche, in ihm ist gar keine Möglichkeit, die Welt aber ist von dem möglichen Sein zum wirklichen

Sein übergegangen, oder sie hat das Sein erhalten nach dem Nichtsein, und sie ist endlich, weil Gott ein Unendliches außer seinem Wesen und Leben nicht setzen kann. Zeit und Raum sind die Grundbedingungen für das Dasein der Geschöpfe, als endlicher Wesen. Die Ewigkeit kommt daher Gott allein zu (interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio) die Zeit und der Raum nur den Geschöpfen. Wenn daher Thomas an andern Stellen sagt: Mundus in tempore creatus est, so heißt das nur: Mit dem wirklichen Sein der Welt in sich begann zugleich die Zeit und der Raum. Diese Erklärung von Zeit und Raum, welche der heil. Thomas in seiner ganzen Theologie (vergl. z. B. die Lehre von den Engeln und von den abgeschiedenen Seelen) überall zum Grunde legt, ist, so viel ich weiß, die echt katholische. Nach dieser unsrer Erklärung von Zeit und Raum kann man diese Begriffe nicht auf Gott übertragen, (weßhalb Günther, Vorschule Bd. 1, Beilage, Zeit und Raum ganz anders erklärt, um diese Begriffe auch auf Gott übertragen zu können), weil in Gott gar keine Entwicklung, gar kein Werden, gar keine Möglichkeit ist, folglich auch nicht im eigentlichen Sinne sagen: Gott war vor der Welt, — wenngleich wir uns nach unsrer natürlichen Einrichtung so ausdrücken müssen, um die wesentliche Verschiedenheit zwischen Gott und der Welt zu bezeichnen; — wie wir auch sagen: Gott ist weise, gütig u. s. w.; wenngleich er die Weisheit, Güte u. s. w. schlechthin ist. Weil aber die Ewigkeit nur Gott zukommen kann, und nicht der Welt, deßhalb kann man nur noch im uneigentlichen Sinne die Welt ewig nennen, nämlich insofern als das Sein der Welt dem erschaffenen Geiste unbegreiflich ist. Wollen gewisse Querköpfe, wie es solche nach vorliegender Stelle ja schon zur Zeit des h. Thomas gab, selbst im Lichte der Offenbarung noch die Welt ewig nennen, so weiß ich keinen andern Sinn, als den angegebenen, daß das Sein der Welt unbegreiflich ist, (und meine dann, daß diese Menschen das Wort des h. Thomas trifft: Ex verbis inordinate prolatis oritur haeresis). Mein Gegner nämlich wird doch wohl nicht meinen, daß wir den Raum begriffen hätten, wenn wir ihn nach Quadratruthen und Kubikfußen abmessen, oder daß wir schon wüßten, was die Zeit an sich sei, wenn wir sie nach Jahren eintheilen. Diese Maaße des Raumes und der Zeit sind erfunden, um das Verhältniß der Körper und überhaupt aller Geschöpfe zu einander bestimmen, und um das Nacheinander in den erschaffenen Dingen festhalten, — also überhaupt, um die Ordnung in der Schöpfung überschauen und nachahmen zu können; — wie denn diese Maaße in der Schöpfung selbst schon liegen. Aber durch diese Maaße begreifen wir das Wesen der Zeit und des Raumes noch nicht, weil der erschaffene Geist gar nichts begreift, nicht einmal das Leben eines Grashalmes, sondern das Begreifen nur Gott zukommt. Oder gestehen nicht alle Naturforscher ein: Wir wissen nicht, was Kraft ist? Daher ist die Erschaffung der Welt, so wie alle natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten, zuletzt ein undurchdringliches Geheimniß des Glaubens. Weil wir aber Zeit und Raum nicht begreifen, deßhalb sagt auch Thomas ebendort (ad 1 nämlich) wo er die Auffassung der Welt als einer ewigen Wirkung Gottes hingehen läßt, man sei kaum im Stande, die Welt als immer geworden aufzufassen (ut mundus quodam modo vix intelligibili semper sit factus), nämlich und sie dabei doch noch als vom Wesen und Leben

Gottes wesentlich verschieden festzuhalten, wie das der Offenbarungsgläubige thun muß. Das Wörtchen „immer“ (semper) nämlich hat einen ganz verschiedenen Sinn, jenachdem es von Gott oder von der Welt ausgesagt wird. Auf Gott übertragen, bedeutet es die Unendlichkeit der göttlichen Vollkommenheit; auf die Welt übertragen, die Unbegreiflichkeit der Zeit und des Raumes. Folglich könnte der Satz: Die Welt ist immer gewesen, die Welt ist ewig, entweder nur die leere Spiegelfechterei enthalten: Wir begreifen das Sein der Geschöpfe, d. h. Zeit und Raum nicht (und eine so dunkle Ausdrucksweise seiner Gedanken kann man Thomas nicht zumuthen) oder: Die Welt hat am göttlichen Sein Antheil. Lehrt also Thomas: Wir wissen nur durch den Glauben, daß die Welt nicht immer gewesen ist, so kann das nur heißen: Wir wissen nur durch den Glauben, daß die Welt am Wesen und Leben Gottes keinen Antheil hat, oder daß die Welt nichts Göttliches ist, nicht das Andere Gottes, nicht die Effulguration oder Efflorescenz oder Emanation Gottes, sondern ein von Gott wesentlich verschiedenes Sein. Hat aber Thomas dies gelehrt, dann hat er die kosmologischen Beweise und folglich überhaupt die Gottesbeweise aus der bloßen Vernunft nicht anerkannt. Mithin wäre, wenn anders ich Thomas recht verstehe, — und gerade die 50 ersten Quästionen seiner theologischen Summa haben die meisten Schwierigkeiten; — dies der endgültige Abschluß seiner ganzen Lehre über die Erkenntniß Gottes aus unsrer Vernunft, daß wir die Persönlichkeit Gottes, d. h. Gott als den dreieinigen, und den Anfang des Weltalls als eines von Gott wesentlich verschiedenen Seins nur durch die göttliche Offenbarung, aber nicht durch die Vernunft zu beweisen im Stande sind. Ich sage, wenn ich Thomas recht verstehe. Denn obschon ich ihn seit mehreren Jahren wieder und wieder studirt und in dem Verständnisse mancher Stellen meine Ansichten geändert und wieder geändert habe, so kann ich mich doch an dieser Stelle (P. I., quaest. 46, art. 2), worin die gesammte Lehre dieses Heiligen über das Verhältniß dieser Welt zu Gott zusammengeschlossen ist, und sonst geirrt haben. Haben doch im Verständnisse eines Schriftstellers wohl schon Männer geirrt, deren Namen in der Wissenschaft unsterblich sind! So will Thomas (P. I., quaest. 95, art. 1, ad 4), der Magister lehre Sent. 2, dist. 24, daß Adam die heiligmachende Gnade bei seiner Erschaffung empfangen habe. Dagegen Bellarmin de gratia primi hominis cap. 2 meint, der Lombarde lasse dem Adam die gratia gratum faciens erst eine Zeit lang nach der Erschaffung ertheilt werden. So will auch Klee, Dogmengeschichte Bd. 1, S. 296. Wer hat Recht? — Mein Gegner wird es wissen und recht bald seine Berichtigungen über das Studium des Lombarden für die Irrenden schreiben. Ich sage daher mit dem heil. Alphons (in ähnlichem Falle): Committo me iudicio sanius sapientis.

Dann kommt eine große Menge einzelner Vorwürfe, auf die ich ungern antworte, weil sie darauf hinauskommen, daß ich Thomas viel zu gering achte. Als allgemeine Antwort darauf sei gesagt, daß ich allerdings nicht der Meinung bin, mit dem h. Thomas sei die theologische Wissenschaft abgeschlossen. Gewiß, der h. Thomas ist der größte aller Theologen. Weder die Dogmatik, noch die Moral können sich seinem Einflusse je wieder entziehen. Aber auch nach ihm ist noch unend-

lich Vieles in der Theologie geschehen, und müß noch unendlich Vieles geschehen bis ans Ende der Zeit, wann die Kirche ihre Aufgabe gelöst haben wird. Die Principien der Väter und der Scholastiker müssen festgehalten werden. Denn es kann im Christenthum nichts Neues geben. Aber diese Principien müssen immer weiter entwickelt werden, so lange die Kirche das menschliche Geschlecht zu erziehen haben wird; — weßhalb der h. Bernard gewiß Recht hatte, wenn er seinem Schüler Eugenius III. schrieb: Quamvis plus omnibus Paulus laboraverit, non tamen omnia elaboravit. Daß man die Unhaltbarkeit der scholastischen Form bereits im sechszehnten Jahrhunderte allgemein fühlte, und daß daher die Verfasser des römischen Katechismus von der scholastischen Form gänzlich Abstand nehmen mußten, weiß Jeder. Aber auch in der Entwicklung theologischer Begriffe hat nach dem heiligen Thomas noch ein großer Fortschritt stattgefunden, ja schon zur Zeit des heiligen Thomas selbst. Mein Gegner weise mir z. B. aus Thomas die scharfen Bestimmungen nach, welche das Tridentinum über die Rechtfertigung, über die Sacramente, besonders über die Buße und über das allerheiligste Meßopfer gegeben hat. Ich sage: Die scharfen Bestimmungen; denn die Sache ist immer Kirchenlehre gewesen. Nirgends hat Thomas auf die Lehre von den h. Sacramenten des neuen Bundes den Ausdruck angewendet, daß sie ex opere operato Gnade ertheilen; — diesen, diesen so markirend katholischen Ausdruck! Vielmehr dies Verdienst gebührt dem h. Bonaventura. Und wer wüßte nicht, daß der h. Alphons in seiner Moral oft genug dem h. Thomas nicht beistimmt, obschon er ihn sonst den Fürsten der Theologen nennt? Kurz, ich verehre den h. Thomas als den größten aller Theologen, aber er ist mir kein Abschluß in der Theologie. Andere Theologen nach ihm haben Vieles weit besser und genauer bestimmt; die Moral des h. Alphons z. B. steht weit über der des h. Thomas. — Ueberhaupt aber gilt nach katholischen Principien jeder Einzelne nur insofern, als er von der kirchlichen Auctorität getragen und anerkannt ist; — während außerhalb der wahren Kirche der Einzelne die Kirche aus sich gebiert. So lehrt uns unsere h. Kirche gerade in unserer Zeit nachdrücklichst, da sie trotz Bernard und Thomas die unbefleckte Empfängniß der erhabenen Gottesmutter dogmatisch ausgesprochen hat. Mein Gegner scheint zu wollen, ich solle mit ihm beim heil. Thomas stehen bleiben, alle theologische Entwicklung in diesem Manne, seinem Ordensgenossen, abgeschlossen sehen, rundweg Alles an ihm loben, kurz, die theologische Forschung im h. Thomas festrammen, — während sie doch aus der Quelle der Kirchenlehre ewig frisch, hell und klar hervorsprudelt. Im Einzelnen nämlich tadelt mein Gegner, 1) ich hätte gesagt, Thomas erwähne zwar nicht ausdrücklich, daß man die secundum praesentem Dei providentiam uns gegebene Offenbarung nur unter Voraussetzung des uns gegebenen übernatürlichen Endzweckes unseres Daseins als nothwendig beweisen könne, jedoch müsse man ihn so verstehen. Aus diesen meinen Aeußerungen hat mein Gegner herausgesucht, „daß ich dem h. Thomas eine Unvorsichtigkeit zur Last gelegt hätte." Thomas sage, die Offenbarung sei nothwendig primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum, sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit. Nun denn, das habe ich längst gewußt; was soll das? Ich sage nochmals, daß ich in diesen

Worten keine **ausdrückliche** Erwähnung unseres übernatürlichen Endzweckes finden kann. Ist doch dieser nicht bloß in Beziehung auf unsere Erkenntnißkraft (comprehensio rationis) übernatürlich, sondern auch in Beziehung auf unsere Willenskraft. Mein Gegner wird doch nicht bloß die gratia illuminationis, sondern auch die gratia inspirationis anerkennen. Ich habe ja nichts thun wollen, als den heil. Lehrer ehrfurchtsvoll erklären; von einer „Unvorsichtigkeit" des h. Thomas habe ich kein Wort geschrieben; warum denn diese hämische und bittere Bemerkung gegen mich? — Ebensogut kann man auch über den h. Alphons herfallen und diesen darüber angreifen, daß er nicht bloß hinsichtlich des heil. Thomas, sondern auch mancher andern Theologen Vieles genauer bestimmt; z. B. lib. VI, nro. 18: Im h. Thomas müsse man unter intentio habitualis (bei Spendung der Sacramente) die intentio virtualis verstehen: Pro intentione autem habituali s. Doctor hic sine dubio intelligit virtualem. Wird mein Gegner nicht auch bald Berichtigungen über den heil. Alphons herausgeben, der sich ja nach seiner Ansicht ebenso an dem h. Thomas vergriffen haben wird, wie ich?

2. Mein Gegner bemerkt, wenn ich den Satz: „Es sei dem Menschen natürlich, durch die übernatürliche Liebe mit Gott verbunden zu werden", aus dem h. Thomas entnommen haben sollte, so sei er nach dessen Doctrin falsch. Wirklich? — Leider habe ich die vortreffliche ältere Pariser-Ausgabe der theologischen Summa mit den herrlichen Indices nie bekommen können; ich vermag daher meinem Gegner in der Eile nur diese Selle, da ich in meinen Auszügen aus Thomas nichts anders vorfinde, zu citiren P. I, quaest. 48, art. 4 (corp.): In infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam. . . . . . **Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.** Kann man sich deutlicher ausdrücken, daß es von Natur aus im erschaffenen Geiste liegt, daß er durch die Gnade mit Gott vereinigt werden kann? Weiß mein Gegner nicht, daß es echt katholische Lehre ist, die ich auch aus Thomas leicht nachweisen könnte, daß der Sünder sich in diesem Leben immer noch bekehren kann, **folglich, daß er von Natur aus die Fähigkeit oder Anlage hat, mit Gott vereinigt werden zu können?** Oder wo soll die Gnade sonst anknüpfen? Haben nicht deßhalb große Theologen, z. B. Perrone, die heiligmachende Gnade das complementum naturae genannt? Will mein Gegner das Verhältniß der übernatürlichen Kräfte zu den natürlichen etwa so äußerlich auffassen, daß er mit Luther (vergl. dessen lateinischen Commentar über die Genesis) sagt, die übernatürlichen Kräfte verhielten sich nach katholischer Auffassung zu den natürlichen, wie wenn man Jemandem eine goldene Krone aufsetze, die gewiß nicht zu seinem Wesen gehöre? — Diese seichte Oberflächlichkeit ist nie katholische Auffassung gewesen. Vielmehr haben alle katholischen Theologen gelehrt, der Mensch sei durch die Erbsünde aller übernatürlichen Kräfte beraubt und in allen natürlichen Kräften verwundet worden; was daraus aber für das Verhältniß beider zu einander folgt, ist klar, nämlich, daß die Natur die Trägerinn der Gnade und beide innig mit einander verbunden sein sollen. So hat der heil.

Thomas dieses Verhältniß aufgefaßt, wenn er in der Lehre von den Engeln durchführt, diesen sei die Gnade nach den natürlichen Kräften gegeben. So lehrt auch der h. Thomas, Christus sei das Haupt aller Menschen, die noch in diesem Leben seien, weil sie Alle noch mit ihm vereinigt werden könnten. Nur bei den Verdammten sei dies unmöglich. Eben so lehrt der h. Thomas ausdrücklich, die Natur sei gleichsam nur das Substrat der Herrlichkeit in jenem Leben. Die Beweise für alle diese Aussagen kann man in diesem vorliegenden zweiten Theile meiner Dogmatik finden. — Ja, erklärt man nicht die Erbsünde gewöhnlich als den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, welche vorzugsweise in der heiligmachenden Gnade bestand, und deren ursprüngliches Vorhandensein in jedem Menschen Gott zu fordern berechtigt sei? — Wir sagen daher: Weil die Vereinigung mit Gott in diesem Leben durch die übernatürliche Liebe und in jenem Leben durch die glückselige Anschauung als der Endzweck unseres Daseins immer über uns schwebt, deßhalb hat Gott den erschaffenen Geist von Natur aus auch so eingerichtet, daß er ihm die heiligmachende Gnade ertheilen kann; und eben in dieser natürlichen Einrichtung des Menschen besteht die natürliche Befähigung desselben zur übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott, oder die Fähigkeit zum Glauben (credere in Deum), oder die Menschenwürde, oder der wesentliche Unterschied des Menschen vom Thiere. Mich für diese Wahrheit auf den h. Thomas ausdrücklich berufen zu wollen, fiel mir im entferntesten nicht ein, weil das wohl Jeder weiß, der von der Uebereinstimmung des h. Thomas mit der katholischen Lehre überzeugt ist. Wie Thomas diese aptitudo weiter unterscheidet, konnte mich nicht angehen, weil ich es nicht zu verfolgen hatte. Handelte es sich denn darum, wie Gott den Menschen hätte erschaffen können, oder wie er ihn wirklich erschaffen hat? —

3. Besonders ärgerlich ist mein Gegner, weil ich den großen Leibnitz gelobt, daß er an dem Satze des h. Thomas: **Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu** die nähere Bestimmung vorgenommen: **Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, praeter intellectum solum.** D. h.: Alles Erkennen wird zwar durch die Sinne, durch das Sichtbare überhaupt, vermittelt; — denn wenn der Mensch auch unmittelbare Einsprechungen Gottes empfängt, so haben diese doch nur insofern Bedeutung, als sie von der sichtbaren Kirche, der Hüterinn aller Wahrheit, anerkannt werden; — aber das Erkennen selbst ist eine rein geistige Thätigkeit; (was bekanntlich nur der Materialismus bestreitet). Daß Thomas jenen Satz so verstanden hat, wie Leibnitz ihn ausdrückte, weiß ich sehr wohl. Aber Thomas hat die nähere Bestimmung oder das durchbohrende Wort, wie Hegel in solchen Fällen sagt, nicht erfunden, sondern Leibnitz. Darum bereue ich es nicht, daß ich Leibnitz deßhalb lobend erwähnt habe. Daß darum „im Stammbaume der thomistischen Schule etwas Verdächtiges gefunden werde", oder gar daß „es dann um das Ansehen des großen Meisters geschehen sei", wie mein Gegner meint, kann nur der fürchten, wer mit Thomas ein für alle mal die Entwicklung der Theologie und das Reich des Geistes abschließen und wer neben seinem Ordensgenossen kein grünes Gras sehen will.

4. „In einer längern Anmerkung hätte ich die Psychologie des heil. Thomas abrupt und corrupt gegeben." Daß mein Gegner selbst sagt, „in einer längern Anmerkung", widerlegt schon den Vorwurf. In einer Anmerkung kann man doch wohl nicht Alles geben, was zur Sache gehört; Thomas trägt seine Psychologie im ersten Theile in vierzehn, sage vierzehn, Quästionen (75—88 inclus.) vor, oder in wenigstens 100 Artikeln. Wer kann das in eine Anmerkung einzwängen? „Meine Angaben verhielten sich zur wirklichen Psychologie des h. Thomas etwa so, wie wenn man einem Kinde statt eines leibhaftigen Menschen ein Todtenskelett zeigen wollte." Nun denn, ein Todtenskelett ist doch immer noch der Kern eines leibhaftigen Menschen. Möge denn mein Gegner dieses Todtenskelett, wie er witzelnd meine Anmerkung nennt, mit Fleisch und Blut und Adern und Haut und Haaren und Nägeln bekleiden und so einen leibhaftigen Menschen uns zeigen! Er verspricht, dies bald thun zu wollen. Selbst dann habe auch ich immer noch mein Scherflein beigetragen, um den Sinn für das Studium der scholastischen Psychologie nebenbei zu wecken. Mehr habe ich in jener Anmerkung nicht erstrebt. Nur wer in einer Apologetik seine einseitige Geistesrichtung befriedigt zu sehen wünscht, kann den Gedanken fassen, ich hätte in diesem Buche beiläufig über die Psychologie des heil. Thomas etwas Vollständiges sagen sollen. Ist denn die Psychologie ein Gegenstand der Theologie, oder gehört sie nur insofern in diese, als die menschliche Seele für Gnade und Schuld empfänglich ist, folglich in die Dogmatik, wo Thomas sie behandelt? Durch die Anmerkung in der Apologetik habe ich nur auf die Psychologie des h. Thomas aufmerksam machen wollen, und ich konnte daher nur einige Kernpunkte aus derselben, „ein Todtenskelett", geben. Wüßte aber mein Gegner, wie sehr der Sinn für das Studium der Scholastiker in Deutschland erstorben ist, so würde er, anstatt meine Arbeit in den Koth zu treten, mich vielmehr liebevoll unter die Arme gegriffen haben. Doch das ist jetzt keine Mode mehr!

5. Bei meiner Darstellung von dem Verhältnisse der Philosophie zur Theologie habe ich den h. Thomas gar nicht berücksichtigt. Dies Verhältniß gestaltet sich nach der Beantwortung dieser Fragen: Willst du den Glauben durch irgend ein philosophisches System oder durch die geschichtliche Wirklichkeit und Gewißheit der Thatsachen der Offenbarung begründen? Im ersten Falle kannst du das Dasein Gottes im Sinne der Offenbarung und die wesentliche Verschiedenheit der Welt von Gott, überhaupt alle Grundlehren der Kirche aus dir herausspinnen und durch dein philosophisches Denken die derbe concrete Wirklichkeit gesetzt oder doch wenigstens fest begründet werden lassen. Soll ich dann aber noch einigen Respect vor dir haben, als wenigstens consequentem Denker, so mußt du auch sagen: „Denken und Sein ist identisch"; „Alles schwindet dahin bis auf die Grundfeste des Denkens", d. h. du mußt Pantheist werden, da du ja durch dein Denken ein wirkliches Sein, und zwar das wirkliche Sein eines unendlichen Wesens begründen willst. Im zweiten Falle kannst du nur insofern durch deine Vernunft Gott beweisen, als du die Offenbarung seiner selbst und seine Werke für dein Heil in der Kirche geschichtlich nachweisen kannst; — der Geschichte aber mußt du glauben oder untergehen; — und nur in-

sofern den Glauben durch die Vernunft begründen, als du das Bestehen der verschiedenen Glaubenswahrheiten neben einander und in einander nachweisest (rationes theologicae) und in dieselben tiefer eindringest, wodurch der Geist eine ewige Sättigung findet. Aber schöpferisch aus dir eine Offenbarungswahrheit setzen kannst du in diesem zweiten Falle nicht. Ich habe mich für diesen zweiten Fall in meiner Apologetik entschieden. Ja ich setze, ohne Zweifel zum großen Verdrusse meines Gegners, hier noch hinzu: Ohne die Erziehung des menschlichen Geschlechts durch Gott in seiner Kirche würde die Menschheit verthieren und selbst unter das Thier hinabsinken. Hat nicht die Herrschaft der reinen Vernunft, als sie alle geschichtliche Entwicklung über den Haufen geworfen, in der französischen Revolution ganz Frankreich mit Blut überschwemmt? Denn nur im Namen der Vernunft, des Gesetzes, der Tugend, der Freiheit, der Menschenrechte hat die Republik, als echt philosophischer Staat, die Schaffotte mit Schlachtopfern versehen, die Kirchen ausgebrannt, den Cultus der Vernunft in ihnen errichtet und ganz Frankreich in den Tempel des Satans umgeschaffen. Siehe da den Prachtbau menschlicher Weisheit! — Aber das war ja nur ein Mitfüßentreten aller Vernunft! — Freilich, indeß dieses Urtheil kannst du nicht nach deiner Vernunft, oder nach einem philosophischen Systeme, sondern nur nach der von Gott gegebenen Kirchenlehre fällen. —

6. Daß zur Zeit des h. Thomas der Eccli. noch nicht im Canon stand, weiß Jeder. Aber daß auch nach den Entscheidungen der Concilien zu Carthago und ungeachtet des Gebrauches, den die Väter vom Eccli. machten, Thomas sich so über den Eccli. äußern konnte, wie er in der von mir in der Apologetik citirten Stelle thut, ist und bleibt sehr auffallend. Mein Gegner lese doch das vortreffliche Werk von Vincenzi, was ja in Rom selbst (i. J. 42) erschienen ist. Vincenzi nämlich hat in jenem schätzbaren Buche den Beweis geliefert, daß die deutero-canonischen Bücher und unter ihnen auch der Ecclesiasticus von den Vätern gerade so gebraucht und angewendet wurden, wie die protocanonischen. Das dritte Concil von Carthago aber v. J. 397, dessen Acten mein Gegner in der vortrefflichen Sammlung von Harduin Bd. 1, S. 959 flg. (Paris 1715) nachlesen kann, gibt can. 47 eben denselben und den nämlichen Canon, welchen das Tridentinum in der vierten Sitzung 1546 am 8. April aufstellte. Darin finde ich eine Bewährung der herrlichen Darstellung von Perrone, die africanische Kirche habe ihren Canon von der römischen Kirche empfangen; denn der Canon der römischen Kirche ist der Canon der katholischen Kirche. Das Concil von Carthago will als göttliche Schriften (divinae scripturae) betrachtet wissen auch die Salomonis libri quinque; d. h.: Das Buch der Sprüchwörter, das Buch Ecclesiastes, das hohe Lied, das Buch der Weisheit und das Buch Ecclesiasticus, — indem bei den Alten auch die beiden letzten unter dem Namen Salomons gingen. Wenn nun Thomas sich so geringachtend über den Eccli. äußert, wie er in der von mir in meiner Apologetik citirten Stelle thut, so hat er den Gebrauch, den die Väter von diesem Buche machten, und jene Bestimmung des Concils zu Carthago entweder nicht gekannt, oder unbeachtet gelassen, wie es Hieronymus auch machte. Wenn mein Gegner will, so kann er in Stolberg's Geschichte der Religion Jesu Christi (Bd. 4, erste Ab-

theilung, zweite Beilage) die schöne Durchführung lesen, daß gerade gegen Hieronymus jene Bestimmung des Concils zu Carthago erlassen sei; — folglich auch gegen die Aeußerung des heil. Thomas über den Eccli. Ich sage daher: Thomas stimmt in seiner Aeußerung über den Eccli. nicht mit dem Glauben der alten Kirche über dieses heilige Buch überein, — so hitzig auch mein Gegner für Thomas in die Schranken tritt. Aber auf den h. Thomas will er kein Stäubchen kommen lassen. Nun denn, ich wünsche ihm Glück, wenn er bei einem solchen Servilismus gegen einen Schriftsteller das selbstständige Denken und die Individualität des menschlichen Geistes bewahren kann. Außerhalb der katholischen Kirche kommt eine solche Knechtung in den Geist und die Ausdrucksweise eines Schriftstellers wohl vor; aber katholisch ist das nicht.

7. Die Distinctionen der Schule in dem Begriffe „Einheit" kenne ich sehr wohl. Nichts desto weniger aber behaupte ich, daß Thomas in seiner theologischen Summa die Begriffe ens, verum, bonum, perfectum, pulchrum, unum der Sache nach durchaus als Eins und Dasselbe betrachtet; daß er aus dem Begriffe Gottes als des absoluten Seins die Einheit Gottes ableitet, und daß er deßhalb den Begriff der numerischen Einheit (unitas numerica, den einige neuere Theologen zur Bezeichnung der Einheit Gottes anwenden), gar nicht einmal auf Gott übertragen haben will. Um mir dies zuzugeben, muß man die ersten 12 oder 13 Quästionen des **P. I** der theologischen Summa selbst studiren; einstweilen vergl. man dort quaest. **11**, art. **3**, ad **2**: Unum, secundum quod est principium numeri, non praedicatur de Deo, sed solum de his, quae habent esse in materia. Aus dem Begriffe Gottes, als des absoluten Seins folgt die Einheit Gottes. Darum vermag ich einen wirklichen Unterschied zwischen physischer, numerischer, collectiver Einheit noch immer nicht einzusehen, wohl aber einen Unterschied dem Gedanken nach.

8. Endlich wirft mir mein Gegner „andere Verstöße, z. B. gegen den großen Bellarmin", vor. Ich habe nämlich in meiner Apologetik das 14. und 15. Kennzeichen, welches dieser Theologe für die wahre Kirche angibt: „Das unglückselige Ende derer, welche die Kirche verfolgen"; — „Das zeitliche Glück derer, welche die Kirche vertheidigen", verworfen, weil zeitliches Wohl- oder Uebelergehen noch nichts für die Wahrheit und Gerechtigkeit einer Sache entscheide, und weil das von Bellarmin angeführte Thatsächliche (z. B. der Sieg Karl's V. bei Mühlberg) jenen Satz nicht beweise. — Von dieser ganzen Darstellung in meiner Apologetik bereue ich kein einziges Wort. Ich sage und bleibe dabei, daß die Kirche erst durch das allgemeine Weltgericht über alle ihre Feinde triumphiren wird. Starben nicht die Martyrer in Qual und Schande, und der große heil. Gregor der Siebente in Verlassenheit und Armuth für den Glauben? Spätere große Theologen des nämlichen Ordens, dem Bellarmin angehörte, haben dessen Darstellung längst aufgegeben. Anders habe ich über Bellarmin nichts gesagt. Indem aber mein Gegner so im Allgemeinen schreibt: „Andere Verstöße, z. B. gegen den großen Bellarmin", ohne diese anzugeben, hat er sich geradezu einer Verläumdung schuldig gemacht. — Uebrigens verehre ich Bellarmin als einen der ausgezeichnetsten Theologen der neuern Zeit;

weßhalb ich ihn auch in meiner Dogmatik (§. 5) als den Vertreter einer Hauptrichtung der dogmatischen Theologie seit dem Tridentinum dargestellt habe. Und daß Bellarmin auch so nicht bloß von katholischen, sondern selbst von protestantischen Theologen angesehen wird, weiß Jeder.

Seinen ganzen Angriff auf mich beschließt mein Gegner mit den Worten: „Ohne Führer den h. Thomas zu studiren, ist eine gar schwere Aufgabe, vielleicht sogar unlösbar ohne besondere Gnade.“ Darauf bemerke ich, daß ich allerdings keinen einzigen Commentator des h. Thomas als normgebend für dessen Verständniß anerkenne. Vielleicht würde mir sonst mein Gegner sogar zumuthen, ich solle aus Thomas das System der praedeterminatio physica oder den Rigorismus und Tutiorismus mancher (vorgeblichen) Thomisten herauslesen! Risum teneatis! Das würde mir etwa so vorkommen, wie wenn Leo sehr treuherzig versichert, die Confessio Augustana sei die reine Lehre der Väter, oder wie wenn ältere lutherische Theologen ihre Rechtfertigungslehre sonnenklar aus den Vätern beweisen! — Gewiß ist es das löbliche Zeichen eines demüthigen Herzens, seine eigenen Errungenschaften an den h. Thomas anzuschließen und sie daher unter dem bescheidenen Namen „Commentationen des heil. Thomas“ erscheinen zu lassen. Aber daraus folgt nicht, daß diese Errungenschaften auch Lehre und Sinn des h. Thomas sind. Wie Vieles haben die Commentatoren dem heil. Thomas in die Schuhe geschoben! Wo steht z. B. der Opferbegriff, wie ihn Vasquez, der bekannte große Theologe und Commentator des h. Thomas, gibt, im h. Thomas? Nirgends. Vielmehr muß man jeden Schriftsteller aus sich selbst und aus seiner Zeit erklären; und einen von der Kirche als heilig verehrten Schriftsteller immer auch in frommer Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Glauben, um die den Heiligen gebührende Ehrfurcht nicht zu verletzen. Ob ich aber zum Studium des h. Thomas eine besondere Gnade gehabt habe, weiß ich nicht. Wenigstens ist mir nie so etwas in den Sinn gekommen, da wir ja überhaupt nicht einmal wissen, ob wir im Stande der Gnade sind oder nicht; — ein schreckliches Geheimniß, aber es ist Glaubenslehre! — Ebenso irrthümlich ist es, wenn in einer Beurtheilung der Kleutgen'schen „Theologie der Vorzeit“ (im selben Hefte des Katholiken, S. 186) von einem ebenfalls anonymen Kritiker (ich begreife übrigens nicht, warum diese Leute das Licht scheuen; — suspecta habeo, quae fugiunt lucem, schreibt der h. Bernard) mein Grundriß der katholischen Apologetik ein „verdienstliches“ Werk genannt und gesagt wird, „die Pantheisten und Atheisten handelten durch Verwerfung der Gottesbeweise ja offenbar unvernünftig und widervernünftig.“ Dagegen bemerke ich: Ob du etwas Verdienstliches geschrieben hast, erfährst du dadurch, daß du von der Kirche anerkannt oder verworfen wirst, und ob du etwas Verdienstliches gethan hast, erfährst du durch das besondere Gericht Gottes nach dem Tode. Den Pantheisten aber läßt sich die Vernunft leicht absprechen und „Unvernünftigkeit und Widervernünftigkeit“ vorwerfen. Aber um solche Urtheile fällen zu können, genügt deine subjective Vernunft nicht, indem dir jene mit gleicher Münze zahlen werden, sondern reicht nur die objectiv fest stehende Kirchenlehre aus. Du mußt also auf diese recurriren, d. h. die Kirche als Thatsache anerkennen.

Schließlich bitte ich meinen Leser um Entschuldigung, daß ich ihn mit diesen Schreibereien so viel gelangweilt habe! Zwar hat das Ganze dieses Streites mit der Dogmatik gar nichts zu thun. Auch würde an dem Standpunkte meiner Apologetik noch nichts zu ändern sein, selbst wenn ich jene Stelle aus Thomas (P. I, quaest. 46, art. 2) falsch verstanden haben sollte. Daß ich aber auf jenen Angriff antworten möchte, wurde gewünscht. Sonst hätte ich es nicht gethan. Das Urtheil über diesen so überaus schwierigen Gegenstand muß Jeder sich ja doch selbst bilden. Man soll ja den Leser oder Zuhörer nicht zu seiner Meinung, sondern nur zur selbstständigen Ueberzeugung in der einen, uns Alle umfassenden Lehre der katholischen Kirche hinüberführen wollen.

Münster, am Feste Mariä Opferung 1855.

Friedhoff.

# Inhalt.

## Zweiter Theil. Die Lehre von Gott, insofern Gott der Ursprung und das Ziel der Geschöpfe ist.

### Erster Abschnitt. Die Lehre von der Schöpfung.

#### Erstes Capitel. Ueber die Hervorbringung der gesammten Schöpfung.

## Vierter Abschnitt. Die Lehre von der Gnade.

### Erstes Capitel. Die Lehre von der heiligmachenden Gnade.

Zweites Capitel. Die Lehre von der wirklichen Gnade.



Drittes Capitel. Die Lehre von dem verdienstlichen Wirken des Menschen.



**Fünfter Abschnitt. Die Lehre von den letzten Dingen des Menschen.**

Erstes Capitel. Die Lehre von der besondern Vollendung oder von der Vollendung jedes einzelnen Menschen durch Christus.



***

# Zweiter Theil.

# Die Lehre von Gott, insofern Gott der Ursprung und das Ziel der Geschöpfe ist.

## Erster Abschnitt.

## Die Lehre von der Schöpfung.

### Erstes Capitel.

### Ueber die Hervorbringung der gesammten Schöpfung.

§. 69. Begriff der Erschaffung des Weltalls durch Gott.

1. In der Einleitung zur Dogmatik haben wir mit dem heil. Thomas als den Inhalt des zweiten Theiles der Dogmatik die Lehre von Gott, insofern Gott der Ursprung und das Ziel der Geschöpfe ist, bestimmt.*) Gott ist in sich selbst und durch sich selbst der unendlich selige, wie wir im ersten Theile der Dogmatik gesehen haben. Diese unendliche Glückseligkeit Gottes besteht darin, daß die drei göttlichen Personen in ewiger und innigster Gemeinschaft sind. Dennoch aber hat Gott aus der unermeßlichen Menge dessen, was er bewirken konnte, dieses gegenwärtige Weltall zu erschaffen und seine vernünftigen Geschöpfe durch die gegenwärtige Vorsehung zu dem ihnen gesetzten Ziele, nämlich zur Vereinigung mit sich selbst, zu führen beschlossen. Gott wollte aus uns unerforschlichem Grunde, weil es ihm so wohlgefallen hat, uns seine Güte mittheilen. Diese göttlichen Thaten können wir nur als Werke Gottes nach Außen (operationes Dei ad extra) d. h. als außer dem Wesen und Leben Gottes gesetzte bezeichnen. Durch diesen Ausdruck soll nicht gesagt sein, daß etwas außer Gott sein könne; „denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Act. 17, 28); sondern durch denselben ist nur der Gegensatz ausgedrückt, in welchem die Erschaffung, Erhaltung, Regierung und Vollendung der Creatur zu den beiden im Wesen und Leben Gottes bleibenden Thätigkeiten der Erzeugung des Sohnes und der Hauchung des heili-

*) Der h. Thomas bedient sich nämlich P. I, quaest. 2 prolog. des Ausdruckes: Deus, secundum quod est principium rerum et finis earum für den Inhalt dieses zweiten Theiles der Dogmatik. Vgl. §. 3. des ersten Theiles dieses Werkes.

gen Geistes steht. Diese Thätigkeiten in Gott sind absolut ewig und absolut nothwendig oder sind das Leben Gottes selbst. Dagegen ist alle Thätigkeit Gottes in Beziehung auf die erschaffenen Dinge nur bedingt ewig und bedingt nothwendig; oder durch die Erkenntniß und den Willen Gottes hat das Weltall nur ein bedingt ewiges und bedingt nothwendiges Dasein; denn wenn Gott die erschaffenen Dinge als wirkliche mit Nothwendigkeit erkennen müßte, dann würde das Weltall zum Wesen Gottes gehören, nach Hegelscher Sprache der Sohn Gottes sein, und zwischen dem in Gott bleibenden, absolut ewigen und absolut nothwendigen Acte der Zeugung des Sohnes und dem außer Gott gesetzten, zeitlichen Acte der Erschaffung des Weltalls wäre jeglicher Unterschied aufgehoben. Weil also die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des heiligen Geistes das Leben Gottes selbst und in Gott bleibende Thätigkeiten sind: deßhalb bezeichnet die Theologie dieselben durch den Ausdruck operationes Dei ad intra. Im Gegensatze zu diesen müssen wir die Ausführung derjenigen Erkenntnisse und Willensbeschlüsse in Gott, welche sich auf das gegenwärtige Weltall beziehen, so daß die Dinge aus ihrem möglichen Sein in Gott in das wirkliche Sein in sich selbst übergingen, als Wirkungen Gottes nach Außen (operationes Dei ad extra) bezeichnen. Die gesammte Wirksamkeit Gottes nach Außen ist der Gegenstand des zweiten Theiles der Dogmatik.

Dieser zweite Theil der Dogmatik muß nach dem in der Einleitung zur Dogmatik vorgelegten Plane in fünf Abschnitten abgehandelt werden. Den Inhalt des ersten Abschnittes bildet die Lehre von der Erschaffung. Denn die Erschaffung ist die erste aller Thätigkeiten Gottes nach Außen und darum der Grund für alle übrigen. Bei der Lehre von der Schöpfung kommt zuerst die Frage in Betracht: Was hat Gott erschaffen? Oder hat das Weltall, in welches wir auch die reinen Geister mit einbegreifen, seinen Grund darin, daß es durch einen Act des göttlichen Willens vom Nichtsein zum Sein übergegangen ist? Darin liegt die Frage, ob Gott das Weltall aus einer ewigen Materie gebildet oder aus Nichts erschaffen habe, schon einbegriffen. Also die Hervorbringung des Weltalls aus dem Nichts durch Gott wird bei der Lehre von der Schöpfung zunächst zu behandeln sein. Aus dieser Untersuchung wird sich ergeben, daß das Weltall, d. h. alles außer Gott Seiende, durch den göttlichen Willen vom Nichtsein zum Sein übergegangen ist. So wie aber die Schöpfung nur durch Gott anfangen konnte: so kann sie auch nur durch Gott fortbestehen. Deßhalb fragt sich in diesem Abschnitte über die Schöpfung zweitens: Wodurch wird die Schöpfung im Dasein erhalten? Und weil jeder Gegenstand nur dann erst vollständig von uns erkannt wird, wenn wir nicht bloß das Dasein und die Beschaffenheit desselben, sondern auch seinen Endzweck erkennen: so fragt sich bei der Lehre von der Schöpfung drittens: Zu welchem Endzwecke hat Gott die Schöpfung erschaffen und erhält er sie? Durch diese drei Fragen wird der ganze Abschnitt über die Schöpfung erledigt sein. Wir werden demnach über den Ursprung der Schöpfung, über die Erhaltung und Zweckbeziehung derselben zu handeln haben, und in diese drei Capitel wird die ganze Lehre von der Schöpfung zerfallen.

In diesem ersten Capitel werden wir zunächst dasjenige zu behandeln haben, was sich auf die Schöpfung im Allgemeinen bezieht, oder die Lehre von der Schöpfung im Allgemeinen, und darnach dasjenige, was sich auf die einzelnen Geschöpfe Gottes bezieht, oder die Lehre von der Schöpfung im Besondern. So gewiß nämlich die einzelnen von Gott

erschaffenen Dinge in ihrem Sein an und für sich unterschieden sind: so gewiß haben sie durch ihren Ursprung und durch ihre Zweckbeziehung ein Gemeinsames. Denn was den Ursprung betrifft, so ist Gott die causa effectrix und die causa exemplaris aller Geschöpfe; was ihre Zweckbeziehung betrifft, so ist Gott die causa finalis aller Geschöpfe. Dieses Gemeinschaftliche haben wir zunächst vorzulegen, bevor wir zu dem Einzelnen übergehen können. Namentlich ist in der Lehre von der Schöpfung im Allgemeinen von dem Begriffe Erschaffen selbst zu handeln. Dadurch werden wir auf die Idee der Welt geführt. Denn das Erschaffen fand nach der göttlichen Erkenntniß statt, indem die Erkenntniß Gottes die Ideen alles desjenigen umfaßt, was Gott gemacht hat. Folglich kommen wir durch die Erörterung des Begriffes Erschaffen auf die Lehre von der Idee des Universums. Dadurch schließt sich dieser zweite Theil der Dogmatik an den ersten auf das engste an, wie wir aus dem Folgenden sehen werden.

2. „Im Anfange erschuf Gott den Himmel und die Erde." So beginnt die h. Schrift des alten Testaments. Durch die Hervorbringung des Himmels und der Erde, d. h. des ganzen Universums oder alles außer Gott Seienden aus Nichts (wie wir nachher beweisen werden), ist der Anfang geworden, nämlich der Anfang des Universums. Denn Gott ist der Ewige oder die Ewigkeit selbst, weßhalb ihn die h. Schrift geradezu den Seienden nennt. Alles außer Gott Seiende dagegen ist ein Gewordenes, oder ein Räumliches und Zeitliches, der Raum und die Zeit schlechthin. So wird durch die Worte, im Anfange habe Gott den Himmel und die Erde erschaffen, nur ausgedrückt, daß das Universum in sich selbst zu sein oder wirklich zu sein angefangen habe. Denn da Gott allein der Ewige ist, so kann ein außer Gott Seiendes nur angefangen haben, d. h. nur zeitlich und räumlich sein. Folglich kann durch die Worte: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" auch nicht ausgedrückt sein, daß Himmel und Erde bloß diese oder jene bestimmte Form durch eine göttliche Einwirkung erhalten hätten, als wären sie vorher schon da gewesen, sondern es ist das Sein derselben in sich selbst, folglich der Anfang derselben, ausgedrückt, da Gott ein Anfangsloses außer seinem Wesen und Leben nicht setzen kann. — Freilich sind alle Dinge, das ganze Universum, die vernünftigen sowohl als die unvernünftigen Geschöpfe ihrer Idee nach von Ewigkeit her in Gott gewesen und haben insofern auch ein ewiges Sein. Denn indem Gott sich selbst vollständig erkennt, d. h. sich selbst so weit erkennt, als er überhaupt erkannt werden kann oder sich selbst begreift, erkennt er auch Alles, was ihm zu bewirken möglich ist. Darum sind die Ideen oder die Begriffe der Dinge ewig und immer bleibend, wenn auch das Einzelne vergeht.*) Die Ideen der Dinge sind ebenso ewig als Gott selbst. Aber das Sein, was die Dinge von Ewigkeit her in ihren Ideen in Gott hatten, ist nur ein Sein in der Möglichkeit. — Aus dem Gesagten folgt denn auch, daß die Idee der Welt oder in Beziehung auf den in Persönlichkeit bestehenden Gott gesagt, die Idee des Nicht-Ich, nicht etwas von Außen zu Gott Hinzugekommenes und von dem göttlichen Verstande bloß äußerlich Aufgefaßtes ist, sondern daß die Erkenntniß Alles dessen, was Gott machen kann, ihm durchaus wesentlich

*) Dies ist, wie wir in der Apologetik §. 14 gesehen haben, der Grund, weßhalb die sich selbst überlassene Vernunft die Erschaffung des Universums aus Nichts zu beweisen nicht vermag. Mundum creatum esse, sola fide tenetur. St. Thomas.

und nothwendig, nämlich ebenso wesentlich und nothwendig ist, als sein Sichselbstbegreifen. Wenn Gott nicht Alles wüßte, was er kann, so wäre in ihm eine Unvollkommenheit, weil er sich selbst nicht begriffe. Deßhalb haben die Dinge von Ewigkeit her durch ihre Ideen in Gott nicht nur ein ewiges, sondern auch ein nothwendiges Dasein, aber nur ein Sein der Möglichkeit nach. Denn die Ideen oder die Begriffe der Dinge sind nicht nur ebenso ewig, sondern auch ebenso nothwendig, als Gott selbst; und unter diesen auch die Idee der gegenwärtigen Welt oder der jetzige Weltplan. — Deßhalb ist die Ansicht, die Ideen der Dinge seien zeitlich oder erschaffen, durchaus irrthümlich. Vielmehr sind die Ideen der Dinge die göttliche Wesenheit selbst oder ebenso viele Aehnlichkeiten mit der göttlichen Wesenheit. Denn die göttlichen Gedanken können von seiner Wesenheit nicht getrennt werden, weil in Gott keine Theilung und Trennung besteht.

3. Da nun aber die zweite göttliche Person als durch die Selbsterkenntniß von der ersten ausgehend zu betrachten ist, so ist auch der Sohn der persönliche Inhalt alles dessen, was Gott machen kann, der Träger aller göttlichen Ideen. Und darum nennt ihn der h. Paulus Col. 1, 15 den Erstgebornen aller Geschöpfe. Darum hat auch durch ihn der Vater Alles erschaffen, wie der h. Paulus in der angeführten Stelle weiter ausführt und der h. Johannes in seinem Evangelium mit denselben Worten sagt. Darum darf man aber nicht in den Worten: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde“ die Bedeutung finden wollen: „Durch den Sohn Gottes ist Alles erschaffen“, wie mehrere Theologen diese Stelle erklärt haben. Denn diese Auffassung ist dem Geiste des alten Testaments fremd und gewaltsam hineingetragen oder hineingedeutet. Das Geheimniß der Trinität findet sich zwar allerdings im alten Testamente, aber nur dunkel und verborgen und darum würde in jener Stelle eine für das alte Testament zu klare Darstellung der Trinität liegen, wenn man diese Erklärung annehmen wollte. Ist aber der Sohn der Inhalt aller göttlichen Ideen, „dann ist auch in dem Sohne das Leben und dieses Leben ist das wahre Licht der Menschen“; wie der heil. Johannes sagt. Denn nur die Idee gibt die rechte Erkenntniß über den Lebensberuf und das diesem entsprechende Handeln. Ueberhaupt ist Alles, was im Leben groß und herrlich ist, dieses nur durch die Idee. Und um die Idee des gottgefälligen Handelns verwirklichen zu können, dazu gibt uns der h. Geist die Gnade. Denn er ist der Spender der Kräfte eines wahrhaft göttlichen Lebens und bewirkt die Vereinigung der vernünftigen Creatur mit Gott.

4. Von Allem aber, was Gott von Ewigkeit her als möglich erkannt hat, hat er die gegenwärtige Welt zu erschaffen und seinen vernünftigen Geschöpfen diesen übernatürlichen Endzweck: die Vereinigung mit ihm selbst durch die heiligmachende Gnade und die glückselige Anschauung, zu setzen beschlossen. Diesen Entschluß, daß die Welt, welche von Ewigkeit her der Möglichkeit nach in Gott war, auch der Wirklichkeit nach in sich selbst sein sollte, hat Gott von Ewigkeit her mit höchster Freiheit gefaßt, nicht mit irgend einer Nothwendigkeit. Denn dann gehörte das Weltall mit zum Wesen Gottes. Vielmehr hätte Gott auch von Ewigkeit her den Entschluß fassen können, diese Welt gar nicht zu erschaffen oder statt derselben eine andere zu erschaffen. Aber da Gott den Entschluß diese Welt zu erschaffen gefaßt hat, so ist derselbe auch nothwendig und unveränderlich, nämlich nicht absolut oder unbedingt nothwendig und unveränderlich, wie das Wesen und die innern Thätigkeiten Gottes, sondern relativ oder hypothetisch nothwendig

und unveränderlich, in welchem Sinne auch alle Thaten der Geschöpfe nothwendig sind. (**Facta infecta fieri nequeunt**). In dem göttlichen Willen, daß das Weltall, besonders der Mittelpunkt desselben die vernünftige Creatur, nicht bloß der Möglichkeit nach in Gott sondern auch der Wirklichkeit nach in sich selbst sein oder sich nach eigener Bestimmung für Gott entscheiden sollte, liegt der Anfang der erschaffenen Dinge gegründet, weil Gott ein Anfangsloses außer seinem Wesen und Leben nicht setzen kann. Wenngleich daher Gott unendlich Vieles in immer höheren und vorzüglicheren Graden als ihm zu bewirken möglich erkennt, so kann er doch nur ein Endliches außer sich seiend bewirken. Die unendlichen, ewigen und in Gott bleibenden Thätigkeiten sind die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des heiligen Geistes. Aus dem Gesagten folgt auch, daß durch die Erschaffung und darum auch durch die Erhaltung und Führung des Universums zu dem ihm gesetzten Endzwecke nicht in Gott, sondern nur in den erschaffenen Dingen eine Veränderung eingetreten ist, indem diese aus dem bloß möglichen Sein in ein wirkliches Sein übergingen und übergehen. *)

5. Darnach ist die Erschaffung des Universums das Hervorgehen oder besser die Hervorbringung derjenigen Weltidee, welche in der gegenwärtigen Welt zu realisiren Gott von Ewigkeit her beschlossen hat, aus ihrem möglichen Sein in Gott in das wirkliche Sein in sich selbst. Demnach ist durch die Erschaffung und weiterhin durch die Erlösung und Heiligung in Gott keine Veränderung gesetzt worden, sondern nur in den Dingen selbst. Denn wäre in Gott eine Veränderung gesetzt worden, so hätte Gott eine wirkliche Beziehung zu den erschaffenen Dingen, was zu sagen Pantheismus wäre. Denn wohl haben die erschaffenen Dinge eine wirkliche Beziehung zu Gott, in Gott aber ist nur eine gedachte Beziehung zu ihnen. Dadurch daß diese aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergingen, fingen sie an, wurde Gott ihr Schöpfer, Heiligmacher, Regierer und Vollender. Einige neuere Theologen bezeichnen die Erschaffung so: „Gott hat die Welt entlassen", nämlich aus ihrem möglichen Sein in das wirkliche Sein. Freilich ist dieser Ausdruck nur aus der Schule des Pantheismus entlehnt. So sagt Hegel im 2. Bde. Encyklopädie S. 698: „Die Idee war zuerst in der Schwere frei zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die freien Himmelskörper sind." Aber dieser Ausdruck: „Gott hat die Welt entlassen" bezeichnet das Eigentliche der Erschaffung und das Verhältniß der Welt zu Gott recht gut. Denn er schließt in sich, daß alle Geschöpfe der Möglichkeit nach in Gott waren und daß sie durch die Erschaffung in sich wurden.

6. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, welchen Sinn der Satz habe: „Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen"; nämlich diesen: „Gott hat das Universum nicht aus einem bereits vorhandenen Stoffe gebildet, sondern Gott

*) Sollte aber diese Wahrheit, daß Gott das Universum nach den ewigen Ideen, welche er in seiner Erkenntniß gefaßt hatte, erschaffen, nicht schon entstellt und zur Unwahrheit, nämlich zum Pantheismus verzerrt sein, wenn Prof. von Drey Apologetik Bd. 1, S. 214 (2. Aufl.) schreibt: „Schon die Erschaffung des ersten Menschen nach dem Ebenbilde Gottes war in ihrer Art auch eine Menschwerdung Gottes?" So hat er ebendort S. 100—103 u. S. 171 flg. klaren und nackten Pantheismus. Er hätte, besonders S. 171 beachten sollen, daß sich ja Alles darum handele, ob die Welt zeitlich sei oder nicht. Nichtsdestoweniger hat Staudenmeier ihn „einen so geistvollen Theologen" genannt. Man sollte doch einfach sagen, was die Kirche lehrt.

allein ist die Ursache des Universums, nämlich die causa effectrix, die causa exemplaris, die causa finalis." Diesen Sinn hat jener Satz in Beziehung auf Gott. In Beziehung auf das Weltall hat er den Sinn: „Die Welt ist aus dem Nichtsein zum Sein übergegangen; d. h. aus dem Sein in der Möglichkeit ist sie zum Sein in der Wirklichkeit übergegangen." Hiernach erhellet nun die Nichtigkeit der alten Einwendung gegen die Lehre von der Erschaffung der Welt aus Nichts: Ex nihilo nihil fit: in nihilum nihil potest reverti. Der Satz: Ex nihilo nihil fit hat entweder den Sinn: Ein Jedes hat seine Ursache und dann geben wir ihn unbedenklich zu, oder er hat den Sinn: Nur aus einem bereits vorhandenen Stoffe kann etwas bewirkt werden; und dann ist er in Beziehung auf menschliches Wirken wahr, aber in Beziehung auf das Wirken Gottes nicht wahr. Denn weil Gott das absolute Sein ist, deßhalb ist er auch die alleinige Ursache der Welt. Der Satz: In nihilum nihil potest reverti ist richtig; denn keine Substanz kann gänzlich vernichtet werden, falls Gott das nicht will.

7. Aus dem Gesagten folgt auch, daß Gott aus den Geschöpfen auf eine wahre und wirkliche Weise muß erkannt werden können. Denn was ist die Schönheit und Herrlichkeit des gesammten Universums anders, als eine gewisse Wirkung der unendlichen Schönheit und Herrlichkeit Gottes? Was ist die Heiligkeit der Creaturen anders, als eine gewisse Wirkung der unendlichen Heiligkeit Gottes? Aber wenngleich die Erkenntniß Gottes aus den erschaffenen Dingen eine wahre und wirkliche ist: so ist sie doch nur eine analoge. Denn die Thätigkeit Gottes nach Außen setzt nur endliche und beschränkte Wirkungen der Einen und unendlichen Kraft Gottes, weil es unmöglich ist, daß Gott ein Anfangsloses, was darum auch ein absolut Vollkommenes sein würde, außer seinem Wesen und Leben setzen kann; — wogegen durch die innere Thätigkeit Gottes, nämlich die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des heiligen Geistes die Mittheilung des göttlichen Wesens zugleich mit der persönlichen Eigenthümlichkeit statt findet. Sind folglich alle Wirkungen Gottes nach Außen nur unvollkommene Darstellungen der unendlichen Vollkommenheit Gottes: so muß in Gott eine unendlich größere Güte sein, als wir in den erschaffenen Dingen wahrnehmen. Und darum kann alle Erkenntniß Gottes aus denselben nur eine analoge sein. Den Satz übrigens: „Wir erkennen Gott aus den erschaffenen Dingen" sollte man richtiger so geben: „Wir drücken unsere Erkenntniß über Gott vermittelst des Guten in den erschaffenen Dingen aus." So haben es die göttliche Offenbarung und die Kirche immer gethan.

8. Auch folgt aus dem Gesagten, daß Gott ebenso wie er allein der Urheber des Universums ist, so auch Gott allein der letzte Endzweck desselben sein muß. Denn Gott hat das Universum erschaffen, um seine Güte zu offenbaren und mitzutheilen. Und ferner muß seinem Willen Alles unterworfen sein. Denn einen von ihm unabhängigen Willen kann Gott nicht einmal erschaffen, geschweige denselben neben sich bestehen lassen. Demnach muß durch die Worte der h. Schrift: „Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde" ausgedrückt sein, daß das Universum aus seinem ewigen und nothwendigen Sein in Gott in sein eigenes Sein und Bestehen überging; oder ihr Sinn ist: Gott allein ist der Ewige, das Weltall zeitlich und räumlich. Auch folgt aus dem Gesagten, daß es Gott allein zukommt zu erschaffen, weil das Erschaffen nur nach göttlichen Gedanken geschieht.

9. Auch ergibt sich aus dem Gesagten die allgemeine und vorerst genügende Antwort auf die von Philosophen und Theologen so vielfach behandelte

Frage, ob diese Welt die beste sei? Gott erkennt alles Mögliche und dieses Alles könnte er auch der Reihe nach, wenn er wollte, bewirken. Denn sein Erkennen ist ebensowohl seine göttliche Wesenheit als seine Allmacht. Darum muß man gewiß zugeben, daß Gott eine bessere und schönere Welt als die jetzige erschaffen könnte; und daß er ebenso seine vernünftigen Geschöpfe noch in einem höheren und vorzüglicheren Grade durch die beseligende Anschauung an seiner Seligkeit Antheil nehmen lassen könnte. Aber anderseits muß man auch zugeben, daß Gott eine geringere und unvollkommnere Welt als die gegenwärtige erschaffen und seinen vernünftigen Geschöpfen etwa nur einen bloß natürlichen Endzweck bestimmen konnte. Wenn man den Satz festhalten will, daß die gegenwärtige Welt die beste sei, so kommt man nothwendig zu dem Satze Abälard's; „Gott kann nichts Anderes wirken, als was er wirkt und auf keine andere Weise." Daraus ergibt sich von selbst die Folgerung: Also ist dieses Weltall die einzige Wirkung der göttlichen Allmacht. Dann ist man schon in den Pantheismus hineingekommen. Denn dann muß man auch den Satz zugeben, daß dieses Weltall die einzig mögliche Wirkung der göttlichen Allmacht sei. Und ebensowenig als man sagen kann: Gott habe die beste Welt erschaffen, kann man auch sagen: Gott thue das, was er thue, auf die beste und vollkommenste Weise; z. B. Gott habe die Erlösung des menschlichen Geschlechts auf die vollkommenste Weise bewirkt. Denn vermöge der Allmacht und Allwissenheit Gottes lassen sich immer noch vollkommnere Weisen denken, auf die Gott uns hätte erlösen können.

### §. 70. Gott hat das Universum aus Nichts erschaffen.

1. Nach der Lehre der katholischen Kirche hat Gott das ganze Weltall, worunter wir hier Alles verstehen, was außer Gott ist, aus Nichts erschaffen. Den Sinn dieses Ausdruckes haben wir dahin angegeben, daß das Weltall vom Sein in der Möglichkeit zum Sein in der Wirklichkeit oder vom Nichtsein zum Sein übergegangen ist. Das apostolische Symbolum beginnt mit den Worten: „Ich glaube an den Einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde." Das Nicänische Symbolum beginnt mit den Worten: „Wir glauben an Einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer (ποιήτην) aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge"; und ebenso das Symbolum der ersten ökumenischen Synode zu Constanstinopel. Freilich ist in diesen von der Kirche immer gebrauchten und verehrten Glaubenssymbolen nur ausdrücklich gesagt, daß Gott der Schöpfer aller Dinge sei, aber nicht auch, daß er dieselben aus Nichts erschaffen habe. Indessen den Begriff der Erschaffung aus Nichts hat man in der Kirchensprache mit dem Worte creare immer verbunden, weil die Väter ebensowie die h. Schrift die Hervorbringung aus Nichts lehren. Nach dem Sprachgebrauche der Väter müssen ja die Glaubenssymbole immer verstanden werden. Aber von dem vierten Concil im Lateran, welches 1215 gehalten wurde und das 12. allgemeine ist, wird dieses ausdrücklich hinzugesetzt: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus,.... creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium: qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Aus diesen kirchlichen Bestimmungen über die Hervorbringung des Weltalls durch Gott ergibt sich ein

Zweifaches: 1. daß Gott die Engel, die sichtbare Schöpfung und den Menschen hervorgebracht hat; 2. daß Gott dieses Alles, d. h. das ganze Universum oder Weltall, überhaupt Alles, was außer Gott ist, aus Nichts erschaffen hat, so daß das Weltall vom Nichtsein zum Sein überging, oder daß vor dem Weltall nur allein Gott war, mit der Erschaffung des Weltalls aber die Zeit und der Raum begannen. Beide Sätze können wir kurz so zusammenfassen: Gott hat das ganze Weltall, d. h. die Engel, die materielle Welt und die Menschen, aus Nichts hervorgebracht. Diese Lehre der katholischen Kirche haben wir nun aus der heiligen Schrift und den Vätern vorzulegen.

2. In den angeführten kirchlichen Symbolen sind die Ausdrücke: Himmel und Erde, welche das vierte Concil vom Lateran weiter erklärt: Himmel und Erde mit Allem, was darin ist, Alles außer Gott Seiende, aus der h. Schrift entnommen. Dieser Ausdruck findet sich nämlich in mehreren Stellen der h. Schrift, in welchen Gott als der Urheber dieser Welt bezeichnet wird. Der erste Vers der h. Schrift: „Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde" enthält diesen wichtigen Ausspruch. Mit diesem mögen folgende Stellen der h. Schrift, in denen über die Hervorbringung der Welt durch Gott ebenfalls die Rede ist, zusammengestellt werden. Wir können sie füglich in zwei Klassen theilen. Entweder wiederholen sie nur jenen ersten Vers der h. Schrift oder sie geben auch eine Erklärung desselben. Vergl. Ps. 101, 26: „Im Anfange hast du, o Herr! die Erde gegründet und die Werke deiner Hände sind die Himmel." Ps. 123, 8: „Unsere Hülfe ist im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat." Apostg. 4, 24: „Nach Anhörung dessen" (was dem Petrus und Johannes wegen der Gesundmachung des Lahmgebornen vom hohen Rathe geschehen war) „erhoben sie" (die übrigen Apostel mit Petrus und Johannes und die anwesenden Gläubigen) „einhellig ihre Stimme zu Gott und sprachen: Herr! du bist es, der du den Himmel und die Erde gemacht, das Meer und Alles, was darin ist." Joh. 1, 3: „Alles ist durch das Wort gemacht und ohne dasselbe ist Nichts gemacht, was gemacht ist." Hebr. 3, 4: „Jedes Haus wird von irgend Einem erbaut: der aber, welcher das All erbaut hat, ist Gott." *) Alle diese Stellen sagen unverkennbar dasselbe, was die zuerst angeführte Stelle des Moyses sagte und wiederholen eigentlich dieselbe nur bald mit denselben bald mit ähnlichen Worten. Andere Stellen der h. Schrift sagen ebendasselbe, sind aber zugleich in einer oder andern Hinsicht Erläuterungen jener Stelle des Moyses. So heißt es Ps. 8, 4: „Schau' ich deine Himmel an, die Werke deiner Finger, den Mond und die Sterne, die du gegründet . . . ." Im 148. Ps. fordert der heil. Sänger alle Engel, Sonne, Mond und Sterne mit Allem, was sie enthalten, und die Menschen nach ihren verschiedenen Ständen zum Lobe Gottes auf und gibt dafür als Grund V. 5. an: „Denn er sprach und sie wurden; er befahl und sie waren erschaffen." **) 2. Machab. 7, 28: „Ich bitte, Kind, aufzuschauen und Himmel und Erde und Alles, was in ihnen ist, zu betrachten, und zu erkennen, daß Gott dieses und das menschliche Geschlecht aus Nichts gemacht hat." Apostg. 17, 24 sagt der heil. Paulus, um den

---

*) Hier steht in der Vulgata: Qui autem omnia creavit, Deus est; und im Grundtexte: ὁ δὲ τὰ πάντα κατασκευάσας, θεός.

**) Im Grundtexte: „Denn auf sein Gebot entstanden sie."

Athenern ihren unbekannten Gott bekannt zu machen: „Der Gott, welcher die Welt und Alles, was darin ist, erschaffen hat, dieser Gott wohnt nicht, da er der Herr Himmels und der Erde ist, in Tempeln von Menschenhänden gemacht." Coloss. 1, 16: „Durch ihn (nämlich durch den Sohn) ist Alles erschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare: seien es Thronen oder Herrschaften, oder Oberherrschaften oder Mächte, Alles ist durch ihn und in ihm erschaffen." *) Hebr. 11, 3: „Durch den Glauben erkennen wir, daß die Welten (saecula, αἰῶνας) durch das Wort Gottes gegründet sind, damit aus dem Sichtbaren das Unsichtbare würde." Saeculum (αἰών) hat in der h. Schrift alle die Bedeutungen, welche unser Deutsches Welt hat. Hiermit kann verglichen werden Röm. 4, 17: „welcher (Gott) dem ruft, was nicht ist, wie wenn es schon wäre." Offenb. Joh. 4, 11: „Würdig bist du, Herr, unser Gott, zu empfangen Preis und Ehre und Kraft; denn du hast alle Dinge erschaffen und durch deinen Willen wurden sie und sind sie erschaffen." In allen diesen Stellen der heil. Schrift finden wir den Ausdruck Himmel und Erde entweder allein, oder eine weitere Beschreibung desselben. Daraus folgt, daß auch in jener Stelle des Moyses; „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" das ganze Weltall, die sichtbare Schöpfung, die Menschen verstanden sein müssen; wie das auch die Väter und die Kirche in den angeführten Symbolen immer gethan haben. Insbesondere aber müssen unter dem Worte Himmel im 1. V. der heiligen Schrift die Engel mitverstanden werden; wenngleich הַשָּׁמַיִם seiner Abstammung nach eigentlich nur das Obere bedeutet, nämlich Alles, was sich in der Luft dem Auge zeigt, und הָאָרֶץ das Untere. Denn sonst würde die Erschaffung der Engel in der h. Schrift gar nicht erwähnt werden. Himmel kommt in der heil. Schrift auch sonst wohl in der Bedeutung pure Geister vor, welche die ersten Bewohner des Himmels waren, z. B. Job 15, 15: „Siehe, unter seinen Heiligen ist Niemand unwandelbar, und die Himmel sind nicht rein vor seinem Angesichte." Sehr gut spricht sich der h. Thomas darüber aus I. P., quaest. 61, art. 1, ad 1: Augustinus dicit in XI. de Civitate Dei cap. 9. et 30., quod angeli non sunt praetermissi in illa prima rerum creatione, sed significantur nomine coeli aut etiam lucis. Ideo autem vel praetermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Et, si ei fuisset expressum, aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriae, ad quam proni erant, et a qua Moyses praecipue eos revocare intendebat. Besonders hat man zu beachten, daß durch den Ausdruck Himmel und Erde, welchen die h. Schrift gleich in ihrem ersten Satze gebraucht, alles außer Gott wirklich Seiende: Die Engel, die körperliche Welt und die Menschen, zusammengefaßt wird.

3. Mit dem deutschen Worte erschaffen und mit dem lateinischen creare verbinden wir den Sinn: Etwas aus Nichts hervorbringen, weil

---

*) Daß man mit der bei weitem allgemeinern Meinung in der katholischen Kirche hier nur an die Chöre der Engel, nicht an ebensoviele Stufen der weltlichen Macht zu denken hat, braucht neuern Erklärern gegenüber wohl kaum bemerkt zu werden.

Gott nach der Lehre unsrer Kirche das Weltall aus Nichts erschaffen hat. Aber diesen Sinn hat das hebräische בָּרָא nicht ausschließlich, wenngleich es ihn in dem ersten Verse der heil. Schrift und auch sonst sehr oft hat. Denn dieses Wort bedeutet auch: Aus einer schon vorhandenen Materie etwas Neues formen; z. B. Gen. 1, 27: „Und Gott schuf (וַיִּבְרָא) den Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Gottes schuf er ihn; Mann und Weib schuf er sie"; wo das Letzte offenbar auf die körperliche Einrichtung geht. Nun hat aber Gott den Leib des Menschen aus Erde geformt. Aber daß בָּרָא in jenem ersten Verse der h. Schrift ein Hervorbringen aus Nichts oder Erschaffen bedeute, ergibt sich aus folgenden drei Gründen: Erstens aus dem Zusammenhange. Denn es heißt: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde." Unter Himmel und Erde haben wir uns das ganze Weltall zu denken, was sich aus andern Stellen der h. Schrift, die über die Schöpfung handeln, ergibt. Die Bestimmung Im Anfange gibt also an, daß das ganze Weltall im Anfange durch Gott geworden sei. Aber in wessen Anfange? Offenbar nicht im Anfange Gottes; denn Gott hat keinen Anfang. Wollte aber Jemand sagen: Im Anfange Gottes habe das Weltall zugleich mit angefangen, d. h. Gott und die Welt seien gleich ewig, so wäre das Weltall mit in das Wesen Gottes versetzt, und man hätte die pantheistische Weltanschauung angenommen; man mag nun sagen: Die Welt sei die Emanation Gottes, oder die Effulguration Gottes, oder die Efflorescenz Gottes, oder das Andere Gottes. Folglich kann der Vers nur aussagen, daß Gott das Weltall in dessen Anfange gemacht hat. Also hat das Weltall durch Gott einen Anfang gehabt; d. h. als Gott das Weltall erschuf, ist dasselbe vom Nichtsein zum Sein übergegangen. Also hat Gott das Weltall aus Nichts erschaffen. Wollte man dieses nicht zugeben, so müßte man eine ewige Materie, also zwei absolute Principien, annehmen. Diesen Sinn hat jener erste Vers der h. Schrift, mag nun das hebräische בְּרֵשִׁית übersetzt werden „in principio im Anfange", wie es die Vulgata thut, oder in capite oder in Filio; denn nach der Bemerkung des h. Hieronymus (Quaest. hebr. in Genesim) kann es diese dreifache Bedeutung haben, in welche sich denn auch die kirchlichen Schriftsteller theilten. Tertullian und Hilarius z. B. haben diesen ersten Vers erklärt: „Gott hat Himmel und Erde durch seinen Sohn erschaffen." So hat auch der h. Theophilus ad Autolycum das principium verstanden, „weil der Sohn Gottes der Anfang aller erschaffenen Dinge sei." Das Targum Ierosolymitanum hat eine ähnliche Erklärung dieses Verses: „Gott hat durch seine Weisheit oder in seiner Weisheit Himmel und Erde erschaffen." Jedoch möchte die Uebersetzung des בְּרֵשִׁית durch „in principio im Anfange" wohl unbedenklich den Vorzug verdienen. Denn a) unter den verschiedenen Uebersetzungen kommt auch die unsere in principio vor: — die von der in capite nicht einmal nothwendig verschieden ist: — und hat also in grammatischer Beziehung ebenso viel für sich, als die in Filio oder in capite. b) Die Tradition ist offenbar für die Uebersetzung in principio. Denn die LXX, Symmachus und Theodotion haben ἐν ἀρχῇ: und der h. Hieronymus hat das in principio der Vulgata gebilligt. c) Wenn die kirchlichen Schriftsteller den buchstäblichen Sinn jener Stelle angeben wollen, so drücken sie allgemein die Uebersetzung in principio aus. Vielleicht wollen Tertullian und der h. Hilarius den Litteralsinn nicht angeben. Calmet

sagt, daß sie vielleicht aus Unkenntniß der hebräischen Sprache geirrt hätten. Indeß welche Uebersetzung man auch wählen mag, jedenfalls ist der Sinn der Stelle der vorher angegebene, daß das ganze Weltall seinen Anfang durch Gott gehabt hat. Dieser Sinn bleibt auch dann noch bestehen, wenn man der Meinung Einiger folgt, welche das in principio nicht zum ersten Verse ziehen, sondern als Ueberschrift des ganzen Buches ansehen, so daß der Sinn wäre: Was im Anfange des Weltalls geschehen ist. Folglich wird uns in diesem ersten Verse der h. Schrift, man mag welche Erklärung auch immer über denselben aufstellen, der Anfang des Himmels und der Erde, d. h. die Erschaffung des Weltalls aus Nichts erzählt. Mit diesem ersten Verse ist der zweite, und durch diesen alles Folgende verbunden durch die Partikel וְ, welche eine Verbindung, eine Folge, einen Gegensatz ausdrückt: „Und, oder hiernach, oder aber die Erde war wüste und leer." Die hebräischen Worte תֹהוּ וָבֹהוּ werden Isaias 34, 11 und Jeremias 4, 23 gebraucht, um die durch ein feindliches Heer angerichtete Verwüstung zu bezeichnen. Hiernach könnte man übersetzen: Die Erde war darunter und darüber, d. h. das Erschaffene lag ohne Ordnung durch einander. Der Rabbi Jonathan und das Targum Jerosolymitanum übersetzen: „Die Erde war noch von Menschen und Vieh entblößt." Indeß das paßt nicht zum Folgenden: „Und Finsterniß lag auf der Fläche des Abgrundes." Dieser zweite Vers und das Folgende erzählen die Ordnung der Materie und die allmählige Hervorbringung der Geschöpfe. Wegen der Verbindung dieses zweiten Verses und alles Folgenden mit dem ersten Verse muß nun ferner angenommen werden, daß uns in dem ersten Capitel der Genesis nicht etwa die allmählige Anordnung einer früher schon von Gott erschaffenen Materie, — deren Erschaffung aber die h. Schrift nicht erwähnte, — sondern die Erschaffung derselben und dann die Ordnung derselben erzählt wird. Es ist daher ein Irrthum, wenn man meint, die Genesis berichte uns bloß die letzte Umgestaltung unseres Erdkörpers, nicht aber die Erschaffung desselben und des ganzen Weltalls. Ob nun gleich nach dem ersten Verse der Fall eines Theiles der Engel angenommen werden muß, kann nicht entschieden werden, ist jedoch wahrscheinlich, worüber nachher. Wenn wir uns an die oben angeführte Stelle des vierten Lateranensischen Concils halten wollen, so müssen wir annehmen, daß Gott die Engel und die materielle Welt zugleich erschaffen habe. Darnach ordnete Gott die ungestaltete Materie. Dann erschuf Gott den Menschen. Der erste Vers der h. Schrift erzählt uns also die Erschaffung aller Dinge aus Nichts. Dieses haben wir aus dem Zusammenhange, in welchem creavit בָּרָא dort vorkommt, bewiesen. Zweitens folgt dieses aus andern Stellen der h. Schrift, in denen von der Hervorbringung des Weltalls durch Gott die Rede ist. Wie könnte der Psalmist Ps. 148 alle Geschöpfe zum Lobe Gottes einladen, wofern dieselben Gott nicht ihr gänzliches Dasein verdankten, sondern nur durch eine Anordnung von Gott aus einer ewigen Materie gebildet wären? Und wie soll von einer Religion überhaupt die Rede sein können, wenn man nicht festhält, daß Gott Alles aus Nichts erschaffen habe? Zwar spricht auch der Pantheismus von Religion, aber wie kann er das? — Ihm zufolge wird sich ja Gott erst im menschlichen Geiste seiner selbst bewußt, und ist folglich der Mensch sein eigener Gesetzgeber. — Die Mutter der Machabäer, 2. Machab. 7, 28, drückt durch die Worte: „Ich bitte, Kind! aufzuschauen,

und Himmel und Erde und Alles, was in ihnen ist, zu betrachten, und zu erkennen, daß Gott dieses und das menschliche Geschlecht aus Nichts gemacht hat" nicht bloß eine Privatmeinung aus, sondern den Glauben des jüdischen Volkes. Dieses folgt aus den Worten selbst, indem sie das, was sie sagt, als eine objective Wahrheit hinstellt, und aus dem Zusammenhange. Sie will nämlich durch Hinweisung auf die Nichtigkeit aller Geschöpfe ihren Sohn zur geduldigen Ertragung der bevorstehenden Marter ermuntern. Der h. Paulus sagt im Briefe an die Hebräer 11, 3 ganz bestimmt, daß durch das Wort Gottes die Welten gegründet seien, damit aus Unsichtbarem Sichtbares würde; was doch wohl nur heißen kann, daß das Weltall aus dem Nichts erschaffen ist. Das Nämliche ist in den Stellen enthalten, welche aus der Offenbarung Johannes angeführt sind, denen zufolge der Wille Gottes der Ursprung aller Dinge ist, folglich Gott das Weltall aus Nichts erschaffen haben muß. Ebendasselbe folgt drittens aus allen jenen Stellen der h. Schrift, in denen Gott als ewig, als vor Gründung der Welt daseiend bezeichnet wird oder in denen von einem Anfange der Welt die Rede ist: vergl. Ps. 89, 2: „Ehedenn die Berge wurden und gebildet ward die Erde und ihr Umkreis, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit"; Job 38, 4—12: „Wo warst du, als ich die Erde gründete? Sag mir das, wenn du die Einsicht hast? Wer hat ihre Maaße bestimmt, wenn du es weißt, oder wer hat die Meßschnur über sie gezogen?" u. s. w. Matth. 14, 21: „Vom Anfange der Welt"; 25, 34: „Das Reich, welches euch von Anbeginn der Welt bereitet ist"; Luc. 11, 50: „Damit das Blut der Propheten, welches vom Anfange der Welt an von diesem Geschlechte vergossen ist, gefordert werde." Joh. 17, 5: „Und nun, Vater! verherrliche mich bei dir selbst mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war"; 24: „Vater! du hast mich geliebt, ehe die Welt gegründet ward." Ebenso Ephes. 1, 4; Offenb. Joh. 1, 4. 8. 17; 4, 8. Wenngleich demnach die h. Schrift nirgends geradezu sagt, Gott habe das Weltall aus Nichts erschaffen, so liegt diese Wahrheit doch im Geiste der heil. Schrift deutlich genug enthalten.

4. Ebenso lehrten die Väter gegen die heidnischen Philosophen und die sich ihnen anschließenden Gnostiker die Schöpfung der Welt aus Nichts. Diese Lehre finden wir mit Nachdruck hervorgehoben in Tatian, Theophilus, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Tertullian, Lactantius und Augustinus. Bei diesen Erörterungen der Väter über die Erschaffung der Welt kommt gewöhnlich auch das Verhältniß der drei göttlichen Personen zu einander und zu den Geschöpfen zur Sprache. Der Vater ist der Beschließende, der Sohn spricht den Willen des Vaters aus, der h. Geist vollführt ihn und vereinigt besonders die vernünftige Creatur durch die Kräfte eines übernatürlichen, wahrhaft göttlichen Lebens mit Gott. Besonders kämpfen dann die Väter gegen die Lehre der Gnostiker an.

5. Unter den Einwendungen, welche gegen die Erschaffung der Welt aus Nichts vorgebracht sind, ist wohl 1. die oberflächlichste die schon zur Zeit des h. Augustin erhobene: Was Gott denn vor Erschaffung der Welt gethan habe? Oder, wie in neuern Zeiten gesagt wurde: Wenn Gott die Welt aus Nichts erschaffen hat, so ist er ja vor Erschaffung der Welt die ganze Ewigkeit hindurch unthätig gewesen. Denn a) die vollkommene Thätigkeit und Glückseligkeit Gottes besteht ganz unabhängig von allen erschaffenen Dingen durchaus an und für sich. Diese ewige und unendliche Thätigkeit und Vollkommenheit Gottes ist das Selbsterkennen und Selbstwollen Gottes

und die innigste Gemeinschaft der drei göttlichen Personen. Weil Gott in drei unterschiedenen Personen besteht, deßhalb ist er von Ewigkeit her lebendig und bewegt in sich selbst, nämlich der Vater in und mit dem Sohne und dem h. Geiste in innigster Circuminsession und Gemeinschaft. Darum wäre Gott, wenn er auch die Welt gar nicht erschaffen hätte, nicht unoffenbart und unverherrlicht gewesen, denn er ist von Ewigkeit her in sich unendlich sich selbst offenbarend und verherrlichend und in dieser unendlichen Selbstoffenbarung unendlich glückselig. *) b) Auch hat Gott ja durch seine Erkenntniß und durch seinen Willen schon von Ewigkeit her das Weltall hervorgebracht. Denn unter Allem, was er machen könne, erkannte er auch das jetzige Weltall und beschloß, daß es aus dem möglichen Sein in das wirkliche Sein übergehen sollte, wie beim Begriffe der Erschaffung entwickelt ist. Weil aber Alles außer Gott Seiende, d. h. am Wesen und Leben Gottes nicht Theil nehmende, nur ein Endliches sein kann, deßhalb müssen wir uns den Anfang des Weltalls durch den Willen Gottes selbst, daß das Weltall nicht bloß in der Möglichkeit, sondern auch in der Wirklichkeit sein sollte, begründet denken. c. Außerdem liegt in jener Einwendung der Fehler, daß sie den Begriff der Zeit im eigentlichen Sinne auf Gott überträgt. Denn nur im uneigentlichen Sinne können wir sagen: Gott war vor der Welt, welcher Ausdruck sich in der h. Schrift mehremale findet, nämlich insofern als wir Gott mit der Welt in Beziehung setzen. Nun hat aber Gott zur Welt keine wirkliche, sondern nur eine gedachte Beziehung. 2. Von den heidnischen Philosophen wurde gewöhnlich der Satz geltend gemacht: **Gigni de nihilo nihil: in nihilum nil posse reverti.** Auch einige Irrlehrer unter den Christen nahmen diesen Satz an und behaupteten die Ewigkeit der Materie. Das Nothwendigste über denselben haben wir schon §. 69. Nro. 6. gesagt; zu diesem möge noch Folgendes, wie die neuere Philosophie jenen Satz auffasse, hinzugesetzt werden. Zu jenem Grundsatze kamen die Heiden dadurch, daß sie von vornherein die Materie als von Ewigkeit daseiend annahmen. An dieser ließen sie nur durch den Wechsel der Formen Veränderungen vorgehen, in dem nämlichen Sinne, in welchem z. B. Hegel der, wie alle Naturphilosophen, die Ewigkeit der Materie lehrte, von einer Porosität der Materie und von einer Uebergangsfähigkeit der Materie in verschiedene Formen spricht. Allerdings bei einer solchen Voraussetzung muß der Grundsatz: Aus Nichts wird Nichts angenommen werden. Aber das Christenthum lehrt, daß die Materie nicht von Ewigkeit ist, sondern angefangen hat. Jener Grundsatz ist aus einer bloß menschlichen Anschauung entnommen und nach dieser allerdings richtig; denn Nichts kann der Stoff für ein Etwas nicht sein. In diesem Sinne scheint auch **Kant** Kr. d. r. V. S. 224 der 2. Ausg. ihn zu nehmen. Denn S. 229 sagt er, „derselbe dürfe in dem Sinne, daß dadurch die Abhängigkeit der Welt von einer obersten Endursache geläugnet werde, nicht verstanden werden.“ Kant nämlich lehrte einen persönlichen, von der Welt unterschiedenen, an und für sich bestehenden Gott. Deßhalb mußte er auch jenen Satz: „Aus Nichts wird Nichts“ im christlichen Sinne verstehen. Ganz anders dagegen verstand Hegel, zufolge seines Pantheismus, den Satz: Aus Nichts

*) Auch Hegel sagt Logik Bd. 1, S. 77 (oben): „Das Unendliche, Gott, sei nicht getrennt von Thätigkeit zu finden.“ Aber er versteht unter dieser Thätigkeit Gottes die ewige Hervorbringung der Welt, die nach ihm das Andere Gottes, der Sohn Gottes ist.

wird Nichts. Ihm ist das Nichts so viel als das Sein überhaupt, der allgemeine, dunkle, d. h. unbestimmte Urgrund, den er anderswo das einfache, unbestimmte Allgemeine, Gott den Vater nennt.*) (Vergl. §. 8. dieses Werkes.) Hegel schreibt Logik Bd. 2. S. 75: „**Ex nihilo nihil fit** — ist einer der Sätze, denen in der Metaphysik große Bedeutung zugeschrieben wurde. Es ist darin entweder nur die gehaltlose Tautologie zu sehen: Nichts ist Nichts, oder wenn das Werden wirkliche Bedeutung darin haben sollte, so ist vielmehr, indem nur Nichts aus Nichts wird, in der That kein Werden darin vorhanden, denn Nichts bleibt darin Nichts. Das Werden enthält, daß Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Sein übergehe." **) Die spätere christliche Metaphysik habe den Satz verworfen und einen Uebergang von Nichts in Sein behauptet.***) In dieser noch so unvollkommenen Vereinigung sei wenigstens ein Zusammentreffen des Seins und Nichts enthalten.†) „Seine eigentliche Wichtigkeit hat der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Nichts ist eben Nichts durch seinen Gegensatz gegen das Werden überhaupt und damit auch gegen die Erschaffung der Welt aus Nichts." ††) Dann stellt Hegel S. 76 u. 77 das Resultat auf: „Sein und Nichts ist dasselbe." „Die Einheit von Sein und Nichts ist in jedem Wirklichen oder Gedanken leicht aufzuzeigen." †††) „Es gibt nirgend im Himmel und auf Erden etwas, was nicht Beides, Sein und Nichts, in sich enthielte." „Die Einheit von Sein und Nichts liegt als erste Wahrheit ein für allemal zu Grunde." Die richtige Ansicht über das Verhältniß zwischen Sein und Nichts, wie sie in der katholischen Kirche besteht, gibt der h. Thomas an **P. I, quaest. 45, art. 1: Idem est nihil, quod nullum ens.** Dieses Alles sind nur vereinzelte Sätze aus der pantheistischen Weltanschauung, wornach das Absolute, d. h. das allgemeine und unbestimmte Sein, die Welt aus sich entläßt, welche das Andere Gottes ist, und Gott im menschlichen Geiste sich seiner selbst bewußt wird. Darnach ist die Welt auch ihrem wirklichen Sein nach gleich ewig mit Gott,

---

*) Man möge keinen Anstoß daran nehmen, daß ich diese abscheulichen Blasphemieen, welche jener Mann auszusprechen kein Bedenken getragen hat, wieder gebe. Vergl. den pantheistischen Gottesbegriff §. 8. dieses Werkes; wo ich denselben durch Stellen bewiesen habe.

**) Um dieses zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß die Pantheisten ein Werden schlechthin für unmöglich halten, weil nach ihrem Systeme Alles von Ewigkeit ist, und nur in der Form Veränderungen statt finden. Daher ihr Haß gegen die Bezeichnungen der christlichen Theologie: Deus est a se, Deus est causa sui. Vergl. §. 20. Nro. 2. dieses Werkes.

***) Damit meint Hegel die kirchliche Lehre, daß das Weltall vom Nichtsein zum Sein übergegangen ist; denn das ist eigentlich der Sinn des Satzes: „Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen."

†) Dieses ist ein arges Mißverständniß der kirchlichen Lehre, daß Gott aus Nichts die Welt erschaffen hat, nämlich als wenn wir uns das Nichts als den Stoff dächten, aus welchem Gott die Welt erschaffen hat! Risum teneatis!

††) Hier spricht Hegel seine pantheistische Weltansicht, wornach das Werden, folglich auch die kirchliche Lehre von der Erschaffung der Welt durch Gott, unmöglich ist, offen aus.

†††) Hegel sagt: „In jedem Wirklichen oder Gedanken", weil ihm zufolge das Denken allein das Wirkliche ist.

weil sie mit zum Wesen Gottes gehört. Andere Pantheisten drücken ihre Lehre über das Verhältniß Gottes zur Welt so aus, z. B. Burdach, der Mensch, Stuttgart 1837, §. 127: „Das Unendliche erscheint an und in dem Endlichen. Denn sonst wäre das Unendliche ja durch das Endliche begrenzt, also selbst endlich." Diese Gedanken, welche sich schon in Hegel finden, sind eine sehr sonderbare Argumentation. Dieselbe hielte Stich, wofern das Unendliche ein Materielles wäre, — was aber alle Pantheisten am wenigsten zugeben. Ist aber das Unendliche ein Geistiges, so besteht es sehr wohl neben und in dem Endlichen. So behauptet Burdach auch sehr bestimmt die Ewigkeit der Welt, §. 405: „Aber ihre (nämlich der Allkraft) Schöpfung des Endlichen ist unendlich, von Ewigkeit her, im Raume unbegrenzt, durch nichts außer ihr Liegendes bestimmt", u. s. w. vergl. das Folgende. Wenngleich nun auch Hegel und die Pantheisten, ungeachtet der Grundanschauung seines Systems, wornach die Welt das Andere Gottes, d. h. gleich ewig mit Gott ist, noch von einer Erschaffung der Welt aus Nichts spricht: so verbindet er damit doch einen ganz andern Sinn, als die Kirchenlehre, wie man sich überhaupt durch die christlich klingenden Formeln der Pantheisten nicht darf täuschen lassen. So schreibt Hegel Encyklop. 1. Bd. S. 258: „Die Auffassung der Materie, als ursprünglich vorhanden und als an sich formlos, ist übrigens sehr alt und begegnet uns schon bei den Griechen, zunächst in der mythischen Gestalt des Chaos, welches als die formlose Grundlage der existirenden Welt vorgestellt wird. In der Consequenz dieser Vorstellung liegt es dann, Gott nicht als den Erschaffer der Welt, sondern als bloßen Weltbildner, als Demiurgen zu betrachten. Die tiefere Anschauung ist dagegen diese, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe, womit dann überhaupt ausgesprochen ist, einerseits, daß der Materie als solcher keine Selbstständigkeit zukommt, und anderseits, daß die Form nicht von Außen an die Materie gelangte, sondern, als Totalität, das Princip der Materie in sich selbst trägt *), welche freie und unendliche Form sich uns demnächst als der Begriff ergeben wird." In dieser Hegelschen Darstellung von der Erschaffung der Welt aus Nichts findet man die Lehre der Kirche nicht wieder. Dieser zufolge hat Gott zwar die Idee der Welt von Ewigkeit her gehabt, und mußte sie von Ewigkeit her haben, weil er sich selbst begreift und darum Alles weiß, was er hervorbringen kann. Aber die ewige Idee der Welt schließt noch nicht das wirkliche Sein der Welt in sich. Vielmehr ist das Weltall durch den Willen Gottes, daß es wirklich sein sollte, geworden. 3. Die Schöpfung aus Nichts sei ein Uebergang vom Nichts zum Sein. Dieser Zwischenraum aber sei unendlich und könne daher nicht durchlaufen werden. — Richtiger sollte man, wie früher schon erinnert, sagen: Die Erschaffung der Welt ist ein Uebergang vom Nichtsein zum Sein. Uebrigens schließt diese Einwendung einen irrigen Begriff von der Schöpfung aus Nichts in sich. Denn die Schöpfung aus Nichts ist nicht der Uebergang zwischen zwei Grenzpunkten, etwa zwischen nihil und ens; denn dann wäre sie eine Veränderung von einem Grenzpunkte zum andern. Aus dem bloß möglichen Sein sind die Dinge durch einen Act des allmäch-

*) Dieses ist eine echt pantheistische Anschauung: „Die Idee eines Gegenstandes schließt schon das wirkliche Sein desselben, folglich auch das Materielle desselben, in sich." Diese Anschauung folgt nothwendig aus dem Grundprincipe des Pantheismus, daß das Denken die einzige Substanz ist.

tigen Willens Gottes in das wirkliche Sein übergegangen. Das ist keine Veränderung; sondern im göttlichen Willen, daß die Dinge nicht bloß im möglichen Sein, sondern im wirklichen Sein bestehen sollten, ist ihr Anfang begründet. Freilich ist und bleibt die Erschaffung der Welt aus Nichts ein undurchdringliches Geheimniß, welches die menschliche Vernunft nicht aus sich beweisen kann, sondern welches wir nur durch den Glauben wissen, nach der Lehre des h. Thomas **P. I, quaest. 46, art. 2.** Aber der Glaube gebietet uns diese Lehre anzunehmen. 4. Die Einwendung: „Anfang sei eine Bestimmung, d. h. ein Prädicat irgend einer Sache; folglich an etwas, folglich sei das Anfangende schon vor seinem Anfange", hat schon der h. Thomas **P. I, quaest. 45, art. 2, ad 3** aufgestellt und widerlegt: **In his, quae fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio, (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est), sive non sit terminus motus, sicut simul verbum formatur in corde et formatum est. Et in his, quod fit, est: sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.** D. h. weil der Anfang der Schöpfung ohne Bewegung, d. h. ohne Zeit war, — mit dem Anfange des Weltalls nämlich fing die Zeit an, — so fing die Schöpfung zugleich an und hatte angefangen. 5. Eine besondere Schwierigkeit scheint die Vereinigung dieser beiden Wahrheiten zu haben: Gott hat den Entschluß die Welt hervorzubringen, von Ewigkeit her gefaßt oder der Wille Gottes die Welt zu erschaffen steht von Ewigkeit her fest. Der Wille Gottes ist aber die Ursache der Welt; also scheint die Welt ewig zu sein und doch soll sie zeitlich sein. — Allerdings der Wille Gottes ist die einzige Ursache aller Dinge. Insofern daher Gott mit absolutem Willen etwas will, ist es absolut nothwendig. Mit absolutem Willen aber will Gott nur sich selbst, nämlich seine unendliche Güte. Da nun Gott von Ewigkeit her wirklich den Beschluß gefaßt hat, die Welt erschaffen zu wollen, so will er dieses auch mit Nothwendigkeit. Denn der einmal gesetzte Act kann niemals ungeschehen gemacht werden, und Gott ist unveränderlich. Indeß wenngleich Gott den ewigen Willen gehabt hat, die Welt hervorzubringen, so hat dieser ewige Wille doch nicht eine ewige Wirkung gehabt. Wegen dieses von Ewigkeit her gefaßten Beschlusses war Gott auch von Ewigkeit her die **causa sufficiens** der Welt. Aber daraus folgt nicht, daß die Welt als eher hervorgebracht angesehen werden müsse, als es Gott in seinem Willen bestimmt hatte. Oder: Aus der ewigen Handlung Gottes, nämlich aus dem Entschlusse die Welt zu erschaffen, folgt nicht eine ewige Wirkung, sondern nur eine solche, als Gott wollte, daß sie nämlich das Sein nach dem Nichtsein hätte. Denn Gott will das Weltall nicht als etwas zu seinem Wesen Gehörendes, sondern von demselben Verschiedenes. Außer seinem Wesen und Leben aber kann Gott kein Unendliches setzen. Sollte daher das Weltall nicht bloß in der Möglichkeit, sondern auch in der Wirklichkeit sein, so mußte es anfangen; d. h. zeitlich und räumlich sein. Gott kann das Weltall unmöglich anders wollen, als endliches, weil er es nur als solches erkennen kann. 6. Aber ist denn durch die Erschaffung keine Veränderung in Gott vorgegangen? — Wenn wir Schöpfung im passiven Sinne nehmen für die erschaffenen Dinge: so ist durch die Erschaffung eine Beziehung der Dinge zu Gott gesetzt. Denn sie haben durch ihn das Dasein erhalten. Aber darum kann man nicht sagen, die Schöpfung sei eine Veränderung der erschaffenen Dinge. Nur in

unserem Gedanken können wir die Erschaffung als eine Veränderung auffassen; etwa wie wenn irgend ein Gegenstand vorher als nicht vollständig daseiend gedacht wird und nachher als seiend. Die Erschaffung ist nämlich die Hinübersetzung der Dinge aus dem möglichen Sein in das wirkliche; jenes kann als unvollständiges Sein, dieses als vollständiges gedacht werden. Wird Schöpfung im activen Sinne genommen für das Erschaffen: so bezeichnet es eine Handlung Gottes, oder eine Beziehung Gottes zu den Geschöpfen. Aber diese Beziehung Gottes zu den Geschöpfen ist nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Begriffe nach in Gott. Somit ist in keiner Weise durch die Erschaffung eine Veränderung in Gott vorgegangen. Diese Schwierigkeit, nämlich die Ewigkeit des göttlichen Beschlusses die Welt zu erschaffen und die Zeitlichkeit derselben, so wie die Unveränderlichkeit Gottes auch bei der Hervorbringung der Welt, haben sich die neueren Naturphilosophen, Schelling und besonders Hegel sammt ihren Nachfolgern, nicht lösen können. Darum fassen sie alle die Welt als eine Selbstmanifestation Gottes, d. h. als mit zum Wesen Gottes gehörig auf, und folglich die Materie als ewig. Diese pantheistische Weltansicht, welche die Identität des Geistes und der Materie lehrt; wie z. B. Hegel in seiner Philosophie der Religion Bd. 1. S. 105 (Berlin 1840, 2. Aufl.) diese Identität unumwunden ausspricht: „Das Wesen des Geistes und der Natur ist Eins und Dasselbe“; ist nichts als eine Hyphothese oder ein unbewiesenes und unbeweisbares Dogma der Pantheisten, welches sie sich aus der Anschauung der ewigen Gesetze in der Schöpfung und mit Ignorirung aller geschichtlichen Thatsachen zusammengesetzt haben. — An diese Einwendungen konnen wir die schon vom h. Thomas P. I, quaest. 46, art. 2 behandelte Frage schließen: Ist es nur durch den Glauben oder aber auch durch die bloßen Kräfte der menschlichen Vernunft erkennbar, daß die Welt angefangen habe, d. h. von Gott aus Nichts erschaffen sei? Der h. Thomas beweist seinen Satz, daß wir die Erschaffung der Welt nur aus dem Glauben wissen, ungefähr so: „Der Anfang der Welt (novitas mundi) kann 1. nicht bewiesen werden von Seite der Welt selbst: denn der Ausgangspunkt für irgend einen Beweis ist der Begriff eines Gegenstandes (quod quid est). Nun sind aber die Begriffe der Dinge ewig. (Universalia sunt ubique et semper). Schwindet auch das Einzelne, so bleiben doch die Ideen, weil sie über Raum und Zeit (hic et nunc) hinausgehen.*) 2. Auch kann der Beweis für den Anfang der Welt nicht entnommen werden von Seite einer Ursache, welche durch ihren freien Willen, nicht durch Nothwendigkeit das Weltall bewirkt. Gott nämlich hat mit Freiheit, nicht mit Nothwendigkeit die Welt hervorgebracht. Ob er sie aber hervorbringen wollte, oder nicht, wissen wir nur aus dem Glauben.“ Diese Frage hängt mit der Frage zusammen: Kann man das Dasein Gottes im Sinne der Offenbarung, d. h. als des Schöpfers der Welt, bloß durch die Kräfte der Vernunft beweisen? — worüber wir in der Apologetik gehandelt haben. Bekanntlich sind andere Theologen anderer Ansicht. Indessen gesetzt auch, die Vernunft vermöchte zu beweisen, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe: so vermag sie dennoch das eigentliche Geheimniß dieser Lehre nicht zu durchdringen. Denn dieses besteht darin,

---

*) Diesen wahren Satz hat Hegel dahin falsch mißdeutet, daß er sagt, „die Ideen als Totalität tragen das Princip der Materie in sich.“

daß Gott die unendliche Fülle alles Guten ist und bleibt, und doch selbstständige Wesen neben sich bestehen läßt, ohne von seiner unendlichen Vollkommenheit irgend etwas zu verlieren. — Daß aber die Idee der Welt, als des Nicht-Ich Gottes mit derselben Nothwendigkeit in Gott gekommen ist, mit welcher Gott sich selbst begreift, d. h. Alles erkennt, was er bewirken kann, ist vorher (§. 69.) schon angedeutet; so wie auch, daß, da Gott diese bestimmte Idee, nämlich die unseres Universums zu verwirklichen beschlossen hat, dieselbe bedingt ewig, bedingt nothwendig und bedingt unveränderlich ist.

### §. 71. Nähere Bestimmung der kirchlichen Lehre über die Erschaffung des Universums.

1. Diese Lehre der katholischen Kirche, daß Gott das ganze Weltall, d. h. die Engel, die materielle Welt und den Menschen aus Nichts erschaffen habe, wird von einigen Vätern und Theologen noch näher so bestimmt, daß sie sagen, der Vater habe Alles durch den Sohn erschaffen. Daß dieses in einem gewissen Sinne gesagt werden kann, haben wir bei der Lehre von der Erschaffung im Allgemeinen (§. 69.) gesehen, nämlich insofern der Sohn im Wege der Selbsterkenntniß Gottes vom Vater ausgeht. Indessen weil das Erschaffen Gott insofern zukommt, als Gott das durch sich bestehende Sein ist, dieses aber allen drei göttlichen Personen gemeinschaftlich ist: deßhalb kommt das Erschaffen der Trinität gemeinschaftlich zu. Nur insofern kann es dem Sohne oder dem heiligen Geiste insbesondere zugeschrieben werden, als der Sohn vom Vater und der heilige Geist von Beiden das göttliche Wesen empfangen haben. Vergl. den h. Thomas I, 45, 6, ad 2.*)

2. Eine andere nähere Bestimmung der Lehre von der Schöpfung aus Nichts liegt darin, daß das Erschaffen aus Nichts als wesentlicher Vorzug allein des allmächtigen Gottes betrachtet werden muß. Denn weil es sich bei dem Erschaffen nicht darum handelt, eine vorhandene Sache zu ordnen, oder aus einem bereits Vorhandenen etwas zu machen, sondern bloß darum, das Sein zu bewirken, so kann Gott das Erschaffen nur selbst thun, nicht etwa einem Geschöpfe es übertragen. Dieser Ansicht war Petrus Lombardus, welcher Sentent. IV, dist. 5, §. 3 schreibt: Item etiam posset

---

*) „So wie allen dreien göttlichen Personen die göttliche Natur nur in einer gewissen Ordnung zukommt, indem der Vater dieselbe von Keinem hat, der Sohn vom Vater und der heilige Geist von Beiden: so kommt auch die Erschaffung den drei Personen nur in einer gewissen Ordnung zu. Dem Vater insofern, als er die Macht zu erschaffen von Niemanden erhalten hat, dem Sohne insofern, als er dieselbe vom Vater hat. Daher wird der Sohn Joh. 1, 3: „„Durch ihn ist Alles gemacht““, als die vermittelnde Ursache bezeichnet, als Ursprung vom Ursprunge. Dem heiligen Geiste aber, der von Beiden diese Macht hat, wird die Leitung und Belebung des vom Vater durch den Sohn Erschaffenen zugeschrieben. Der Grund für diese Bestimmungen liegt in den wesentlichen Attributen der verschiedenen Personen. Dem Vater wird die Macht zugeeignet. Diese zeigt sich besonders in der Schöpfung. Darum nennen wir den Vater den Erschaffer. Dem Sohne wird die Weisheit zugeeignet. Durch die Einsicht wirkt jedes vernünftige Wesen. Daher sagt die h. Schrift Joh. 1, 3: „„Durch ihn ist Alles gemacht.““ Dem heiligen Geiste wird die Güte zugeeignet. Durch diese sollen die Dinge zu den ihnen gebührenden Endzwecken geführt werden. Ebenso die Belebung. Jedes Leben ist eine innere Bewegung. Der Zweck und die Güte bewegen zuerst.“ So der h. Thomas.

**Deus per aliquem creare aliqua, non per eum tanquam auctorem, sed ministrum, cum quo et in quo operatur, sicut in bonis operibus nostris ipse operatur et nos.** Diese Ansicht hat der h. Thomas **I, 45, 5** widerlegt. Diese Wahrheit folgt schon mit Nothwendigkeit aus demjenigen, was wir über den Begriff des Erschaffens im Allgemeinen gesagt haben.

3. Eine dritte nähere Bestimmung der Lehre von der Schöpfung aus Nichts ist diese, daß Gott nicht bloß die **causa agens** oder **effectrix** des Weltalls ist, wie wir das in dem Bisherigen nach dem bestimmten Sinne dargelegt haben, sondern daß Gott auch die **causa exemplaris** des Weltalls ist. Hiermit kommen wir auf die Lehre von den Ideen. Weil das Wichtigste darüber in der Lehre von Gott (§. 30.) gesagt ist: so soll hier noch insbesondere die Anwendung der Lehre von den Ideen in Beziehung auf die Erschaffung berücksichtigt werden. Ueber die Ideen ist zu behandeln a) die Wirklichkeit derselben, b) die Beschaffenheit derselben, c) die Ewigkeit derselben, d) die Vielheit oder Mannichfaltigkeit derselben. a) Gott hat Alles, was er erschaffen hat, nach seiner Aehnlichkeit erschaffen. Anders konnte er nicht, weil er das einzige und unendliche Gut ist, und darum alles andere Gute nur durch Theilnahme an ihm ein Solches sein kann. Denn weil die Welt nicht durch Zufall geworden, sondern von Gott erschaffen ist, dieser aber nach seiner Erkenntniß handelt, wie jeder freie Wille, so mußte in Gott eine Idee sein, nach deren Aehnlichkeit die Welt erschaffen wurde. Denn ein solches Urbild muß von jedem zu Wirkenden gefaßt werden, damit dasselbe seine Form erhalte. b) Diese Idee ist jedoch nicht etwas außer Gott Existirendes, wie schon Aristoteles gegen Plato richtig bemerkte. Vielmehr sind die göttlichen Ideen die Wesenheit Gottes selbst. Denn weil Gott nur nach seiner Wesenheit die Aehnlichkeit aller Dinge sein kann: so ist die Idee in Gott nichts Anderes, als seine Wesenheit; oder kürzer: Gott konnte die Geschöpfe nur nach sich erschaffen. Also sind die Gedanken oder Ideen, nach denen er sie erschaffen wollte, in der Wesenheit Gottes gefaßte. Und da jeder Gedanke die Wesenheit Gottes ist: so sind die göttlichen Ideen die Wesenheit Gottes selbst. *) c) Wenngleich das Weltall zeitlich ist, so sind doch diese Ideen ebenso wie der Entschluß die Schöpfung hervorzubringen, ewig; was wir gegen Klee bemerken, welcher §. 2. seiner Lehre von der

*) Insofern als die Ideen (oder Universalien) Gedanken Gottes sind, haben sie offenbar Realität, ja noch mehr, sind das Allerrealste, was ist, (und sind dann sehr wohl zu unterscheiden von den falschen Idealen der Menschen, die ebenso nichtig sind als das Böse überhaupt). Diese Realität haben die Ideen nur durch Gott, nicht als wären sie an und für sich bestehende Dinge. Nirgends in der Natur wird der Löwe an sich gefunden. Plato behauptete, die Ideen seien an und für sich bestehende Dinge (universalia ante rem); Aristoteles, sie kämen nur in den einzelnen Dingen zur Erscheinung (universalia in re); Zeno und seine Schule, sie existirten weder vor den Dingen, noch in den Dingen, sondern seien bloße Auffassungen des menschlichen Erkennens, bloße nomina. Keiner von allen traf die Wahrheit, nämlich, daß die Ideen göttliche Gedanken sind und als solche das Allerrealste, was nur immer ist. Der Neuplatoniker Porphyrius und später Boethius entwickelten diese Bestimmungen weiter. Sie wurden die Grundzüge des im Mittelalter mit so großer Heftigkeit geführten Streites zwischen Nominalismus und Realismus. Das Richtige im Ganzen und Großen war auf Seite der Realisten. Leider aber verstehen sich in wissenschaftlichen Kämpfen die Streitenden oft selbst nicht mehr.

Schöpfung die Behauptung ausspricht, die Ideen der Dinge seien ebensowenig ewig, als die Dinge selbst, mithin zeitlich. In den Dingen selbst ist ein Reflex oder Abbild der göttlichen Ideen. d) Es gibt mehrere Ideen, weil Gott von allen Geschöpfen die Idee gefaßt hat. Denn Gott beabsichtigt zunächst die Ordnung des ganzen Universums; diese kann nicht erreicht werden ohne eine genaue Kenntniß des Einzelnen. Folglich sind in der Wesenheit Gottes die Ideen aller Geschöpfe. *) Dieses ergibt sich daraus, daß Gott, weil er sich selbst begreift, auch erkennt, inwiefern eine Theilnahme an seiner Vollkommenheit bestehen kann. Folglich erkennt Gott die Ideen aller Dinge als deren Urbilder. Insofern Gott die Ideen aller Dinge von Ewigkeit her gehabt und nach ihnen jedes Einzelne gebildet hat, ist Gott die **causa exemplaris** aller Dinge. Und weil Gott das ist, deßhalb erkennt er durch die Idee der Dinge oder durch seine Wesenheit, inwiefern sie die ihnen bestimmte Aehnlichkeit mit derselben haben. Bei den vernünftigen Geschöpfen hängt die Verwirklichung der Idee auch von der Selbstentscheidung ab; und bei den unvernünftigen, insofern als sie unter die Herrschaft der vernünftigen gegeben sind. Ueberhaupt also hängt die Verwirklichung

---

*) Vergl. den h. Augustin de Genesi ad Litt. II, cap. 8 (tom. III, Edit. Paris. 1845, pag. 269). Die Stelle ist sehr lehrreich. Der h. Augustin untersucht, weßhalb am ersten Tage die Wiederholung: Gott sprach — Gott machte, **nicht** vorkomme, wohl aber an den fünf folgenden Tagen. Bei dieser Gelegenheit trägt er seine Gedanken vor über das ewige Sein der Dinge in den göttlichen Ideen und über ihr zeitliches Sein in sich selbst: Quid sibi ergo vult in caeteris illa repetitio? An eo modo demonstratur (Augustin spricht also mehr untersuchungsweise) primo die, quo lux facta est, conditionem spiritualis et intellectualis creaturae lucis appellatione intimari, in qua natura intelliguntur omnes Angeli sancti atque Virtutes, et propterea non repetivit factum, posteaquam dixit: Facta est lux, quia non primo cognovit rationalis creatura conformationem suam ac deinde formata est, sed in ipsa sua conformatione cognovit, hoc est illustratione veritatis, ad quam conversa formata est, — caetera vero, quae infra sunt, ita creantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo? Quapropter lucis conditio prius est in Verbo Dei secundum rationem, qua condita est, hoc est in coaeterna Patri Sapientia, ac deinde in ipsa lucis conditione secundum naturam, qua condita est: — illic non facta, sed genita, hic vero facta, quia ex informitate formata: et ideo dixit Deus: Fiat lux et facta est lux, ut quod ibi erat in Verbo, hic esset in opere. Conditio vero coeli prius erat in Verbo Dei secundum genitam Sapientiam, deinde facta est in creatura spirituali, hoc est in cognitione Angelorum secundum creatam in illis sapientiam, deinde coelum factum est, ut esset etiam ipsa coeli creatura in genere proprio. Sic et discretio vel species aquarum atque terrarum, sic naturae lignorum et herbarum, sic luminaria coeli, sic animantia orta ex aquis ac terra. Hier entwickelt der h. Augustin folgende Gedanken: 1. Gott hat von allen Dingen, welche er erschaffen wollte, auch von den kleinsten, die Ideen, nach welchen er sie erschaffen wollte, von Ewigkeit her gehabt. 2. Das Wort Gottes ist der Inhalt aller dieser Ideen. Denn in dem Worte erkennt der Vater sich selbst. Darum nennt der h. Augustin das Wort die erzeugte Weisheit (Sapientia genita). 3. Der Engel, die geistige Creatur, erkannte die Idee seiner selbst sogleich bei seiner Erschaffung. 4. Durch eine von Gott ihnen mitgetheilte Erkenntniß erkannten die Engel die Ideen auch aller übrigen Dinge (Sapientia creata). 5. Hatten diese zuerst nur in der Erkenntniß des Wortes, dann in der Erkenntniß der Engel bestanden, so bestanden sie darnach, nämlich durch die Erschaffung der Welt in ihrem eigenen Sein.

der göttlichen Idee von dem vernünftigen Geschöpfe mit ab.*) Obgleich die Ideen in Rücksicht auf die erschaffenen Dinge vervielfältigt werden, so sind sie doch in Wahrheit nicht etwas von der göttlichen Wesenheit Verschiedenes. Sie sind die göttlichen Gedanken, in wiefern an der Aehnlichkeit des göttlichen Wesens Verschiedene auf verschiedene Weise Theil nehmen könnten. Ueberhaupt aber verweisen wir hinsichtlich der Ideen auf das zurück, was im ersten Theile der Dogmatik in der Lehre von Gott gesagt ist, und auf dasjenige, was vorher über den Begriff des Erschaffens gesagt ist. Hauptsächlich ist bei der Anwendung der Lehre von den Ideen auf die Erschaffung der Satz festzuhalten, daß Gott durch die Ideen das erste Urbild aller Dinge ist. Aus dieser Wahrheit muß nun auch umgekehrt wieder geschlossen werden, daß das Bild Gottes oder der Trinität; — denn dieser kommt das Erschaffen zu, wie wir vorher sagten; — in den erschaffenen Dingen sich finde; und inwiefern dieses der Fall ist, weist der h. Thomas **P. I, quaest. 45, art. 7** sehr gut nach. Ferner muß aus jener Wahrheit geschlossen werden, daß Gott aus den erschaffenen Dingen auf eine wahre und wirkliche Weise erkannt werden kann; worüber im ersten Theile der Dogmatik §. 11 — §. 18. gehandelt ist. Nach allem Gesagten ist Gott ebensowie die causa agens oder efficiens aller erschaffenen Dinge, ebenso auch die causa exemplaris derselben; und im dritten Capitel dieses Abschnittes werden wir sehen, daß Gott auch die causa finalis aller erschaffenen Dinge ist; indem diese drei Ursächlichkeiten sich gegenseitig erfordern. Insbesondere aber dient die Lehre von den Ideen, durch welche Gott die causa exemplaris aller erschaffenen Dinge ist, dazu, daß man das innige Verhältniß, in welchem das gesammte Universum, und besonders die vernünftige Creatur zu Gott steht, besser einsieht. Denn dieses innige Verhältniß wird gewöhnlich viel zu äußerlich aufgefaßt, und daher Gott gleichsam in ein unzugängliches Jenseits oder doch zu fern von uns versetzt.

4. Eine vierte nähere Bestimmung der Lehre von der Schöpfung aus Nichts liegt darin, daß durch diese Bezeichnung: „Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen" nur gesagt ist: Die Welt, d. h. Alles außer Gott Seiende ist vom Nichtsein zum Sein übergegangen. Keineswegs aber soll das Nichts als ein Stoff bezeichnet werden, aus welchem Gott das Weltall gemacht hätte; wie Günther in seiner Vorschule den h. Augustin fälschlich verstehen will. **Nihil** bedeutet nur so viel als **non ens.**

## §. 72. Folgerungen aus der kirchlichen Lehre über die Erschaffung der Welt.

1. Aus der kirchlichen Lehre über die Erschaffung der Welt folgt zunächst, daß Gott zur Schöpfung nicht bewogen ist, weil er der Welt irgendwie bedurfte, sondern daß die Hervorbringung derselben aus gnädigem Wohlgefallen geschah, oder aus purer Güte, d. h. aus der Geneigtheit uns seine Seligkeit und Herrlichkeit mitzutheilen. Insofern kann die Schöpfung eine Gnade genannt werden; vergl. den h. Bernard **pag. 956 M (Edit. Antverp. 1616): Caritas est lex aeterna, creatrix et gu-**

---

*) Ueberaus wichtig ist es, daß Jeder die Idee seines Lebens oder seinen Beruf erfaßt. Denn treffend ist das Wort Hegels, wofern es nur im christlichen Sinne verstanden wird, Encyklop. Bd. 1, S. XL (Berlin 1843): „Was im Leben wahr, groß und göttlich ist, ist es durch die Idee." Gewiß, denn nur, was aus Gott stammt, ist ewig, groß und erhaben.

**bernatrix universitatis.** Siquidem in pondere et mensura et numero per eam facta sunt universa, et nihil sine lege relinquitur: cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen alia, quam seipsa, qua et seipsum, etsi non creavit, regit tamen. Auch war nicht etwa die Schönheit der Welt der Grund, weßhalb Gott dieselbe erschuf; denn diese Schönheit ist nur eine von Gott selbst geschenkte. Folglich schuf Gott die Welt nur, weil es ihm so gefiel und könnte dieselbe auch gar nicht sein. Darum ist die ganze Schöpfung, nach ihrem Sein in sich selbst betrachtet, etwas Accidentelles. Auch die herrlichsten Geister am Throne Gottes sind ein bloßes Nichts vor Gott. Der h. Bernard drückt diesen Gedanken pag. 956 L so aus: Dicitur recte caritas et Deus et Dei donum. Itaque caritas dat caritatem, substantiva **accidentalem.**

2. Aus der Lehre von der Erschaffung folgt ferner, daß mit dem Weltall zugleich die Zeit und der Raum begonnen hat. Denn in Gott ist ein Nebeneinander und Nacheinander unmöglich, sondern nur in den erschaffenen Dingen. Um sich davon zu überzeugen, daß es wirklich eine Zeit gebe, ist es nicht nothwendig, in einem empirischen Regresse bis zu ihrem Anfange zurückzugehen, wie Kant fordert. Vielmehr genügt es, daß wir dieselbe durch unsere Erfahrung als endliche erkennen und durch den Glauben sie von vornherein als endliche annehmen. Außer der endlichen Zeit und dem endlichen Raume (denn beide gehören zusammen) ist aber nicht die unendliche Leere, sondern die unendliche Ewigkeit Gottes, eben so wie in der Zeit und im Raume, indem Gottes Unendlichkeit und die erschaffenen Dinge, soweit sie reichen, sich coëxistiren. Wenn wir sagen: Gott war eher als die Welt, so bedeutet dieses eher nicht ein zeitliches Sein, sondern das ewige Sein Gottes. Ebenso nehmen wir die Endlichkeit des Raumes wegen unserer eignen Erfahrungen und wegen der Glaubenswahrheit an, daß das Weltall aus Nichts erschaffen ist. Denn daraus folgt, daß die Welt durch die Erschaffung im Raume zu sein oder daß der Raum zu sein anfing. Außer dem Raume ist aber nicht die unendliche Leere anzunehmen, sondern die unendliche Fülle Gottes, ebenso wie im Raume, wo beide sich coëxistiren. Die Günthersche Auffassung der Zeit und des Raumes, wornach er eine absolute Zeit und einen absoluten Raum auf Gott übertragen will, ist durchaus verwerflich.

3. Die Lehre der katholischen Kirche von der Hervorbringung aller Geschöpfe durch Gott aus Nichts steht mit dem gesammten übrigen Glaubensinhalte derselben im schönsten Zusammenhange, so daß sie ein nothwendiges Glied in demselben bildet. Denn 1. wir glauben, daß Gott das an und für sich bestehende Sein und darum nur Einer ist. Daraus folgt, daß Alles, was außer Gott noch ist, nur durch Theilnahme das Sein haben kann, d. h. von Gott erschaffen sein muß. Daher müssen wir Gott als die erste Ursache aller Dinge ansehen, insofern sie auf irgend eine Weise das Sein haben; d. h. überhaupt als die Ursache aller Dinge, insofern sie sind oder sein können. 2. Wir glauben, daß Gott allein ewig ist. Daraus folgt, daß Alles, was außer Gott ist, zeitlich ist. Und so bezeugt es uns die Lehre von der Schöpfung. 3. Wir glauben, daß wir nur für Gott leben, d. h. ihn allein aus allen unseren Kräften lieben sollen. Dieses könnten wir nicht, wofern wir nicht wüßten, daß wir ihm ganz angehören, d. h. daß wir mit Allem, was wir sind und haben, von Gott aus Nichts erschaffen sind. So bildet die Lehre von der Schöpfung aus Nichts die Grundlage

aller Demuth, d. h. die Grundlage aller religiösen Gesinnung überhaupt und unsrer ganzen Heilswirkung.

4. Auch ergibt sich aus der Lehre der Kirche über die Erschaffung der Welt aus Nichts die Beantwortung der Frage: Ob diese Welt die beste sei, welche Gott überhaupt erschaffen könne? In der Philosophie und Theologie ist dieser Gegenstand unter dem Namen Optimismus bekannt, welchem der Pessimismus, die Lehre, die nur Unheil und Verderben in der Welt finden will, entgegen steht. Offenbar kann Gott niemals ein so Vollkommenes erschaffen, daß er nicht ein noch Vollkommeneres zu erschaffen vermöchte. Denn nur durch die innern Thätigkeiten des Selbsterkennens und Selbstwollens wird die Wesenheit Gottes mitgetheilt; dagegen durch eine Wirkung außer seinem Wesen und Leben kann Gott seine Allmacht nicht erschöpfen, sondern nur ein schwaches Abbild seiner unendlichen Vollkommenheit setzen. Deßhalb muß man nicht nur annehmen, daß diese Welt nicht die beste ist, sondern auch daß Gott nichts so Vollkommenes erschaffen kann, daß er nicht ein noch Vollkommeneres erschaffen könnte. Aber in Beziehung auf den Endzweck, welchen Gott dem Universum gesetzt hat, ist es das beste, d. h. das zur Erreichung dieses Endzweckes geeignetste. Denn Gott konnte die vernünftigen Geschöpfe zu keinem erhabeneren Endzwecke erschaffen, als die Vereinigung mit ihm selbst durch die glückselige Anschauung ist; — wenngleich der Grad derselben, wie er in irgend einem erschaffenen Geiste besteht, immer noch ein größerer sein könnte. Auch kann ein bloßes Geschöpf durchaus nicht enger mit Gott verbunden werden, als die Seligste Jungfrau durch die göttliche Mutterschaft mit ihm verbunden ist. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes bildet nämlich die Grundlage unserer Heilswirkung. Zur Erreichung jenes übernatürlichen Endzweckes wird Gott gewiß die Natur am besten und zweckmäßigsten eingerichtet haben. Den vernünftigen Geschöpfen hat Gott durch die religiös-sittliche Anlage die natürliche Befähigung gegeben, daß sie diesen Endzweck erreichen können und durch die Gnade gibt er ihnen die übernatürliche Hülfe zur wirklichen Erreichung desselben. Der unvernünftigen Geschöpfe aber sollen sich die vernünftigen zur ihrer Entwicklung bedienen. So ist Alles zur Erreichung des Endzweckes, welchen Gott dem Universum gesetzt hat, auf das zweckmäßigste eingerichtet; und in diesem Sinne können wir allerdings sagen, daß die bestehende Welt die beste ist. So ist auch der h. Thomas zu verstehen, wenn er **P. 1**, quaest. **48**, art. **2, ad 1** schreibt: **Optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen, quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum: tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem, et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. 1, 4: Vidit Deus lucem, quod esset bona: et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur: Vidit Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona.** Der h. Thomas will durch diese Worte keineswegs ausschließen, daß Gott nicht ein noch vollkommeneres Universum, als das jetzige habe erschaffen können. Denn dann wäre ja die Macht Gottes durch dieses Universum erschöpft und folglich beschränkt und man käme auf den Satz Abälards hinaus: **Non potest Deus aliud facere, quam quod facit nec alio modo.** Auch lehrt der h. Thomas ausdrücklich, daß Gott ein noch größeres Gnadenmaaß erschaffen könne, als er der menschlichen Seele Christi

gegeben hat. Also in Beziehung auf den Endzweck, welchen Gott dem Universum gegeben hat, können wir sagen, daß diese Welt die beste ist, weil Gott die Natur für die Wirksamkeit der Gnade am zweckmäßigsten eingerichtet haben wird. Betrachten wir aber die Welt und ihren Endzweck, d. h. alle natürlichen und übernatürlichen Kräfte, alle erschaffenen Dinge, wozu auch die Gnade und das ewige Leben des erschaffenen Geistes gehören, zusammen, dann können wir ebensowenig sagen, daß diese Welt die beste ist, als wir sagen können, daß sie die schlechteste ist, sondern nur, daß sie eine solche ist, wie sie nach dem absoluten Wohlgefallen und unerforschlichen Rathschlusse Gottes ist. Denn wenn man nicht zugibt, daß der allmächtige Gott niemals etwas so Vollkommenes erschaffen kann, daß er nicht ein noch Vollkommneres erschaffen könnte, so wäre ja seine Allmacht durch diese einzige Wirkung, das jetzige Weltall, beschränkt und man könnte der Folgerung nicht mehr ausweichen, daß das Weltall mit zum Wesen Gottes gehöre. Denken wir ferner bei dieser Frage an die einzelnen Dinge in der Schöpfung, so können wir ebenfalls sagen, daß jedes derselben in seiner Art das beste ist. Denn jedes Einzelne muß so eingerichtet sein, daß es dem Endzwecke des Ganzen am besten entspricht. Hiermit beschließen wir die Lehre von der Schöpfung im Allgemeinen, wo wir die Glaubenslehre selbst, daß Gott Alles aus Nichts erschaffen habe, die nähere Bestimmung und die Folgerungen derselben angegeben haben.

### §. 73. Dasein der Engel.

1. Bei der nun folgenden Lehre von der Schöpfung im Besondern wollen wir die vom Lateranensischen Concil eingehaltene Ordnung befolgen, und daher drei Abtheilungen machen: von den Engeln, von der materiellen Welt und vom Menschen. In der Lehre von den Engeln (Angelologie oder Pneumatologie) finden sich der eigentlichen Dogmen sehr wenige, aber eine große Menge von Theologumenen, namentlich bei Origenes, darnach bei Dionys dem Areopagiten, bei Augustin, bei Gregor dem Großen und bei den Scholastikern. Wenngleich die Schriften, welche unter dem Namen des heil. Dionysius des Areopagiten gelesen werden, von diesem Manne wirklich nicht herrühren und insofern unecht sind: so sind sie doch in der katholischen Kirche immer als die kirchliche Lehre treu wiedergebend und insofern als echt kirchlich angesehen worden. Die Scholastiker, und namentlich der h. Thomas, haben ihre Lehre über die Engel nach den Grunddogmen des Katholicismus gebildet; wie das ja selbstredend immer geschehen muß, wenn von dem Inhalte der kirchlichen Lehre ins Einzelne gehende Vorstellungen gebildet werden sollen. Wir können das, was über die Engel zu sagen ist, füglich unter diese drei Gesichtspunkte bringen: 1. Das Dasein der Engel, oder die Nachweisung, daß es wirklich solche Wesen gibt, welche wir unter der Bezeichnung Engel verstehen. 2. Die Beschaffenheit der Engel, wo dann die von Gott ihnen verliehenen Kräfte insgesammt darzulegen sein werden. 3. Das Verhältniß der Engel zu den übrigen Geschöpfen oder kurz zum Menschen, weil dieser die sichtbare Schöpfung in sich trägt. *) Die Frage nach diesem Verhältnisse kommt hier deßhalb nothwendig in Betracht, weil

*) Vergl. den h. Thomas, der im Prologe zur quaest. 50 die ganze Lehre von den Engeln unter diese vier Punkte begreift: 1. Von ihrer Substanz, 2. von ihrer Erkenntniß, 3. von ihrem Willen, 4. von ihrer Erschaffung.

kein Glied in der ganzen Schöpfung Gottes für sich allein steht, sondern jedes irgend eine Beziehung zu den übrigen hat.

2. Wir verstehen unter **Engel** diejenigen vernünftigen Geschöpfe, welche ebenso wie wir mit freiem Willen und mit Vernunft, d. h. mit der Fähigkeit Gott zu erkennen, begabt sind, sich aber dadurch von uns unterscheiden, daß sie keinen Körper haben, was wir dadurch ausdrücken, daß sie pure Geister sind. Dieses gehört jedoch unter die Frage nach der Beschaffenheit der Engel. Hier, wo es sich um das Dasein der Engel handelt, ist nachzuweisen, daß außer dem Menschen noch andere vernünftige Wesen sind, die wir Engel nennen. Diese Glaubenslehre, daß es Engel gibt, spricht die Kirche im Symbolum Nicänum mit den Worten aus: „Gott sei der Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren (visibilium omnium et invisibilium).“ Denn was Anders kann unter dem Unsichtbaren verstanden werden, als die puren Geister? Ferner sagt das vierte Concil vom Lateran in der vorher (§. 70. 1.) angeführten Stelle, „Gott habe die geistige und die körperliche Creatur, nämlich die Engel und die Welt erschaffen und den Menschen aus Geist und Körper.“ Das Dasein der Engel hat die Kirche immer geglaubt und gelehrt. Mit den Sadducäern, welche nach Apostg. 23, 8 vergl. mit Matth. 22, 23 das Dasein der Engel läugneten, stimmen die Socinianer und die Rationalisten unsrer Zeit zusammen. Ihnen zufolge sollen die Engel bloße Personificationen sein; Christus und die Apostel hätten sich den Vorstellungen des jüdischen Volkes bloß anbequemt. Aber das Dasein der Engel wird auch in den ältesten Büchern der h. Schrift so nachdrücklich bezeugt, daß man entweder dasselbe annehmen oder jene heiligen Bücher geradezu verwerfen muß. Gen. 16, 7 flg. ermahnt ein Engel die Agar, zu ihrer Herrinn, der Sarai, zurückzukehren. Gen. 19. kommen zwei Engel nach Sodoma, zerstören die Stadt und befreien den Lot. Auch geschieht der Engel an vielen andern Stellen des Pentateuch und der übrigen alttestamentlichen Bücher Erwähnung, sowohl der historischen als auch der prophetischen. Vergl. Gen. 28, 12; 31, 11; 32, 1; 2. Kön. 24, 17; Isaias Cap. 6; Daniel in mehreren Stellen; Buch Job in den ersten Capiteln; Buch Tobias und viele andere Stellen des alten Testaments, welche man in den Bibelconcordanzen unter den entsprechenden Worten leicht auffinden kann. Im neuen Testamente redet Christus von den Engeln als wirklich bestehenden und persönlichen Wesen, so daß einerseits wegen der Absicht des Herrn uns die göttliche Lehre zu verkündigen, anderseits wegen seiner Allwahrhaftigkeit als göttlicher Person eine Anbequemung an eine in den Volksglauben übergegangene dichterische Vorstellung oder an ein jüdisches Philosophumenon oder Theologumenon nicht angenommen werden darf. Vergl. Matth. 13, 24 flg., wo durch die Schnitter die Engel bezeichnet werden sollen; Matth. 16, 27: „Der Sohn des Menschen wird am Ende der Welt mit seinen Engeln kommen und Jedem nach seinen Werken vergelten“; 22, 30; 24, 31. 36; Luc. 12, 8. Mit derselben Bestimmtheit lehren die Apostel das Dasein der Engel. So reden die Evangelisten im historischen Berichte von Engelserscheinungen: Matth. 1, 20; 2, 13. 19; 4, 2; 28, 2; Luc. 1, 13 flg. 26 flg.; 2, 9 flg. 22, 43; Johannes 20, 12; Apostgesch. 12, 7 flg. Ebenso haben die Väter, Lehrer und Schriftsteller der Kirche zu allen Zeiten das Dasein der Engel gelehrt. Dunkle Spuren von dem Glauben an das Dasein der Engel auch bei den Heiden führt Perrone an, **Tractatus de Deo Creatore, Pars Prima, cap. I.** Der Name **Engel**, ἄγγελος, die wörtliche Uebersetzung des hebräischen מַלְאָךְ, ist eine Bezeichnung des

Dienstes der guten Engel, aber für alle, auch die bösen angewandt: vergl. Matth. 25, 41: Den Teufel und seinen Engeln ist das ewige Feuer bereitet. Sonst werden sie auch אֱלֹהִים genannt. Die Erschaffung der Engel ist in dem ersten Verse der h. Schrift: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde"; wahrscheinlich einbegriffen, nämlich unter dem Worte Himmel, wie Origenes will, Hom. II. in Gen., oder nach dem h. Augustin lib. imperf. de Genesi ad litt. cap. 11, nro. 21 unter dem Worte lux. Wenn man nicht annehmen will, daß die Erschaffung der Engel in dem ersten Verse der h. Schrift ausgedrückt ist: so wird man wohl die Meinung des h. Basilius und Anderer theilen müssen, daß Moyses die Erschaffung der Engel ganz übergangen habe. Auch Perrone ist dieser Ansicht. Gewisses wird sich darüber wohl nichts ausmachen lassen. Jedoch sind die Engel sicher vor der Erschaffung des Menschen von Gott erschaffen worden, und haben sich auch vor derselben hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Gott auf ewig entschieden. Denn wir werden weiter unten sehen, daß das Böse durch Anschluß an die gefallenen Engel ins menschliche Geschlecht gekommen ist, nachdem jene es selbstthätig erfunden hatten. Aber es ist Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß die Engel nicht von Ewigkeit her von Gott hervorgebracht, oder Ausflüsse seines Wesens sind, sondern daß sie von Gott erschaffen wurden. Denn nach der Lehre der katholischen Kirche sind allein die drei göttlichen Personen von Ewigkeit. Alles Andere ist aus Nichts erschaffen, d. h. alle Creaturen sind vom Nichtsein zum Sein übergegangen. Zwar sind die Engel und die Seelen der Menschen ebendadurch, daß sie eine Natur haben, durch welche sie für die Wahrheit empfänglich sind, auch unvergänglich. Denn der Gedanke oder die Idee an sich ist ewig und darum auch die vernünftige Creatur, welche ihn in sich aufnehmen kann, unsterblich. Aber diese Natur haben die Engel und die Seelen der Menschen nicht von Ewigkeit her gehabt, sondern sie ist ihnen gegeben, als Gott wollte. Dagegen nahmen Cerinthus, Carpocrates, Saturnin und andere Gnostiker, ebenso auch Manes, nach dem h. Augustin contra Faustum XV, 5, die Engel für Ausflüsse des göttlichen Wesens.

3. Es sind verschiedene Meinungen darüber, wie schon eben angedeutet ward, wann die Engel erschaffen. Einige wollen vor der körperlichen Welt, Andere nach derselben. Am wahrscheinlichsten zugleich mit der körperlichen Welt, und darum vor der Erschaffung des Menschen, wie wir vorher andeuteten. Diese Ansicht war bei den Theologen des Mittelalters die herrschende. Denn die Engel bilden einen Theil des Universums. Die Werke Gottes aber sind vollkommen und daher ist nicht gedenkbar, daß Gott nur einen Theil von dem andern gesondert sollte erschaffen haben. Nach der Ansicht des h. Thomas I, quaest. 61, art. 4. sind die Engel in dem obersten Himmel (coelum empyreum id est igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur) erschaffen, d. h. in dem Aufenthalte, welchen Gott allen Prädestinirten bestimmt hat. Diese Ansicht sucht der heil. Thomas durch folgende Argumentation zu begründen. Die Engel und die körperliche Welt bilden das Universum, welches nur ein einziges ist, indem sie die beiden Gegensätze aller von Gott erschaffenen Dinge ausmachen, welchen Gedanken der h. Augustin ausdrückt: Duo fecisti, Domine, unum prope Te: alterum prope nihil. Daher sind die rein-geistigen Naturen so erschaffen, daß sie zur materiellen Welt eine Beziehung haben, indem sie dieselbe ganz beherrschen sollen; und ist diese Beziehung zwischen

den Engeln und der körperlichen Welt eine durchaus wesentliche. Darum war es geziemend, daß die Engel in dem obersten Körper erschaffen wurden, um von diesem aus die Herrschaft über die ganze materielle Welt zu führen, mag derselbe coelum empyreum oder wie immer genannt werden. Die Engel sind nämlich in einem Körper erschaffen, nicht als wenn sie nach ihrem Sein oder Werden von dem Körper abhängig wären, sondern sie sind in dem Sinne in einem bestimmten Orte erschaffen, weil sie als endliche Geister mit der körperlichen Welt in Verbindung stehen und einen bestimmten Ort durch ihre Kraft begreifen. Denn weil die Engel nicht allgegenwärtig sind, so sind sie selbstredend irgendwo, und können nur als umgränzt gedacht werden. Es steht demnach fest, daß Engel von Gott erschaffen sind, d. h. daß es außer dem Menschen noch andere mit Vernunft und Freiheit begabte Wesen gibt, deren Beschaffenheit wir nun untersuchen wollen

## §. 74. Beschaffenheit der Engel. Die natürliche Beschaffenheit der Engel.

1. Wenn wir die Beschaffenheit der Engel nach der Lehre unsrer Kirche darlegen wollen: so haben wir zuvor zu beachten, daß Gott sie zu dem nämlichen übernatürlichen Endzwecke, zu welchem auch das menschliche Geschlecht, erschaffen hat. Sie sollten Gott selbst von Angesicht zu Angesicht schauen und dadurch ewig glückselig sein. Denn wegen dieses übernatürlichen Endzweckes muß bei den Engeln ebensowie beim Menschen die Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Kräften gemacht werden. Die natürlichen Kräfte der Engel sowohl als der Menschen müssen aber deßhalb um so sorgfältiger dargelegt werden, weil sie auch nach dem Falle unversehrt geblieben sind. Denn kein Geschöpf vermag durch irgend eine That eine ihm wesentliche Kraft zu vernichten.*) Als natürliche Kräfte der Engel sind zu bezeichnen: 1. daß die Engel rein-geistige Wesen sind; d. h. weder ihre natürliche noch auch ihre übernatürliche Entwicklung ist durch einen körperlichen Organismus bedingt, so daß dieser mit zu ihrem Wesen gehörte. 2. Die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit der Engel. 3. Die Erkenntniß der Engel. 4. Der Wille der Engel. Diese natürlichen Kräfte der Engel bildeten die Grundlage für die übernatürlichen Kräfte. Die übernatürlichen Kräfte waren die heiligmachende Gnade, vermittelst welcher sie sich für Gott entscheiden und dann zur ewigen Glückseligkeit gelangen sollten. Die meisten aus den Engeln sind dieser göttlichen Bestimmung nachgekommen; andere nicht. Demnach ist hinsichtlich der Beschaffenheit der Engel dieses Dreifache festzuhalten: Die natürliche Beschaffenheit, welche in allen Engeln ebendieselbe ist; die übernatürliche Beschaffenheit, welche alle Engel vor ihrer Selbstbestimmung gehabt haben; die Beschaffenheit der Engel in Folge ihrer Willensentscheidung. Dieses ist nun im Einzelnen näher darzulegen.

2. Daß die Engel reine Geister seien, d. h. gar keinen Körper haben, ist zwar noch nicht **dogma declaratum**, aber doch **fidei proximum**, so daß dieses jetzt kaum mehr geläugnet werden zu können scheint, ohne dem

*) Diesen echt katholischen Satz kann man sich nicht tief genug einprägen. Der h. Thomas drückt I. P., quaest. 98, art. 2 ebendasselbe so aus: Ea, quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum. Nur wenn man diesen Satz festhält, kann man den Begriff des Uebernatürlichen und darum der Gnade festhalten; und weil Luther diesen Satz nicht annahm, sah er die Kräfte des Urmenschen als bloß natürlich an.

Glauben zu nahe zu treten. Denn in dem Symbolum Nicänum wird ihnen Unsichtbarkeit zugeschrieben. Diese aber kommt einem körperlichen Gegenstande nicht zu. Auf dem zweiten Concil von Nicäa werden die Engel ἀσώματοι genannt und in der schon mehrfach angeführten Stelle des vierten Concils vom Lateran werden die Engel als der geschöpfliche Gegensatz der Körperwelt bezeichnet. Zwar ist die rein geistige Natur der Engel durch diese Entscheidung als Dogma noch nicht ausgesprochen. Dies bemerkt selbst der kurz nach jenem Concil lebende h. Thomas, de malo quaest. 16, art. 1, daß die Meinung, welche die Engel als rein geistige Substanzen auffasse, nicht eine solche sei, daß die entgegengesetzte für eine häretische gehalten werden müsse; denn das vierte Concil vom Lateran habe nicht beabsichtigt hierüber zu entscheiden, sondern hätte sich nur gegen die Anhänger des Origenes und gegen die Manichäer vorgesetzt, Gott als den Schöpfer beider Naturen, der körperlichen und geistigen, auf gleiche Weise zu bezeugen. Aber diese Ansicht ist doch so begründet, daß die Behauptung des Gegentheils höchst unbesonnen und verwegen wäre, weil die katholischen Theologen sämmtlich dieser Ansicht zugethan sind. Diese Lehre wird von der h. Schrift bezeugt, indem dieselbe die Engel Geister schlechthin nennt und sie so anführt, sowohl wenn von den guten Engeln die Rede ist, Hebr. 1, 14; Apokal. 1, 4 als auch von den bösen, da in den Evangelien die Teufel als unreine Geister insgemein bezeichnet werden. Das Wort Geist bezeichnet in der heil. Schrift eine einfache und körperlose Substanz, indem diese Bezeichnung von Gott Joh. 4, 24 und von der menschlichen Seele Christi 1. Cor. 2, 11 gebraucht wird. (Vergl. §. 21. 4.) So nennt die heil. Schrift die Engel Geister (Luc. 10, 20; Ephes. 4, 12; Hebr. 1, 14; Apokal. 1, 4. Auch erwähnt die h. Schrift nirgends des Leibes oder der Seele der Engel, wogegen dieses hinsichtlich der Menschen so häufig geschieht und bezeichnet Luc. 24, 39 den Geist als ein Wesen, welches nicht Fleisch noch Bein hat. Alle Väter stimmen zwar darin überein, daß die Engel keinen Leib haben wie die Menschen, indessen manche kirchliche Schriftsteller, wie Justinus, Athenagoras, Tertullian schreiben ihnen doch eine wahre, wenn auch höhere Leiblichkeit zu als die menschliche. Die alexandrinische Schule hatte ohnehin die Vorstellung, daß allein Gott im eigentlichen Sinne ohne alle Körperlichkeit sei. Die Schriftsteller, welche die Körperlichkeit der Engel lehren, sind gewöhnlich der Ansicht, daß der Körper der Engel ein ätherischer sei. So meinte Methodius nach dem Berichte des Photius, die Engel hätten einen aus Aether und Feuer bestehenden Leib. Aehnlicher Ansicht war auch der h. Basilius, obgleich er anderseits auch sehr häufig die Engel als körperlose Naturen bezeichnet. Auf dem siebenten allgemeinen Concil, dem zweiten von Nicäa wurde zwar die Leiblosigkeit der Engel ausgesprochen, indem sie in der vierten Sitzung ἀσώματοι genannt werden, indeß doch ein Dialog des Bischofs Johannes von Thessalonike vorgelesen und den Akten beigefügt, in welchem die Lehre ausgeführt war, daß nur Gott durchaus unleiblich und unörtlich sei, dagegen alle erschaffenen Dinge, selbst die Engel, von einem bestimmten Orte umschlossen werden, und daß die Engel zwar keinen aus den vier Elementen bestehenden, grobsinnlichen Körper haben, aber doch eine uns unsichtbare Leiblichkeit besitzen. Uebrigens folgt daraus noch keineswegs die Ansicht dieses Concils selbst, daß die Engel irgend einen Körper hätten; denn sonst würde es ja sich selbst widersprechen, weil es in der vierten Sitzung die Engel ἀσώματοι nennt. Jenes Concil war gegen die Ikonoklasten versammelt und hatte sich als Gegenstand seiner Un-

tersuchung nicht die Natur der Engel gestellt, ob nämlich diese einen Körper hätten, oder aber rein geistiger Natur seien, sondern vielmehr die Frage, ob die Bilder der Heiligen und der Engel mit Recht in den Kirchen geduldet würden. Der Bischof Johannes von Thessalonike hatte in jener Schrift allerdings durchgeführt, daß die Engel einen Körper hätten. Daraus zog Tarasius, Patriarch von Constantinopel, die Folgerung, daß sie auch in körperlicher Gestalt gemahlt werden dürften, da sie auch in dieser erschienen seien. Dieses hat das Concil ausdrücklich bestätigt. Auch in der abendländischen Kirche fehlte es nicht an Vertretern der Ansicht, daß den Engeln eine Art von Leiblichkeit zukomme. Wenn man alle Stellen, in welchen sich der h. Augustin über die Engel ausspricht, zusammennimmt: so hat er die rein-geistige Natur der Engel offenbar gelehrt. Aber der h. Bernard in seiner 5. Rede über das Hohe Lied (Edit. Antverp. 1616, Seite 571, H) drückt sich unbestimmt darüber aus: **Caeterum angelica corpora utrumnam ipsis spiritibus naturalia sint, sicut hominibus sua, et sint animalia, sicut homines, immortalia tamen, quod nondum sunt homines, porro ipsa corpora mutent et versent in forma, qua volunt, quando apparere volunt, densantes et solidantes ea, quantum volunt, cum tamen in sui veritate prae subtilitate naturae atque substantiae suae impalpabilia sint et nostris omnino inattingibilia visibus, an vero simplici spirituali substantia subsistentes, corpora, cum opus est, sumant, rursumque expleto opere ponant, in eandem, de qua sumpta sunt, materiam dissolvenda, nolo ut a me requiratis. Videntur Patres de huiusmodi diversa sensisse, nec mihi perspicuum est, unde alterutrum doceam.** So scheint er auch de consid. V, 4 zu der Meinung hinzuneigen, daß die heiligen Engel, folglich die Engel überhaupt nicht ohne Körper seien. Aber nach den Zeiten des vierten Concils vom Lateran wurde die Meinung, daß die Engel rein-geistiger Natur seien, immer mehr die allgemeine und von den Scholastikern ausschließlich vertheidigt. Der h. Thomas sucht diese Meinung **P. I, quaest. 50, art. 1** und **q. 51, art. 1** so zu begründen: Gott beabsichtige in allen Geschöpfen das Gute. Dieses besteht aber in der Aehnlichkeit mit ihm, weil Gott das einzige Gut ist und er darum auch nur nach der Aehnlichkeit mit sich die Geschöpfe ins Dasein setzen konnte. Das Universum als Ganzes betrachtet sollte eine vollkommene Aehnlichkeit mit Gott haben. Aber diese hätte es nicht, wofern nicht auch einige Geschöpfe rein-geistiger Natur wären. Indeß die rein geistige Natur der Engel schließt nicht aus, daß sie in ihrem Dasein und Wirken durch einen bestimmten Raum bedingt sind, wie das auch die Scholastiker insgemein lehrten. Der h. Thomas beweist **I, quaest. 52, art. 3**, mehrere Engel könnten nicht an einem Orte sein, nicht, weil sie in demselben nicht zu sein vermöchten, sondern weil sie in demselben nicht zu wirken vermöchten, indem Ein Engel durch seine Thätigkeit einen bestimmten Ort umfasse. Darüber handelt schon Tertullian **Apologeticus cap. 22 (Edit. Paris. 1844, tom I,** Seite 404 flg.) Zuerst sagt er, schon die heidnischen Philosophen hätten an das Dasein guter und böser Geister geglaubt; dann: **Sed quomodo de angelis quibusdam sua sponte corruptis corruptior gens daemonum evaserit damnata a Deo cum generis auctoribus et cum eo quem diximus principe, apud Litteras sanctas ordine cognoscitur. Nunc de operatione eorum satis erit cognoscere. Operatio eorum est hominis eversio: sic malitia spiritalis a primordio auspicata est in hominis exitium.**

Itaque corporibus quidem et valetudines infligunt et aliquos casus acerbos, animae vero repentinos et extraordinarios per vim excessus. Suppetit illis ad utramque substantiam hominis adeundam mira subtilitas et tenuitas sua. Multum spiritualibus viribus licet, ut invisibiles et insensibiles in effectu potius quam in actu suo appareant: si poma, si fruges nescio quod aurae latens vitium in flore praecipitat, in germine exanimat, in pubertate convulnerat, ac si caeca ratione tentatus aër pestilentes haustus suos offundit: eâdem igitur obscuritate contagionis aspiratio daemonum et angelorum mentis quoque corruptelas agit furoribus et amentiis foedis aut saevis libidinibus cum erroribus variis, quorum iste potissimus, quo deos istos captis et circumscriptis hominum mentibus commendat, ut et sibi pabula propria nidoris et sanguinis procuret simulacris et imaginibus oblata, et quae illis accuratior pascua est, hominem a cogitatu verae divinitatis avertant, praestigiis falsae divinationis. Quas et ipsas quomodo operentur, expediam. Omnis spiritus ales est; hoc angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt: totus orbis illis locus unus est: quid ubique geratur tam facile sciunt, quam enuntiant. Velocitas divinitas creditur, quia substantia ignoratur. Aber der h. Thomas hat dieses genauer bestimmt, indem er P. I, quaest. 53, art. 2 und 3 lehrt, daß die Bewegung der Engel von einem Orte zum andern eine stetige ist, nicht aber mit Ueberspringung des Zwischenraumes geschehe. Den Vätern, welche den Engeln irgend eine Leiblichkeit zuschrieben, scheint es hauptsächlich darauf angekommen zu sein, daß die Engel keinen derartigen Körper hätten, wie die Menschen, jedoch, als endliche Wesen, in einem bestimmten Raume sich befänden, und insofern, als ihr Dasein durch den Raum bedingt sei, auch einen Körper hätten. Denn außer und über allem Orte ist nur der Eine, Unendliche Geist. Zwar vermögen wir uns von einem rein-geistigen Dasein keine Vorstellung zu bilden, ebensowenig als wir uns einen Punkt ohne alle Ausdehnung vorstellen können; weßhalb vielleicht Leibnitz dazu gekommen ist den Engel als einfach denkende Substanz zu erklären, welche durchaus richtige Definition nach einer Thätigkeit des Engels uns doch eine gewisse Vorstellung über ihn gibt. Denn weil der Körper mit zum Wesen des Menschen gehört, deßhalb ist alle Entwicklung des Menschen durch den Körper bedingt; und darum ist es uns in diesem Leben nicht möglich ohne sinnliche Vorstellungen zu denken. Daher sind wir auch durchaus nicht im Stande Gott und die Engel, wie sie an sich sind, aufzufassen, sondern nur in der Weise vermögen wir dieses, wie wir Gegenstände auffassen, welche aus Materie und Form zusammengesetzt sind. Wenngleich wir nun aber in den Engeln, als rein-geistigen Wesen, eine solche Zusammensetzung, aus Materie und Form, nicht annehmen dürfen: so ist dennoch in ihnen eine Zusammensetzung anzunehmen aus dem Sein selbst, d. h. aus dem Grunde ihres Seins und aus der Beschaffenheit; oder aus dem quo est und quod est. In dem Engel ist zu unterscheiden, daß er durch den Willen Gottes ist oder das Sein von Gott hat, und daß er ein so bestimmtes Sein hat. Diese Zusammensetzung in dem Engel deutet der h. Thomas I, quaest. 7, art. 2. so an: Si autem sint aliquae formae creatae non receptae in materia sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur, erunt quidem infinitae secundum quid, in quantum huiusmodi formae non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam.

Sed quia forma creata sic subsistens habet esse et non est suum esse, necesse est, quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad terminatam naturam. Und quaest. 12, art. 4: Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et huiusmodi sunt substantiae incorporeae, quas angelos dicimus. In Gott allein ist das quo est und quod est auch Dasselbe, weil das Sein Gottes und die Wesenheit Gottes Dasselbe ist. Demnach muß die Ansicht, daß die Engel pure Geister sind, durchaus festgehalten werden. Schwer ist es für uns freilich, den Unterschied zwischen Gott und dem Engel festzuhalten. Wir können nur sagen: Gott ist der unerschaffene, der unendliche Geist; der Engel der erschaffene, endliche.

3. Weil die Engel ihrer Natur nach unsichtbar sind, deßhalb nehmen sie, um mit den Menschen in den von Gott gewollten Verkehr treten zu können, Körper an. Daher geschieht in der h. Schrift der Engelserscheinungen häufige Erwähnung. Zweck derselben war die Hindeutung auf die Gemeinschaft im Geiste, welche wir mit ihnen im Himmel erwarten, und, wofern sie im alten Testamente statt fanden, auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Nach der gewöhnlichen Meinung der Väter bilden die Engel diese Körper aus der Luft. Im Leben der Altväter (ich benutze die Ausgabe des berühmten Jesuiten Heribert Rosweyd, Antwerpen 1628) geschieht mehrmals Erwähnung, daß den heiligen Vätern in der Wüste die bösen Geister in sichtbarer Gestalt erschienen seien und nach der Versuchung die ganze Erscheinung sich in Nichts aufgelöst habe. Aber die Verrichtungen eines lebenden animalischen Körpers übten sie in diesen angenommenen Körpern nur zum Scheine aus. Wenn daher von dem Essen oder von sonstigen körperlichen Verrichtungen der Engel die Rede ist, so sind diese Ausdrücke nur von dem äußern Scheine entnommen.

4. Als rein-geistige Wesen sind die Engel ihrer Natur nach auch unsterblich und unvergänglich. Denn nach ihrer natürlichen Beschaffenheit ist nichts in ihnen, was an sich der Vergänglichkeit fähig wäre. Wenngleich mit Recht gesagt wird, daß alle erschaffenen Dinge von Gott erhalten werden müssen, so heißt das doch in Beziehung auf die Engel nur, daß ihr Sein, wie das Sein aller Dinge von Gott abhängig ist. Wir behaupten hier die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit der Engel in dem nämlichen Sinne als ihnen von Natur aus zukommend, in welchem wir diese Eigenschaften von der menschlichen Seele aussagen. Manche kirchliche Schriftsteller scheinen sich dahin auszusprechen, daß sie die Unsterblichkeit der Engel als Gnade ansehen. Aber dann haben sie unter Unsterblichkeit die Befestigung der guten Engel in der Gnade, überhaupt das Leben derselben in der Gnade und ewigen Seligkeit verstehen wollen; oder sie haben Gott als allein seinem Wesen nach unsterblich darstellen wollen; oder die den Engeln von Gott anerschaffene Unsterblichkeit in dem Sinne als Gnade angesehen, in welchem die ganze Schöpfung eine Gnade ist.

5. Die Engel sind vernünftige Geschöpfe, wie wir; d. h. sie haben die Fähigkeit Gott (nach gegebener Offenbarung Gottes) zu erkennen, in welcher Fähigkeit ja allein die Vernunft besteht. Hinsichtlich der Erkenntniß der Engel ist zu behandeln: a) die Erkenntnißkraft der Engel an und für sich; b) das Mittel ihrer Erkenntniß; c) der Gegenstand ihrer Erkenntniß; d) die Art und Weise ihrer Erkenntniß. a) Daß die Engel Erkenntniß haben, folgt schon aus ihrer rein-geistigen Natur. Und zwar müssen sie wegen die-

ser eine vorzüglichere Erkenntniß haben als der Mensch. Aber das Erkennen der Engel macht nicht ihr Wesen aus. Denn bei keinem einzigen Geschöpfe ist dessen Handlung, sei diese welche immer, dessen Wesenheit. Ebenso ist das Erkennen der Engel auch nicht ihr Sein; noch auch macht ihre Erkenntnißkraft (potentia intellectiva) ihr Wesen aus. Weil die Engel ohne jeglichen Körper sind, so kann in ihnen nur durch den intellectus, nicht aber durch Phantasie, Gedächtniß, sinnliche Anschauung eine Erkenntniß statt finden, indem diese Kräfte und ihre Thätigkeiten uns Menschen nur als sinnlich-geistigen Wesen zukommen. Andere Meinungen sind von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Engel einen Körper haben; oder sagen im Grunde Dasselbe aus, nur in unbestimmten Ausdrücken; z. B. wenn es in den unter dem Namen des h. Dionysius des Areopagiten ausgegebenen Schriften heißt, in den Dämonen sei eine phantasia proterva, so sagt er das deßhalb, weil die Dämonen eine falsche Auffassung von dem wahren Guten haben, und weil bei uns Menschen die Täuschungen meistens durch die Phantasie statt finden. b) Der Engel erkennt nicht Alles, was er erkennt, durch seine Wesenheit; dieses kommt nur Gott zu. Vielmehr muß die Erkenntnißkraft des Engels ebensowie die unsere durch Begriffe zur wirklichen Erkenntniß der Gegenstände erhoben werden. Nach der Lehre des h. Thomas P. I, quaest. 55, art. 2 sind die Begriffe, durch welche die Engel erkennen, nicht von den Gegenständen entnommen, sondern ihnen natürlich, d. h. sind ihnen von Gott bei ihrer Erschaffung eingepflanzt. Der h. Thomas schreibt dort sehr deutlich: Suam perfectionem intelligibilem consequuntur angeli per intelligibilem effluxum, quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt. Denn als Geister mußten die Engel Erkenntniß haben; und weil der Geist naturgemäß die Materie beherrscht, deßhalb mußten den Engeln bei ihrer Erschaffung die Ideen des Universums und durch diese die Erkenntniß der Welt mitgetheilt werden. So lehrt auch der h. Augustin in der Stelle de Genesi ad Litt. II, 8, welche wir §. 71. 3 anführten: nämlich die Idee ihrer selbst hätten die Engel bei ihrer Erschaffung erhalten, und auch die Idee aller materiellen Dinge, und hätten diese dann auch in ihrem eigenen Sein erkannt. Freilich will die neuere und neueste Philosophie ganz anders. Sie läßt den Menschen durch eigene Kraft dazu kommen, daß er sich selbst erkennt und sich als geistige Substanz von der Außenwelt unterscheidet. Konnte das nach ihrer Lehre der Mensch aus eigener Kraft, dann muß sie es um so viel mehr vom Engel annehmen. Aus der Selbsterkenntniß läßt sie dann den Menschen auch aus eigener Kraft zur Gotteserkenntniß übergehen; und freilich dieser Schritt ist leicht. Aber: Deus est primus motor omnium rerum creatarum ist Grundaxiom des Katholicismus; und nach der h. Schrift hilft Gott dem Menschen zur Selbsterkenntniß, indem er das erste Wort in ihn hineinspricht und ihm sagt, was er zu thun und zu lassen habe. c) Die Gegenstände der Erkenntniß der Engel sind sowohl immaterielle als materielle. Die Engel erkennen sich selbst; der eine Engel erkennt den andern als ein Wesen seines Gleichen. Auch können sie über Gott durch ihre natürlichen Kräfte einige Erkenntniß haben. Ebenso erkennen sie auch materielle Gegenstände; denn wenn schon der Mensch dieselben erkennt, dann um so mehr der Engel. Insofern das Zukünftige aus seinen Ursachen erschlossen werden kann, vermögen auch die Menschen und die Engel Dasselbe zu erkennen, jedoch die Engel viel vollkommener als die Menschen, weil ihre Erkenntniß eine umfassendere und tiefere ist. Insofern aber das Zukünftige in der Gegenwart nicht begründet liegt, vermag nur Gott

dasselbe zu erkennen, weil Gott der Ewige ist und alle Zeit umfasset. Auch können die Engel ebenso wie die Menschen die Gedanken und Neigungen des menschlichen Herzens insofern erkennen, als dieselben sich durch irgend welche körperliche Bewegungen offenbaren. Insofern aber diese Gedanken in der menschlichen Erkenntniß sind und die Neigungen im Willen, können sie nicht von den Engeln erkannt werden, sondern nur von Gott. Die Geheimnisse der Gnade vermögen die Engel nicht durch ihre natürliche Erkenntniß zu erkennen, sondern nur durch göttliche Erleuchtung, d. h. insofern sie selbst die ewige Seligkeit haben; denn die Geheimnisse der Gnade hangen allein von Gott ab; die bösen Engel wissen gar nichts davon. Der h. Augustin hat de Genesi ad Litt. IV, 22, nro. 39 (tom. III, pag. 311) und de Civitate Dei XI, 7 (tom. VII. pag. 322) die Erkenntniß der Engel ihrem Gegenstande nach als cognitio matutina et vespertina bezeichnet. Unter der cognitio matutina versteht er diejenige Kenntniß, welche die Engel von den zu erschaffenden Gegenständen durch die Anschauung des göttlichen Wortes hatten. Denn in Gott waren von Ewigkeit her die Ideen aller Dinge, welche erschaffen werden sollten. Unter der cognitio vespertina versteht er die Erkenntniß der Dinge, insofern dieselben an und für sich sind. Man vergleiche die letzte aus Augustin angeführte Stelle: Scientia creaturae in comparatione scientiae Creatoris quodammodo vesperascit: itemque lucescit et mane fit, cum et ipsa refertur ad laudem dilectionemque Creatoris: nec in noctem vergitur, ubi non Creator creaturae dilectione relinquitur. Denique Scriptura cum illos dies dinumeraret ex ordine, nusquam interposuit vocabulum noctis. Non enim ait alicubi: Facta est nox, sed: Facta est vespera, et factum est mane dies unus. Ita dies secundus et caeteri. Cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam cum in Dei Sapientia cognoscitur, velut in arte qua facta est. Ideo vespera congruentius quam nox dici potest: quae tamen, ut dixi, cum ad laudandum et amandum refertur Creatorem, recurrit in mane. Et hoc cum facit in cognitione sui ipsius, dies unus est: cum in cognitione firmamenti, quod inter aquas inferiores et superiores coelum appellatum est, dies secundus: cum in cognitione terrae et maris omniumque gignentium, quae radicibus continuata sunt terrae, dies tertius: cum in cognitione luminarium maioris et minoris omniumque siderum, dies quartus: cum in cognitione omnium ex aquis animalium natatilium atque volatilium, dies quintus: cum in cognitione omnium animalium terrenorum atque ipsius hominis, dies sextus. *) Der heil. Thomas

*) Wer bei dieser Stelle an eine allegorische Erklärung des 1. Cap. der Gen. denken wollte, würde sehr im Irrthum sein, weil auch in der Schrift de Genesi ad Litteram, besonders im 1. und 4. Buche diese Darstellung oft vorkommt. Vielmehr will Augustin nur sagen: Die heiligen Engel erkannten in der ewigen Seligkeit alle noch zukünftigen materiellen Dinge durch die Erkenntniß des Schöpfers selbst; auch erkannten sie dieselben; als sie in der Wirklichkeit gebildet wurden; und lobten Gott deßhalb. Vergl. Job 38, 7. Offenbar geschah dieses successive, jenachdem die einzelnen Gegenstände, welche das Sein in der Materie haben, und zuletzt der Mensch, gebildet wurden. Freilich ist die Erkenntniß der zu schaffenden Dinge durch die Anschauung Gottes für die heiligen Engel, wie die Gnade überhaupt, übernatürlich und ihnen nur erst nach bestandener Gehorsamsprobe gegeben. Indessen alle Engel

drückt sich P. I, quaest. 58, art. 6. mit diesen Worten treffend darüber aus: Sicut in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus: ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina: et haec est, secundum quod res sunt in Verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatae, secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit a Verbo, sicut a quodam primordiali principio: et hic effluxus terminatur ad esse rerum, quod in propria natura habent. Dann beweist er art. 7, daß die cognitio matutina vollkommener sei, als die vespertina. d) Die Erkenntnißkraft der Engel kann insofern als ruhend oder zuständlich in ihnen gedacht werden, daß Gott ihnen eine höhere Erleuchtung geben kann, als sie für den Augenblick besitzen, und auch insofern, als sie den Inhalt ihrer natürlichen Erkenntniß nicht fortwährend betrachten, sondern derselbe zuständlich in ihnen ist. Aber die Erkenntniß, durch welche sie das Wort Gottes anschauen, ist eine ewig wirkliche in ihnen. Der Engel kann viele Gegenstände auf einmal erkennen, weil er der Vermittlung durch die Sinne nicht bedarf. Aus demselben Grunde findet auch das Erkennen der Engel nicht durch Uebergang vom Einen zum Andern (per discursum) noch auch durch Theilung statt. Dadurch unterscheidet sich die Art und Weise, auf welche wir Menschen erkennen, wesentlich von der Art und Weise, auf welche die Engel erkennen. Weil das Erkennen des Menschen von sinnlichen Wahrnehmungen ausgeht (phantasmata), diese aber nur eine nach der andern statt finden können, und ferner weil der Mensch die verschiedenen Seiten und Gesichtspunkte, von welchen aus ein Gegenstand erkannt und beurtheilt werden will, nur den einen nach dem andern in Betracht ziehen kann: deßhalb vermag der Mensch nur im allmähligen Fortschritte die Wahrheit zu erkennen, gewinnt immer neue Ansichten sogar über den innern Zusammenhang der Glaubenswahrheiten und ist eigentlich erst dann, wenn ihm alle Gründe für irgend eine Wahrheit klar geworden sind, fähig einen Entschluß zu fassen. Je schneller und leichter der Mensch erkennt, um so größer ist sein Scharfblick. Daher finden talentvolle Menschen an einem Gegenstande sogleich verschiedene Seiten und Gesichtspunkte auf, wo weniger begabte Geister nichts sehen. Dagegen überschaut der Engel die Wahrheit in einem einzigen Augenblicke. Darum ist es die Bestimmung der Engel die in schwankender Erscheinung schwebenden materiellen Dinge durch dauernde Gedanken zu befestigen. Ueber diesen wesentlichen Unterschied zwischen dem Menschen und zwischen dem Engel handelt sehr gut der h. Thomas 2. 2. quaest. 180, art. 3, wo er über die verschiedenen Acte in der Betrachtung handelt: Haec differentia est inter hominem et angelum, quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem ex quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet, in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem: habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem, quorum quidam pertinent ad acceptionem principio-

---

haben die Ideen der Dinge, die das Sein in der Materie haben, schon durch ihre rein-geistige Natur, wie wir unter b) sagten. Diese Ideen der Dinge, wie alle Engel sie von Natur haben, und wie wir sie uns zuerst durch Anregung von Außen bilden, sind ja nicht zu verwechseln mit den Ideen der Dinge in dem Worte Gottes.

rum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis, alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem eius, cuius cognitio inquiritur, ultimus autem contemplativus actus est ipsa contemplatio veritatis. Und ebendort art. 6, ad 2: Homo convenit in intellectu cum angelis in genere, sed vis intellectiva est multo altior in angelo, quam in homine .... Intellectus angeli .... non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum, neque intelligit veritatem intelligibilium discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animae accipit a sensibilibus rebus intelligibilem veritatem et cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Darum ist auch der Mensch in seinen Entschlüssen veränderlich, aber nicht der Engel.

6. Die Engel haben einen freien Willen. Aber der Wille der Engel ist nicht Ebendasselbe, was ihre Erkenntnißkraft ist. Dies kommt nur Gott allein zu, weil Gott das einzige Gut ist und darum nichts Anderes erkennen kann, als sich selbst und auch nichts Anderes wollen kann, als sich selbst. Die freie Bewegung des Willens muß in den Engeln viel größer sein, als im Menschen. Denn weil die Engel rein-geistiger Natur sind, so ist in ihnen auch keine Aufregung über sinnlich Unangenehmes und widerstrebende Hindernisse, noch auch das Verlangen nach sinnlichen Gütern. Vielmehr richtet sich in den Engeln der Wille gänzlich und allein nach ihrer Erkenntniß. Denn dieses Verhältniß zwischen Erkennen und Wollen findet als natürliches in allen vernünftigen Wesen statt, und ist im erschaffenen Geiste deßhalb ein nothwendiges, weil der Wille desselben, an sich betrachtet, eine blinde Kraft ist. In dem Engel wird die Bewegung des Willens nach der Erkenntniß durch kein Widerstreben eines niedern Theiles gelähmt. Vermöge dieser Bewegung ihres Willens ist in den Engeln natürliche Liebe; denn Lieben heißt nur Wollen. Sie können ihren Willen nach eigener Bestimmung (liberum arbitrium) auf ein vorgesetztes Ziel richten; denn das fordert der Begriff des freien Willens. Die Engel lieben sich selbst, weil jedes Geschöpf sein Gutes und seine Vollkommenheit begehrt. Der eine Engel liebt den andern, insofern er mit diesem in den natürlichen Kräften übereinstimmt. Mit natürlicher Liebe liebt der Engel Gott mehr als sich selbst, insofern er Gott als den Grund alles Guten und darum auch als den Grund seines Daseins, welches die Engel vor Allem wollen, erkennt. Denn sonst wäre ja die natürliche Liebe etwas Verkehrtes und würde durch die übernatürliche Liebe nicht vollkommen gemacht, sondern aufgehoben werden. *) Aus allem, was über die natürlichen Kräfte der Engel gesagt

*) Vergl. den h. Thomas P. I. quaest. 60, art. 5, wo der h. Thomas ad 5 lehrt daß sogar die bösen Engel, wenngleich sie Gott insofern haßten, als er sie bestrafe, ihn doch, insofern er das allgemeine Gut Aller sei, (d. h. das Dasein gebe), mehr als sich selbst liebten, nämlich mit natürlicher Liebe. Die merkwürdige Stelle lautet: Cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune, omnes, qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta et secundum quod est quoddam bonum commune. Et quia in quantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus, quicunque videt eum per essentiam, impossibile est, quin diligat ipsum. Sed illi, qui non vident essentiam eius, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur: et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, in quantum est bonum commune omnium, unum quodque natura-

ist, folgt, daß sie ihren natürlichen Kräften nach über den Menschen stehen. Dieses deutet die heilige Schrift Ps. 8, 6 an: „Du hast ihn (den Menschen) nur wenig unter die Engel erniedrigt." Wenngleich einige Väter die Würde des Menschen für höher als die der Engel erklärt haben, so thaten sie dieses nur deßhalb, weil der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen hat.

7. Mit solchen Kräften ausgerüstete Wesen hat Gott nach verschiedenen Aeußerungen der heiligen Schrift in großer Menge erschaffen: vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 50, art. 3**, und in verschiedenen Abstufungen, **art. 4**. Denn wenn wir schon in der materiellen Welt und in den geistigen Kräften der Menschen die mannigfachste Abstufung erblicken: so wird Gott auch jene höheren Geschöpfe in ihrer Natur nicht ganz gleich erschaffen haben. Den Unterschied, welcher zwischen den Engeln durch den Gebrauch ihrer Freiheit entstanden ist, meinen wir hier nicht, sondern nur denjenigen, in welchem sie von Gott erschaffen sind. Ueber diesen Unterschied sind aus der heiligen Schrift folgende Stellen zu beachten: Isaias 6, 2 werden uns die Seraphim genannt, welche um den Thron Gottes gestanden hätten. Im 10. Cap. des Ezechiel werden in mehreren Versen die Gott nahestehenden Engel Cherubim genannt. Coloss. 1, 16 kommen die vier Namen: Thronen, Herrschaften, Oberherrschaften, Mächte vor. Der h. Paulus lehrt dort, daß durch den Sohn Gottes Alles erschaffen sei, was im Himmel und was auf Erden ist, das Sichtbare sowohl als das Unsichtbare: *εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι*. Unter diesen Namen mit einigen neuern Exegeten ebensoviele Grade der weltlichen Macht verstehen wollen, ist nicht nur gegen die Ansicht der Väter und ältern Schriftausleger, sondern auch durchaus unzulässig in sich, weil die verschiedenen Grade der weltlichen Macht nicht von Gott erschaffen, sondern nur von Gott angeordnet sind, d. h. durch die göttliche Vorsehung bestehen, und weil jene vier Namen ausdrücklich als Erklärung des vorhergehenden *τὰ ἀόρατα* genommen werden und gesagt wird, daß Gott sie erschaffen habe. Warum Paulus jene Geschöpfe unsichtbar nenne, begreifen wir jetzt

---

liter diligat plus Deum quam seipsum. Daraus scheint mir zu folgen, daß die bösen Engel lieber die Qual der Hölle leiden, als zu sein aufhören wollen; denn sie lieben Gott mit natürlicher Liebe, weil sie ihn als den Grund ihres Seins erkennen. Jedoch lehrt der heil. Thomas in Beziehung auf alle Verdammten, zunächst aber in Beziehung auf die verdammten Menschen (nach dem Zusammenhange) Supplem. quaest. 98, art. 3, daß sie mit vernünftigem und überlegendem Willen gar nicht zu sein wünschen können. (Damnati possunt praeeligere non esse secundum deliberativam rationem). D. h. ihr Leiden ist ein so großes, daß der Wunsch gar nicht zu sein vernünftig begründet ist. Aber nach jener Stelle wollen wenigstens die verdammten Engel lieber sein, d. h. die Qualen der Hölle tragen, als zu sein aufhören. Die natürliche Willenskraft der Engel ist größer, als die der Menschen; und darum wohl hat der h. Thomas jene Unterscheidung zwischen beiden gemacht. Demnach scheint mir Günther Unrecht zu haben, wenn er irgendwo sagt, „er sehe nicht ein, was die Tiraden gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen bedeuten sollten; man möge bedenken, daß der erschaffene Geist durch seine freie Entscheidung die höchste Vollendung erhalten habe, deren er fähig sei, und lieber verdammt sein, als zu sein aufhören wolle." Günther hat nicht beachtet, daß der Mensch durchaus nicht die Willenskraft hat, welche der Engel hat, weßhalb auch das menschliche Böse mehr ein Anschließen an das der Engel ist, denn selbstständiges Handeln; und daß jene Vollendung nur eine bloß natürliche und zudem noch eine Verwundung und Verzerrung aller natürlichen Kräfte ist.

vollkommen, da wir gesehen haben, daß Gott die Engel als rein-geistige Wesen erschaffen hat. Jene Erklärung dieser Stelle ist nur aus dem in neuester Zeit versuchten Bestreben hervorgegangen, alles Uebersinnliche aus der heiligen Schrift und dem Christenthume wegzuschaffen. Die drei letzten Namen: **Dominationes**, **Principatus**, **Potestates** und außer diesen auch **Virtutes**, δυνάμεις, finden wir Ephes. 1, 20. 21. Diese Stelle kann ebensowenig, als die aus dem Briefe an die Colosser von den verschiedenen Graden weltlicher Macht verstanden werden, zumal da diese noch dazu als im Himmel seiend dargestellt werden. Wir haben nun sieben verschiedene Namen von Engeln: **1. Seraphim. 2. Cherubim. 3. Throni. 4. Dominationes. 5. Principatus. 6. Potestates. 7. Virtutes.** Dazu kommen **8. Archangeli** (ἀρχάγγελοι). Dieser Name kommt 1. Thessal. 4, 15 vor und wird im Briefe des Judas V. 9. ausdrücklich dem Michael beigelegt. **9. Angeli.** So heißen zwar alle Engel überhaupt, aber Engel bezeichnet in der heil. Schrift oft auch eine eigene Klasse von Engeln, z. B. Röm. 8, 38: „Weder Engel, noch Mächte, noch Gewalten.“ Da **Angeli** hier neben **Principatus** und **Virtutes** aufgezählt werden, welche eine Klasse von Engeln bezeichnen, so ist offenbar, daß auch der Name **Angeli** eine Klasse von Engeln und nicht alle Engel bedeute. Daß aber diese verschiedenen Namen nicht einzelne Engel, sondern ganze Klassen von Engeln bezeichnen, zeigt überall der Plural an. Bei den Vätern finden wir dieselben Namen, aber einige lassen wohl einige von diesen Namen aus, weil eine genaue wissenschaftliche Aufzählung nicht in ihrer Absicht lag, andere haben einige mehr, welche aber nur ungenaue Fassungen der biblischen Namen für die Engel sind. So hat der h. Irenäus **adv. haeres. II, 30, nro. 6 (Edit. Massuet Paris. 1710, pag. 161)** noch die **Principia** hinzugefügt, was aber wohl eine schlechte Uebersetzung des griechischen ἀρχαί sein dürfte. Aus dem Gesagten erklärt sich die gewöhnliche Annahme, daß es neun Chöre der Engel gebe. Diese Chöre der Engel waren ohne Zweifel verschieden nach dem Maaße der natürlichen geistigen Kraft, welches Gott ihnen gegeben hatte. Stattler hat die Vermuthung ausgesprochen, die Verschiedenheit habe darin bestanden, daß die Einen diese, die Andern jene Eigenschaft Gottes vollkommener erkannt hätten. So sollten die Seraphim ganz vorzüglich Gottes Heiligkeit, die Cherubim Gottes Weisheit, die Thronen Gottes Gerechtigkeit erkennen, u. s. w.

### §. 75. Beschaffenheit der Engel. Die übernatürliche Beschaffenheit der Engel. Die Beschaffenheit in Folge der Entscheidung ihres freien Willens. Die Lehre über das Böse.

1. Die Engel hatten ebenso wie wir den Endzweck, daß sie durch die glückselige Anschauung auf ewig mit Gott vereinigt werden sollten. Denn wenn schon uns Menschen dieser Endzweck gesetzt ist, dann muß er um so vielmehr den Engeln von Gott gesetzt sein, weil sonst ja die Einheit des Universums, welche durch den gemeinschaftlichen Endzweck der vernünftigen Geschöpfe besteht, aufgehoben wäre. Aber die Glückseligkeit durch die Anschauung Gottes ist eine übernatürliche; denn zur Anschauung Gottes ist kein Geschöpf durch seine eigenen Kräfte befähigt. Und weil die Engel einen freien Willen hatten, so konnten sie diese übernatürliche Glückseligkeit nur durch die Entscheidung ihres eigenen Willens erreichen, ebensowie die Menschen. Diese übernatürliche Glückseligkeit durch die Anschauung Gottes hatten die Engel nicht bei ihrer Erschaffung. Denn nicht nur muß dieselbe durch

die Entscheidung des freien Willens erreicht werden, sondern es ist auch unmöglich, daß derjenige erschaffene Geist, welcher die Wesenheit Gottes anschaut, von Gott wieder abfallen kann; wie doch die gefallenen Engel gethan haben; oder es gehört zum Begriffe der Glückseligkeit die Dauer, welche die gefallenen Engel nicht gehabt haben. Wohl aber hatten die Engel gleich bei ihrer Erschaffung die natürliche Glückseligkeit, d. h. eine natürliche Vollkommenheit, welche durch eigene Kräfte erreicht werden kann. Obschon jedoch die Engel die übernatürliche Glückseligkeit nicht gleich bei ihrer Erschaffung hatten, so war darum doch nichts Mangelhaftes in ihnen. Sie hatten nur nicht die Vollkommenheit, welche sie durch ihre Mitwirkung erreichen sollten. Um nun diese übernatürliche Glückseligkeit erreichen, d. h. um sich Gott zuwenden zu können, bedurften die Engel der heiligmachenden Gnade, weil, wie schon gesagt, zur Anschauung Gottes kein Geschöpf durch eigene Kräfte befähigt ist. Daher kann auch keine vernünftige Creatur eine auf jene Glückseligkeit gerichtete Bewegung des Willens haben, wenn sie nicht zuvor von jener übernatürlichen Kraft, welche wir Gnade nennen, bewegt ist. Daher ist als gewiß anzunehmen, daß alle Engel die heiligmachende Gnade als das ursprüngliche Hülfsmittel zur Erreichung ihrer Bestimmung von Gott empfangen haben. Auch haben sie ebensowie die ersten Menschen die heiligmachende Gnade unabhängig von den Verdiensten Christi empfangen. Einige Theologen sind der Meinung, daß ihnen Gott die heiligmachende Gnade erst eine gewisse Zeit nach ihrer Erschaffung ertheilt habe, andere, daß Gott ihnen dieselbe gleich bei ihrer Erschaffung gegeben habe, nach dem bekannten Ausspruche des heiligen Augustinus: **Simul in eis condens naturam et largiens gratiam.** So besteht hinsichtlich der Ertheilung der heiligmachenden Gnade an die Engel dieselbe Meinungsverschiedenheit, welche auch hinsichtlich ihrer Ertheilung an den Menschen im Urstande besteht. Der heilige Thomas sucht **P. I, quaest. 62, art. 3 per analogiam** zu beweisen, daß die Engel in der heiligmachenden Gnade erschaffen sind: Von allem dem, was im Fortschritte der Zeit durch die göttliche Vorsehung gebildet sei, seien die Keime im Anfange der Schöpfung gelegt. Nun sei aber die heiligmachende Gnade gleichsam der Keim der ewigen Seligkeit. Daher seien die Engel auch wahrscheinlich in der Gnade erschaffen. Daß Gott in der ganzen Schöpfung dieselben Gesetze beobachtet, ist gewiß annehmbar; dieses sehen wir in der ganzen Natur, vom Organismus des niedrigsten Geschöpfes an bis zu dem des Menschen hinauf. So wird es auch im Reiche der Gnade sein. Denn die Natur und die Gnade verhalten sich nicht zu einander, wie die verschiedenen Stufen der Wirksamkeit Gottes, sondern nur, wie die niedere und höhere Stufe. Das Maaß der heiligmachenden Gnade in den Engeln hat wahrscheinlich dem Maaße ihrer natürlichen Kräfte entsprochen; denn die Natur ist die Grundlage der Gnade; vergleiche den heiligen Thomas **P. I, quaest. 62, art. 6.**

2. Außer der **gratia sanctificans** hatten die Engel auch die **gratia actualis.** Denn ohne die wirkliche Gnade hätten sie in der heiligmachenden Gnade nicht beharren können. Die gewöhnliche Ansicht der Theologen ist, daß die Engel diese Gnaden unabhängig von den Verdiensten Christi gehabt haben. Mehrere Theologen sind der Meinung, daß den guten Engeln um der Verdienste Christi willen die Gnade der endlichen Beharrlichkeit ertheilt sei. Der einzige Grund, welcher dafür angeführt werden zu können scheint, ist dieser, daß die guten Engel mit den Auserwählten aus dem menschlichen

Geschlechte die Eine Gesellschaft aller Seligen bilden werden, indem für die gefallenen Engel die Menschen eintreten. Jedoch besser folgt man der allgemeineren Meinung, daß die Gnade Christi nur auf das menschliche Geschlecht eingeschränkt wird. Den guten Engeln ist die Gnade der Beharrlichkeit aus bloßer Güte von Gott ertheilt worden, sowie die heiligmachende Gnade. Mit Hülfe dieser Gnaden sollten die Engel sich die ewige Seligkeit verdienen, weil sie einen freien Willen hatten. Der h. Thomas sucht **I, quaest. 62, art. 5** nachzuweisen, daß die Engel durch einen einzigen Act des Verdienstes die ewige Seligkeit erreicht haben. Er ist der Ansicht, daß der Wille der Engel vor ihrer Entscheidung die Auswahl gehabt habe, aber nach der Entscheidung nicht mehr. Denn die Engel erkännten die Wahrheit nicht im allmäligen Fortschritte, sondern in einem einzigen Blicke. Hierin liegt einschließlich die Ansicht, daß die Engel sich nur einmal entscheiden konnten, wie das die Thomistische Schule will. Andere Theologen widersprechen dieser Ansicht. Offenbar ist die Ansicht des h. Thomas die richtige. Denn wir haben vorher bewiesen, daß die Engel ohne Vermittlung erkennen und die Wahrheit in einem einzigen Blicke überschauen. Sie erkannten folglich auch ihr Verhältniß zu Gott und die Folgen der Unterwerfung oder Nichtunterwerfung unter Gott dem ganzen Umfange nach. Gegen eine erkannte Wahrheit aber kann der Wille nicht neutral bleiben; er entscheidet sich entweder für dieselbe oder gegen dieselbe; glaubt er gegen sie neutral zu bleiben, so hat er sich schon gegen sie entschieden. Aber nachdem die Engel, die von Gott abfielen, sich gegen ihn entschieden hatten, konnten neue Gründe ihre Entscheidung zu ändern, in ihre Erkenntniß nicht eindringen; d. h. die Engel konnten sich nur einmal entscheiden. Wenn daher einzelne Theologen diese Ansicht des h. Thomas als eine bloß willkürlich erfundene bezeichnen, so haben sie den h. Thomas nicht verstanden oder seine Gründe nicht gewürdigt und geprüft.

3. Diejenigen Engel, welche sich für Gott entschieden, gelangten sofort zur Anschauung Gottes. Denn es läßt sich nicht absehen, weßhalb sie nach Abschluß der Prüfungszeit von der Erreichung ihres Endzweckes noch weiter sollten ausgeschlossen sein. Diese guten Engel werden in der heiligen Schrift erwähnt Hebr. 1, 4. 14, wo offenbar nur solche Engel verstanden werden können, welche in der Treue und im Gehorsam gegen Gott beharret haben; Matth. 22, 30 wird von den Menschen nach der Auferstehung gesagt: „Sie werden sein, wie die Engel Gottes im Himmel"; 1 Tim. 5, 21 spricht der h. Paulus von „auserwählten Engeln"; sehr deutlich für den Unterschied der guten und bösen Engel ist besonders Apokal. 12, 7: „Und es erhob sich ein großer Streit im Himmel: Michael und seine Engel stritten mit dem Drachen, und der Drache stritt sammt seinen Engeln. 8: Aber sie siegten nicht und ihre Stätte ward nicht mehr gefunden im Himmel." Die guten Engel können nun nicht mehr sündigen, weil sie Gott nach seiner Wesenheit anschauen, also das unendliche Gut besitzen, von welchem sie nicht abfallen wollen. Aber weil die Natur durch die Seligkeit nicht aufgehoben, sondern vollkommen gemacht wird, darum bleibt auch in ihnen die natürliche Liebe und die natürliche Erkenntniß. Ihre Seligkeit ist nun keiner Vermehrung mehr fähig. Denn wenn sie sich auch über das Heil derer erfreuen, welche durch ihre Hülfe und Vermittlung zum ewigen Leben geführt sind, so ist das doch nur ein **praemium accidentale**. Dagegen diejenigen von den Engeln, welche gefallen sind, haben ihre Bestimmung, die ewige Glückseligkeit, für immer verfehlt. Die gefallenen Engel werden Teufel ge-

nannt. In der h. Schrift werden dieselben an mehreren Stellen erwähnt, z. B. Job 4, 18; Joh. 8, 44; 2. Petri 2, 4; Brief des Judas V. 6; 1. Joh. 3, 8; Offenb. Joh. 12, 7. 8. 9. Wir sehen folglich das Böse im Geisterreiche. Und weil es sich von diesem aus in die übrige Schöpfung verbreitet hat, deßhalb müssen wir hier die Natur des Bösen im Allgemeinen betrachten.

4. Das Böse ist nicht irgend ein Wesen oder eine Natur, welche an und für sich Bestand hätte. Diese Ansicht führte zum Irrthume der alten Manichäer von zwei sich einander entgegengesetzten Principien und wird dadurch widerlegt, daß jedes Seiende als solches gut ist. Vielmehr ist das Böse die Abwesenheit des Guten und das Bestreben irgend ein Gutes außer Gott zu suchen. Und weil es außer Gott nichts Gutes gibt, darum ist das Böse ein pures Nichts. Gut ist dasjenige, was dem göttlichen Willen und der göttlichen Idee entspricht. Denn Gott allein ist der Gute, der unendliche Inbegriff alles Guten: Matth. 19, 17. Bei den vernünftigen Geschöpfen hängt die Verwirklichung der göttlichen Idee nicht von Gott allein, sondern auch von ihrem freien Willen mit ab, und bei den unvernünftigen insofern, als diese von Gott unter die Herrschaft der vernünftigen gestellt sind. Das Böse besteht darum in der Abwendung des freien Willens der vernünftigen Creatur von Gott, indem der erschaffene Geist theils etwas ganz Anderes als Gott zu erreichen sich vorsetzt, d. h. irgend etwas Gutes außer Gott sucht, theils das, was Gott will, nicht auf die von Gott vorgeschriebene Weise erstrebt. Wenn wir sagen: Der Teufel ist böse, oder, die Verdammten sind böse, so heißt das: Er hat das Gute nicht, was er nach der göttlichen Idee haben sollte, weil er es selbst nicht wollte. Das Streben nach dem Guten ist jedem Willen, sowohl dem des Schöpfergeistes als auch dem des erschaffenen Geistes natürlich; ebenso wie die Erkenntniß das Wahre verlangt; der erschaffene Geist kann von diesem Bestreben nicht lassen; sogar die unvernünftige und leblose Creatur verlangt ihre Vollkommenheit; dieses nennen wir den Durst nach Glückseligkeit. Darum erstreben auch die Teufel und die Verdammten und alle Sünder ein Gutes, nämlich die Selbstständigkeit und die Glückseligkeit außer Gott. Aber weil Gott der unendliche Inbegriff alles Guten oder die absolute Vollkommenheit ist, darum kann es gar nichts Gutes geben, was Gott nicht wäre und was nicht auch allein durch Gott zu erreichen wäre. Daher sind alle Bestrebungen des Teufels und seiner Anhänger nichtig. Daher zeigt sich das Böse als bloßes Nichts, als leere Nichtigkeit. Dennoch wollen sie dieselben nicht aufgeben. *) Als Streben

*) Zu denjenigen Theologen, welche den Begriff vom Bösen als einem Nichts im Gegensatze zur Substanz am reinsten festgehalten haben, gehört der h. Anselm. Er schreibt de conceptione Virginis et originali peccato cap. 5 (Edit. Gerb. Paris 1721 pag. 99): Denique omnis essentia est a Deo, a quo nihil est iniustum. Quare nulla essentia est iniustitia per se. Iniustitia autem omnino nihil est sicut caecitas. Non enim aliud est caecitas, quam absentia visus, ubi debet esse: quae non magis est aliquid in oculo ubi debet esse, quam in ligno, ubi non debet esse. Non enim est iniustitia talis res, qua inficiatur et corrumpatur anima, velut corpus veneno, et quae faciat aliquid, sicut videtur, quando malitiosus homo mala facit opera. Nam quemadmodum, cum indomita fera ruptis vinculis discurrendo saevit, et cum navis, si gubernator, dimisso gubernaculo dimittat eam, ventis et motibus maris vagatur et invehitur in quaelibet pericula, dicimus, quia hoc facit absentia catenae vel gubernaculi, — non quod absentia eorum aliquid sit aut

nach einem bloßen Nichts, nämlich nach einem Sein außer Gott, ist das Böse Absonderung von Gott und völlige Isolirung; nämlich nach dem Willen des Bösen; denn auch die Bösen werden von Gott im Dasein erhalten und können in diesem Sinne niemals von Gott getrennt werden. Diese freie Selbstbestimmung gegen Gott ist in ihrem eigentlichen und tiefsten Grunde unbegreiflich. Man kann nichts weiter sagen, als: Der erschaffene Geist bestimmt sich deßhalb so, weil er selbst will. Vor sich selbst sucht er dieses gewiß zu rechtfertigen, aber seine Gründe halten vor der an und für sich feststehenden Wahrheit nicht Stich. Daß es also kein an und für sich bestehendes böses Princip gebe, sondern daß alles Böse nur von dem verkehrten Willen des erschaffenen Geistes ausgeht, ist offenbar. Nur für die innern und äußern Handlungen des erschaffenen Geistes machen gut und böse Differenzen aus, welche verschiedene Begriffe bilden. Die moralischen Handlungen erhalten ihren Begriff (species) aus dem Endzwecke. Denn der Endzweck ist Gegenstand des Willens; vom Willen aber hangen die moralischen Handlungen ab. Daß das Gute den Begriff des Endzweckes in sich schließt, ist offenbar. Denn das Gute ist Gegenstand des Strebens. Daher bildet gut die differentia specifica für moralische Handlungen. Aber auch böse bildet die differentia specifica für moralische Handlungen. Es bezeichnet die Abwesenheit des gebührenden Endzweckes und das Vorhandensein eines nicht gebührenden, weil, wie vorher gesagt, der Wille mit Nothwendigkeit nach dem Guten verlangt. Darum bezeichnet der Begriff böse auf moralische Handlungen angewendet ein gewisses Gutes, welches für die Abwesenheit eines andern Guten eingetreten ist. Der Unmäßige z. B. will das Gute der Vernunft nicht aufgeben; aber er will die Freuden der Sinne ohne Ordnung genießen. Das Böse ist nicht, insofern es böse ist, eine differentia specifica der moralischen Handlungen; denn das Böse als solches kann nicht begehrt werden; sondern nur wegen des scheinbaren und vermeint-

---

quicquam faciat, sed quoniam, si adessent, facerent, ne saeviret fera aut periret navis. Ita, cum malus homo saevit et in quaelibet animae suae pericula, quae sunt mala opera, impellitur, clamamus, quia haec operatur iniustitia: non quod ipsa ulla essentia sit aut faciat aliquid: sed quoniam voluntas (cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis) absente iustitia diversis appetitibus impulsa, se et omnia sibi subdita in multimoda mala levis et effrenata et sine rectore praecipitat, quod totum iustitia, si adesset, prohiberet, ne fieret. Ex his ergo facile cognoscimus, quia iniustitia nullam habet essentiam, quamvis iniustae voluntatis affectus et actus, qui per se considerati aliquid sunt, usus iniustitiam vocet. Hac ipsa ratione intelligimus malum nihil esse. Sicut enim iniustitia non est aliud, quam absentia debitae iustitiae (als Richtung des Willens:) ita malum non est aliud, quam absentia debiti boni etc. Vergl. im ersten Theile der Dogmatik §. 20. Nro. 1. Sehr gut spricht sich auch noch Luther über das Böse aus, indem er seinen Anhängern gegenüber die Nothwendigkeit fühlte, seine ursprünglichen schroffen Ansichten zu mäßigen. Er schreibt in einem Briefe an seinen Freund Johannes Lange vom 12. April 1522, de Wette, Bd. II, pag. 181: De malo, quod facit Deus, quid est, cur contendatis? otiosi estis, video, in tantis motibus Satanae. Non indiget opere, nec est opus, de quo disputatis, sed est omissio operis Dei. Ideo enim nos mala facimus, quia ille cessat in nobis operari, et sinit naturam in sua malitia agere quod agit. Alioquin ubi ipse operatur, non nisi bonum sequitur. Et hoc omittere Dei vocat Scriptura indurare. Malum enim non potest fieri, cum sit nihil, sed hinc fit, cum bonum non fit vel impeditur. Luther faßt hier sehr klar den Begriff des Bösen als eines bloßen Nichts auf.

lichen damit verbundenen Guten. Vergl den h. Thomas **I, quaest. 48, 1, ad 2.** Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß das Gute der Träger des Bösen ist, oder daß das Böse an dem Guten zur Erscheinung kommt, daß aber nicht der Abgang eines jeglichen Guten böse zu nennen ist, sondern nur der Abgang des Guten an einem Gegenstande, was er nach seiner Bestimmung haben sollte. — Das Böse ist seinem allgemeinen Begriffe nach Abfall vom göttlichen Willen. Diesen Abfall nennen wir Sünde. Sündigen seinem allgemeinen Begriffe nach heißt von der Richtigkeit einer Handlung abweichen, welche dieselbe haben muß. Weil der göttliche Wille allein die Regel aller seiner Handlungen ist, deßhalb kann in ihm keine Sünde sein. Denn Gott kann von sich selbst nicht abfallen. Er ist der Ewige, Unveränderliche, Nothwendige, stets sich selbst Gleiche. Aber in jedem erschaffenen Willen kann nach dem Begriffe seiner Natur, wornach er ein relatives Wesen ist, Sünde sein. Denn es hängt von ihm ab, ob er unter dem göttlichen Willen, dem allgemeinen Gesetze, bleiben will oder nicht. Will er sich diesem nicht unterwerfen, so erhebt er sich gegen die göttliche Ordnung und trennt sich ebendadurch von Gott. Im Begriffe des Bösen liegt folglich wesentlich auch der Begriff der Vereinzelung. Mit dem moralischen Bösen durch Verkehrtheit des Willens steht das physische Böse in der engsten Verbindung, weil im Menschen die geistige und die physische Natur vereinigt sind, und überhaupt beide als Gegensätze des Universums, zusammengehören. — Der Sünder zieht sich durch seine That eine Schuld vor Gott zu und verdient wegen der göttlichen Gerechtigkeit Strafe. Daher ist alles Böse in den Geschöpfen, welche einen freien Willen haben, Schuld und Strafe. Eigentlich besteht zwar das Böse in der Verkehrtheit des Willens. Aber es äußert sich auch auf dem körperlichen Gebiete. Ebenso innig als der Zusammenhang zwischen Geist und Körper als den beiden Gegensätzen der gesammten Schöpfung ist, ebenso innig ist der Zusammenhang zwischen dem moralischen und physischen Uebel. Letzteres ist die Folge des ersten. Deßhalb beginnt der barmherzige Gott die Heilung geistiger Gebrechen mit körperlichen Leiden, damit dort die Heilung anfange, bis wohin die Verirrung sich erstreckt hat. Je mehr Schmerz, gezwungener oder freiwilliger, dem Menschen aus der Natur entgegenkommt, um so näher ist er der Vereinigung mit Gott. Vollzieher dieser Leiden ist der Satan; vergl. 1. Cor. 5, 5. — So muß dem Katholicismus zufolge das Böse aufgefaßt werden: Abfall des erschaffenen Geistes von Gott; Vereinzelung durch Selbstsucht; Zerrüttung der körperlichen Welt; Schuld; Strafe. Die pantheistischen Auffassungen des Bösen kommen alle darauf hinaus, daß das Böse als Trennung des Einzelnen vom Allgemeinen aufgefaßt wird, welche sich in dem großen Ganzen zuletzt doch wieder ausgleicht, und daß das Endliche gradezu als das Böse betrachtet wird. Von einem Abfalle des erschaffenen Willens von Gott, von einer Schuld und Strafe kann im Pantheismus nicht Rede sein.

5. In den gefallenen Engeln ist wirklich das Böse der Schuld und der Strafe. Denn allein der göttliche Wille ist die Regel seiner Handlungen, jeder erschaffene Wille kann abfallen. Die Teufel sind nicht von Natur böse; denn alle Engel sind gut von Gott erschaffen und jedes Sein als solches ist gut. Einige Theologen sind der Meinung gewesen, daß der Teufel gleich im ersten Augenblicke seines Daseins gesündigt habe.*) Aber dagegen scheint

*) Ueber diese Meinung sagt der h. Augustin de Civ. Dei XI, 13 gegen Ende (tom. VII, pag. 329): Huic sententiae quisquis acquiescit, non cum illis hae-

Isaias 14, 12 und Ezech. 28, 13 zu sein, welche Schriftstellen von den h. Vätern gewöhnlich auf die Teufel angewendet werden, und woraus sich doch zu ergeben scheint, daß die Dämonen einstens gut waren. Andere haben gesagt, der Teufel habe im ersten Augenblicke seines Daseins sündigen können, habe aber dann noch nicht gesündigt. Auch der h. Thomas will, **P. I, quaest. 63, art. 5**, daß die verworfenen Engel noch nicht im ersten Augenblicke ihres Daseins böse gewesen seien: **Impossibile fuit, angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii.** Und gewiß, wollte man nicht zugeben, daß die Teufel vor dem Falle durch die heiligmachende Gnade mit Gott vereinigt waren, so müßte man ja sagen, Gott habe sie böse erschaffen. Daran schließt sich die Frage, worin die Sünde der Engel bestanden habe. Die Meinung, daß die Engel durch Unkeuschheit gesündigt hätten und daß Gen. 6, 2 ihre Sünde erwähnt werde, braucht kaum mehr angeführt zu werden. Denn die Sünde der Engel konnte wegen ihrer rein-geistigen Natur nicht darin bestehen, daß sie irgend einer Leidenschaft folgten, insofern die Leidenschaften in der Befriedigung der Triebe unseres sinnlichen Theiles wurzeln, nachdem dieser der Vernunft seine Unterwürfigkeit versagt hat. Vielmehr bestand die Sünde der Engel darin, daß sie ihre eigene Glückseligkeit zu erstreben suchten, ohne auf den Willen Gottes Rücksicht zu nehmen. In den Dämonen ist die Sünde des Stolzes und Neides. Der Schuld nach sind alle Sünden in ihnen, weil sie die Menschen zu allen Sünden verführen. Aber der Neigung nach nur Stolz und Neid; der Stolz, insofern der Teufel dadurch sündigte, daß er seinen letzten Endzweck durch seine eigene Kraftanstrengung erreichen wollte und auch insofern, als er eine Herrschaft über Andere begehrt, um darin Gott ähnlich zu werden *): vergl. den h. Thomas **I, quaest. 63, art. 3**, und diesen Stolz deutet die h. Schrift Isaias 14, 12—14 an und Job 41, 25, wo es von dem Behemoth heißt: „Er ist der König über alle Kinder der Hoffart", ebenfalls Apokal. 12. durch den Namen Michaël, d. h.: Wer ist wie Gott? woraus zu vermuthen ist, daß dieser die Größe, den Vorrang und die Uebermacht Gottes gegen sie behauptet habe; — der Neid, indem der Teufel über das Gute des Menschen und die Vortrefflichkeit Gottes trauert, weil er nun seine Vorzüge nicht mehr geltend machen kann. Denn der Neidische trauert über das Gute eines andern, insofern er dieses für ein Hinderniß des Seinigen hält, daß er sich dadurch nicht mehr auszeichnen kann, wogegen doch der Wahrheit nach die Möglichkeit Großes zu wirken

---

reticis sentit, id est Manichaeis, et si quae aliae pestes ita sentiunt, quod suam quandam propriam tanquam ex adverso principio diabolus habeat naturam mali.

*) Hermes in seiner Dogmatik sucht auseinanderzusetzen, der Teufel habe über der Betrachtung seiner erhabenen geistigen Vorzüge angefangen, Gott zu vergessen, nämlich daß ihm diese von Gott geschenkt seien. So lange er diese Gedanken noch nicht mit Bewußtsein festgehalten habe, seien sie noch nicht formell sündhaft gewesen. Das freiwillige Eingehen auf diese Gedanken habe den Teufel zum Falle gebracht. Der h. Bernard und der h. Alphons Liguori drücken sich ähnlich aus. Aber die Willensentscheidung der Engel war eine augenblickliche, nicht eine durch allmälig fortschreitende Erkenntniß bedingte. Man hat sich daher jene sündhaften Bewegungen des Willens, wie die genannten Theologen sie entwickeln, als in dem Einen verkehrten Willensentschluß der Engel zusammengefaßt zu denken. Auch lehrt Hermes ausdrücklich, daß die Sünde der Engel im Stolze bestanden habe.

und groß zu werden Niemanden genommen ist; denn „Gott ist reich für Alle, die ihn anrufen.“ Nach der gewöhnlichen Meinung der h. Väter war der Engel, welcher sündigte, unter allen Engeln der vorzüglichste. Die Sünde dieses ersten unter allen Engeln war den übrigen die Ursache, daß sie sündigten. Denn Christus nennt Matth. 25, 41 die gefallenen Engel die Engel des Teufels. Auch geht aus Apokal. 12, 7—9 hervor, daß das Haupt der gefallenen Engel Teufel und Satan heiße. Ueberhaupt fordert die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit, daß der Sünder demjenigen, dessen böser Einflüsterung er zur Verübung der Schuld Gehör gegeben hat, zur Strafe unterworfen werde; vergl. 2. Petri 2, 19: „Von welchem Jemand überwältigt wird, dessen Knecht ist er.“ Der höchste unter den Engeln ist aber durch seine Sünde der größte in der Bosheit geworden. Denn die Heiligkeit und Bosheit des erschaffenen Geistes stehen immer im Verhältnisse zu seiner geistigen Kraft, sowohl der natürlichen als der übernatürlichen. War daher der Lucifer vor seinem Falle der heiligste und schönste unter allen Engeln, so ist er nach dem Falle der verruchteste in der Bosheit geworden. Und darum geht auch die Bosheit der gefallenen Engel über alle menschliche Bosheit weit hinaus. *) Ferner aber haben die Engel in ihrer Natur nichts, was sie in ihrem Willensentschlusse zurückhalten könnte. Sie verfolgen daher denselben mit ihrer ganzen Kraft. Daher stürzte sich der vorzüglichste Engel mit seiner ganzen Kraft in die Sünde und deßhalb ist er in der Bosheit der größte. Daher ist er und sind alle seine Engel voll Haß und Wuth gegen Gott, und klagen ihn an, daß er ihnen Unrecht gethan habe, voll Haß und Wuth gegen die Menschen, und gegen einander; denn nur in der Empörung gegen Gott sind sie einig. Die gewöhnliche Meinung ist nach Apokal. 12, 4, daß die Zahl der gefallenen Engel die geringere ist.

6. Das bisher Gesagte bezog sich auf das malum culpae in den gefallenen Engeln. Jetzt haben wir noch das malum poenae in ihnen zu betrachten. Ueber die Folgen der Sünde der gefallenen Engel sind diese vier Punkte zu beachten. 1. Die erste Folge war die Verdunklung ihrer Erkenntniß. Es ist eine dreifache Erkenntniß zu unterscheiden: a) die natürliche Erkenntniß. Diese ist den Engeln durch ihre Sünde nicht genommen worden, wie überhaupt ihre natürlichen Kräfte durch die Sünde nicht zerstört sind. b) Die übernatürliche Erkenntniß. Insofern diese eine cognitio speculativa ist, d. h. in der Erkenntniß göttlicher Geheimnisse besteht, haben die Engel dieselbe nicht gänzlich verloren. „Auch die Teufel glauben und zittern“, schreibt der h. Jakobus 2, 19. Aber dieser, wenngleich todte, Glaube setzt immer einige Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse voraus. c) Wird aber die übernatürliche Erkenntniß als die den Freunden Gottes mitgetheilte übernatürliche Weisheit genommen (cognitio affectiva nach der Benennung des h. Thomas I, quaest. 64, art. 1.), so haben die gefallenen Engel diese, wie überhaupt alle Liebe zu Gott gänzlich verloren. 2. Der Wille der Dämonen ist im Bösen verhärtet, d. h. sie wollen sich niemals bekehren: vergl. Ps. 73, 23: „Der Hochmuth derer, die dich hassen, steigt immer.“ Denn das Begehrungsvermögen des Engels erstreckt sich so

*) Die Darstellung in manchen ascetischen Schriften, „Gott habe die Sünde der Engel, welche doch nur in Einem Einzigen Gedanken bestanden habe, mit der Hölle bestraft“, ist, insofern dadurch angedeutet werden soll, daß die Sünde der Engel gringer sei, als die der Menschen, durchaus falsch.

weit, als sich das Auffassungsvermögen desselben erstreckt. Aber der Engel erfaßt die Wahrheit in einem einzigen Augenblicke, denn er erkennt ohne Uebergang von Einem zum Andern. Die Engel erkannten in einem einzigen Augenblicke, daß sie sich Gott unterwerfen müßten, und daß sonst ewiges Unglück ihrer warte. Sie überschauten auch zugleich in einem einzigen Augenblicke alle Gründe dieser Wahrheiten und hatten darum von denselben eine vollkommene Einsicht. Der Mensch aber erkennt nur allmählig die Wahrheit. Denn alles menschliche Erkennen ist durch die Sinne vermittelt. Daher können ihm die Gründe für irgend eine Wahrheit und der Zusammenhang des Einzelnen unter sich nur im allmähligen Fortschritte zum Bewußtsein kommen. Nach der Erkenntniß aber richtet sich immer der Wille, sowohl in dem Schöpfer, denn nur das in sich Erkannte will Gott, als auch in dem erschaffenen Geiste; denn nichts kann Gegenstand des Willens, des Begehrungsvermögens im weitesten Sinne werden, was nicht zuerst von der Vernunft gebilligt ist. Erst wenn der forschende Geist eine Wahrheit so allseitig erkannt hat, daß er gegen dieselbe nichts mehr einzuwenden weiß, kann er derselben beistimmen. Ob er aber eine Wahrheit so durchforschen und ob er ihr dann beistimmen will, oder nicht, hängt von ihm selbst ab, nämlich davon, ob er der Gnade seine Beistimmung geben will, oder nicht. Denn der Wille folgt der Erkenntniß nicht mit Nothwendigkeit, sondern nur nach freier Selbstbestimmung. Daher ist der Wille des Engels vor der Entscheidung zwar frei, um das Eine oder das Andere wählen zu können. Aber nach getroffener Entscheidung ist der Wille des Engels unabänderlich. Denn er hat die Wahrheit in einem einzigen Blicke ganz überschaut; daher können ihm keine neue Motive entgegentreten, die seine einmal getroffene Entscheidung zu ändern vermöchten. Dagegen ist der Wille des Menschen sowohl vor als nach der Wahl veränderlich, weil der Mensch die Wahrheit im allmähligen Fortschritte erkennt, weshalb es im Buche Job von ihm heißt 14, 2: „Er bleibe niemals in demselben Zustande." Wegen dieser Unabänderlichkeit der getroffenen Entscheidung sind die gefallenen Engel der Erlösung nicht fähig. Denn die Sünde der Empörung gegen Gott ist ihrer Begierde nach noch fortwährend in ihnen. Der h. Bernard schreibt darüber **pag. 907, K (Edit. Antverp. 1616.): Et sicut coelestis angelus aut etiam Deus ipse permanet libere bonus propria videlicet voluntate, non aliqua extrinseca necessitate: sic profecto diabolus aeque libere in malum et corruit et persistit, suo utique voluntario nutu, non alieno impulsu.** Aus dem Gesagten folgt, daß die gefallenen Engel der Erlösung nicht fähig sind. Durch diese Darstellung wird freilich ein großes Geheimniß der göttlichen Offenbarung, die Unrettbarkeit der gefallenen Engel, gelöst. Es bleibt nur das unerklärliche Geheimniß, welches auf dem Bösen überhaupt lastet. Aber die Lösung ist doch nach katholischen Principien geschehen und die Einsicht soll nach Darstellung aller Väter auf den Glauben folgen. Man kann sich die Unerlösbarkeit der gefallenen Engel auch noch so deutlich machen: Wenn für sie ein Mittel der Erlösung möglich wäre, so würde ihnen die göttliche Barmherzigkeit gewiß eins angeboten haben. Es muß daher die Schuld an ihnen liegen und das kann nur darin seinen Grund haben, daß sie die Gemeinschaft mit Gott durchaus nicht mehr wollen, d. h. sich für die geschwornen Feinde Gottes erklärt haben. In den Offenbarungen der h. Brigitta wird erzählt, Christus habe sich bereit erklärt, dem Teufel zu verzeihen, wenn er seine Mutter, die Allerseligste Jungfrau um ihre Fürbitte anrufen wolle. 3. Die Dämonen leiden Schmerz und Furcht, insofern

als dadurch einfache Willensacte bezeichnet werden. Denn es geschieht Vieles, was gegen ihren Willen ist. Sie möchten die Verdammung der Seligen sehen, möchten noch immer ihre Sünde ausführen und in vielen Stücken hält Gott ihren bösen Willen zurück. Außerdem aber ist ihnen als Strafe das höllische Feuer bestimmt. 4. Der Ort für die Strafe der bösen Geister bis zum Tage des jüngsten Gerichts ist die Luft: Ephes. 6, 12. Dort halten sie sich auf, um die Menschen zu versuchen und ihnen zu schaden. Die Bosheit der Engel äußert sich in der materiellen Welt, indem sie diese, so weit Gott es ihnen zuläßt, zu verwirren suchen. So fügte der Teufel dem Job einen Verlust nach dem andern zu, endlich die schmerzlichste Krankheit. Durch diese Versuchungen sollen die bösen Geister den geistigen Vortheil der Auserwählten fördern. Aber nach dem jüngsten Gerichte werden alle Bösen in der Hölle, alle Guten im Himmel sein.

### §. 76. Verhältniß der Engel zu uns.

1. Durch den Gebrauch, welchen die Engel von ihrer Freiheit gemacht haben, ist eine große und ewige Scheidung zwischen ihnen eingetreten, indem der größere Theil für Gott, viele aber auch gegen Gott sich bestimmten. Hiernach ist nun das Verhältniß sowohl der guten als der bösen Engel zu den Menschen zu betrachten. Das Verhältniß der guten Engel zu den Menschen läßt sich in folgender zweifachen Weise bestimmen: **a.** In der heil. Schrift erscheinen die guten Engel im Auftrage Gottes an die Menschen vielfach thätig, sowohl in der patriarchalischen Zeit, als auch bei der Führung und Leitung des auserwählten Volkes, als auch im Leben des Herrn und bei der Stiftung der Kirche. So sehen wir von den ersten Zeiten des menschlichen Geschlechts an die Engel an unserem Wohle den thätigsten Antheil nehmen. Ein Engel ermahnte Agar, Abrahams Magd, zu ihrer Herrinn zurückzukehren und sich ihr zu unterwerfen. Engel retteten den Lot und dessen Familie aus Sodoma. Ein Engel verkündete dem Abraham Gottes Wohlgefallen wegen seiner Bereitwilligkeit nach dem Befehle Gottes seinen Sohn zu opfern. Engel erschienen dem Jakob, als er vor Esau flüchtete, und kamen ihm entgegen, als er in sein Vaterland zurückkehrte. Tausende von Engeln erschienen bei der Ertheilung der zehn Gebote an das israelitische Volk. Ein Engel erschien dem Josue vor der Eroberung Jerichos. Ein Engel ermahnte den Gedeon zur Rettung des israelitischen Volkes aus den Händen seiner Unterdrücker. Ein Engel verkündigte Samsons Geburt. Engel brachten dem Propheten Elias Hülfe und Anweisung, wie er sich zu verhalten habe. Ein Engel erschlug im Lager des assyrischen Königs Senacherib, als er das Volk Gottes und seine Hauptstadt Jerusalem bedrängte, 185,000 Mann. Engel retteten die Tempelschätze vor der Habgier des Königs Seleukus. So erscheinen die Engel im alten Testamente für das Wohl der Menschen unaufhörlich thätig. Im neuen Testamente verkündigte der Erzengel Gabriel die Geburt Christi und seines Vorläufers. Engel verkündigten die Geburt Christi den frommen Hirten und verherrlichten sie durch ihre Lobgesänge. Ein Engel erschien dem h. Joseph und befahl ihm, mit dem Jesuskinde und seiner Mutter nach Aegypten zu fliehen. Wiederum erschien ihm ein Engel und befahl ihm von dort zurückzukehren. Engel traten zum Heilande in der Versuchung und dienten ihm, stärkten ihn in der Todesangst am Oelberge und verherrlichten seine Auferstehung. Ein Engel befreite den h. Petrus und Johannes und nochmals wiederum den h. Petrus aus dem Kerker. Ein Engel erschien dem h. Paulus zu seiner Tröstung und Be-

freiung, als er nach Rom gebracht wurde. Die Engel freuen sich, wie der Heiland sagt, über die Bekehrung der Sünder. Engel werden einstens mit Christo zum Weltgerichte erscheinen. So lehrt das neue Testament über die beständige Fürsorge der Engel für das Wohl der Menschen und ebenso sprechen sich die Väter aus. Indem Gott auf diese Weise die guten Engel an der Führung der Menschen zum ewigen Leben Theil nehmen läßt, befriedigt er nur ihre dringendsten Wünsche. Denn sie sind voll Liebe gegen Gott und Alles, was Gottes ist und wünschen daher nichts sehnlicher, als die ewige Seligkeit der Menschen. b. Insbesondere aber ist in der katholischen Kirche jede Zeit der Glaube herrschend gewesen, daß alle Menschen von ihrer Geburt an einen Engel zu ihrem besonderen Beschützer haben, der jeden Menschen aus den so zahlreichen Gefahren, seine ewige Seligkeit zu verlieren, erretten und durch seine Einsprechungen auf seinem Lebenswege führen soll. Für diese Lehre ist aus der h. Schrift wohl die wichtigste Stelle Hebr. 1, 14: „Sind nicht alle Engel dienende Geister, ausgesandt zum Dienste um derer willen, welche die Seligkeit erben sollen?" Aber die Seligkeit sollen alle Menschen ohne Ausnahme erben und nur durch eigene Schuld verfehlen sie diesen Endzweck. Ist aber die Seligkeit aller Menschen der Wille Gottes, dann hat Gott auch nach dieser Stelle allen Menschen bei ihrem Eintritte in dieses zeitliche Leben einen Engel zu ihrem Führer und Beschützer gegeben. Aber auch außerdem finden sich noch vielfache Andeutungen in der h. Schrift dafür, daß jeder Mensch seinen Schutzengel hat. So sagt Abraham zu seinem Knechte, als er ihn mit einem Auftrage in ferne Gegenden schickt: „Gott wird seinen Engel vor dir hersenden." So sagt Judith nach Vollbringung des von ihr beabsichtigten Werkes: „Der Engel des Herrn hat mich behütet, da ich von hier wegging, und dort weilte und von dort hieher zurückkehrte." So sagt die h. Schrift Ps. 33, 8: „Der Engel des Herrn wird sich lagern um die, so ihn fürchten, und wird sie erretten"; Ps. 90, 11: „Seinen Engeln hat er deinethalben befohlen, dich zu behüten auf allen deinen Wegen"; Job 33, 23. 24: „Wenn dann ein Engel, einer aus tausenden, für ihn (nämlich für den schwer von Gott Heimgesuchten) redet und des Menschen Gerechtigkeit (seine bußfertige Gesinnung) verkündet: so wird Gott sich über ihn erbarmen und sagen: Erlöse ihn, damit er nicht hinabsteige zum Verderben." Nach der Erklärung der h. Väter spricht diese Stelle zunächst von dem, einem jeden Menschen zugegebenen Schutzengel. Und der fromme Tobias sagt zu seinem abreisenden Sohne und dessen Begleiter: „Reiset glücklich, Gott sei auf eurem Wege und sein Engel begleite euch." Christus spricht diese Lehre Matth. 18, 10 aus: „Hütet euch, daß ihr keinen von diesen Kleinen verachtet; denn ich sage euch: Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist." Aus diesen Worten des Herrn folgt wenigstens, daß alle frommen Menschen einen Schutzengel haben. Christus sagt ausdrücklich *ihre Engel*. Der Glaube der ersten Christen an die Schutzengel geht aus der bekannten Begebenheit der Befreiung des h. Petrus hervor: Apostg. 12. Cap. Ebenso lehren auch der h. Basilius, der h. Ambrosius, der h. Chrysostomus und der h. Hieronymus, daß jeder Mensch seinen Schutzengel habe. Sehr schön hat der h. Thomas in der ganzen 113. Frage des ersten Theiles die Lehre von den Schutzengeln behandelt. Er führt dort im ersten Artikel die gesammte Lehre von den Schutzengeln auf folgende Grundgedanken zurück: „Nach Anordnung der göttlichen Vorsehung findet sich dieses in allen Dingen, daß das Bewegliche und Veränderliche durch das Unbewegliche und Unveränderliche bewegt und geregelt wird; so

alles Körperliche durch geistige und unbewegliche Substanzen und die untern Körper durch die obern, welche nach ihrer Substanz unveränderlich sind. Aber auch wir selbst werden hinsichtlich der Schlüsse, bei denen wir verschiedener Meinung sein können, durch Grundwahrheiten, die wir unveränderlich festhalten, geregelt. Es ist aber offenbar, daß in demjenigen, was zu thun ist, die Erkenntniß und die Gemüthsbeschaffenheit des Menschen vielfach sich verändern und vom Guten abfallen kann. Und darum war es nothwendig, daß den Menschen Engel zu ihrem Schutze zugeordnet würden, damit sie durch diese geregelt und zum Guten bewegt würden." Die Kirche spricht diese Ansicht, daß jeder Mensch seinen Schutzengel habe, sowohl dadurch aus, daß sie uns das Fest der h. Schutzengel feiern läßt, als auch dadurch, daß sie die Andacht gegen die heiligen Schutzengel mit Abläßen begnadigt hat.

2. Das Verhältniß der bösen Engel zu uns Menschen läßt sich in folgender dreifachen Weise bestimmen. Erstens: Die bösen Geister versuchen die Menschen zum Bösen. Zwar hat Christus durch seinen Tod am Kreuze die Macht des Teufels zerstört. Indessen weil der Mensch durch seinen freien Willen sich selbst bestimmen und sich selbst entwickeln soll, so bleibt ihm dieser Kampf mit den bösen Geistern übrig. Die Rechtfertigung, welche uns durch den Empfang der heiligmachenden Gnade gegeben wird, ist mit einem Keime zu vergleichen, welcher vom freien Willen des Menschen, gleichsam der Spitze des Geistes, aufgenommen ist und von diesem aus den ganzen Menschen beherrschen will. Denn vermittelst der freien Mitwirkung des Menschen soll die göttliche Kraft der heiligmachenden Gnade sich so in ihm entwickeln, daß der ganze Mensch nach dem Bilde Gottes umgestaltet wird. Der Wille ist gleichsam das Herz, von welchem aus das Blut in den ganzen Körper geführt wird, denselben zu nähren. Diese Umgestaltung in das göttliche Bild kann nicht ohne vielfachen Kampf geschehen. Denn die Sünde hat sich vom Willen aus auch in die untern Gebiete des menschlichen Organismus erstreckt. Hier sucht sie sich am längsten und hartnäckigsten zu halten. Dazu nun, daß die Reinigung vom Geiste aus auch in das leibliche Gebiet hinabdringe, wird viele Zeit und großer Kampf erfordert. So wie alles Leben der Geschöpfe sich nur im Kampfe mit widerstrebenden Elementen bewährt, so auch nur dieses göttliche Leben in der heiligmachenden Gnade und zwar dieses grade am allermeisten. Alles wahrhaft Seiende in den Geschöpfen muß die Kraft des Widerspruches in sich aufnehmen und tragen können. Denn nur durch die Bekämpfung des Widerspruches setzt es sich erst wahrhaft. Diesen Kampf, in welchem wir für das ewige Leben bewährt erfunden werden sollen, müssen wir mit dem Teufel führen, dem Haupte und Mittelpunkte alles Bösen. Das Tridentinum sagt darüber Sess. VI, cap. 13: Qui se existimant stare, videant, ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in ieiuniis et castitate. Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sunt de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo. Diesen Kampf mit den bösen Geistern sehen wir in der h. Schrift, in der Welt- und Kirchengeschichte auf das vielfachste hervortreten. Wir lesen die ausdrücklichen Worte des Herrn Lucas 22, 31: „Simon! Simon! siehe, der Satan hat verlangt, euch zu sichten, wie den Weizen", d. h. euch aufs Aeußerste zu versuchen. Ebenso schreibt der h. Paulus Ephes. 6, 12: „Wir haben nicht bloß zu kämpfen wider Fleisch und Blut, sondern wider die Oberherrschaften und Mächte, wider die Beherrscher

der Welt in dieser Finsterniß, wie die Geister der Bosheit in der Luft." Ebenso 1. Petri 5, 8. 9: „Seid nüchtern und wachet; denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher, wie ein brüllender Löwe, und suchet, wen er verschlingen könne. Dem widerstehet standhaft im Glauben, und wisset, daß über eure Brüder, wo sie auf der Welt sein mögen, dieselben Leiden ergehen." Durch dieses Bild ist der Haß des bösen Geistes treffend angedeutet. Diese Stellen belehren uns über den Kampf mit den bösen Geistern mehr im Allgemeinen; dagegen im Besondern stellen uns ihn folgende Stellen dar: 2. Cor. 4, 3. 4 lehrt der h. Paulus, daß „der Gott dieser Welt" die Menschen in Unwissenheit über das Evangelium zu erhalten suche. Daraus können wir entnehmen, daß es der Teufel ist, welcher die Menschen in Unwissenheit über die wahre Kirche Christi zu erhalten sucht, und die alten Lügen gegen dieselbe, obschon noch so oft widerlegt, immer wieder mit neuer Frechheit vorbringt. Lucas Cap. 8. in der Parabel vom Säemann heißt es V. 5: „Einiger Same fiel auf den Weg, wurde zertreten und die Vögel des Himmels fraßen ihn auf." Dieses erklärt Christus selbst und sagt V. 12, dieser Same sei das Wort Gottes, das die Menschen zwar willig hörten, was aber der Teufel nachher wieder aus ihren Herzen nähme, damit sie nicht glaubten (d. h. lebendig und werkthätig und beharrlich bis ans Ende) und selig würden. Wenn also nach jener Stelle der Teufel dem Menschen am Hören und Glauben des Wortes Gottes überhaupt hinderlich ist: so ist er ihm nach dieser Stelle an dem lebendigen Glauben und an der Beharrlichkeit bis ans Ende insbesondere hinderlich. Ferner aber lehrt die h. Schrift, daß es der Teufel ist, welcher dem Menschen böse Gedanken und Anschläge eingibt; wie aber, wissen wir nicht. So heißt es 1. Chronik. 21, 1: „Satan trat wider Israel auf und reizte David, die Israeliten zählen zu lassen." Also diesen Anschlag und den Sinn des Stolzes, das Volk zählen zu lassen, wodurch die Sünde entstand, hat Satan dem David ins Herz gelegt, hat er ihm eingegeben. Lucas 22, 3 heißt es: „Der Satan fuhr in Judas"; d. h. gab es dem Judas ein, Christum zu verrathen. Ebenso verführte der Teufel den Ananias zur Lüge und Heuchelei Apstg. 5, 3. In allen diesen Stellen sehen wir, wie die vom Teufel Versuchten ihm unterlagen; dagegen einen siegreichen Kampf mit demselben sehen wir im Buche Job. Auch finden sich in der h. Schrift und in der Weltgeschichte Beweise, daß der Teufel durch falsche Propheten ganze Nationen ins Unglück stürzte. Dies sehen wir im 3. Buche der Könige, Cap. 22, und in den Orakeln der Heiden. Stolberg hat in der 3. Beilage zum zweiten Bande seiner Religionsgeschichte den Beweis geliefert, daß die Dämonen durch die Orakel wirkten. Ebenso belehren uns über die Versuchungen des Teufels die h. Väter; besonders finden wir im Leben der Altväter diese Lehre hervortreten. Die verschiedenen Kämpfe, welche die Kirche bestanden hat und noch besteht, können wohl nur aus dem Einflusse der bösen Geister erklärt werden. — Gott läßt durch die bösen Geister die Versuchung über uns kommen a) um die Kraft und die Freiheit des menschlichen Willens ihrem ganzen Umfange nach zur Entfaltung für Gott zu bringen. Dieses will die h. Schrift ausdrücken, wenn sie Eccli. 34, 9 sagt: „Wer nicht versucht ist, was weiß der?" b) Auch lastet auf dem Menschen die Verpflichtung, daß er mit der durch Christus ihm wiedergeschenkten Gnade den Teufel überwinde, weil er sich von ihm hat überwinden lassen. Dies lehrt das Concil in den Worten: „Es ist uns (auch nach erlangter Rechtfertigung) der Kampf mit dem Fleische, mit der Welt und mit dem Teufel noch übrig." Niemand wird zum ewigen

Leben eingehen, als nur wer diesen Kampf siegreich bestanden hat, gemäß der Worte 2. Tim. 2, 5: „Niemand wird gekrönt, als nur wer gesetzmäßig gekämpft hat.“ Indem Gott Gen. 3, 15 zu dem in der Schlange verborgenen Teufel sagt: „Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen: sie wird dir den Kopf zertreten und du wirst ihrer Ferse nachstellen“: läßt er ihm das Recht, der Ferse des Samens des Weibes nachzustellen, d. h. auch die durch Christi Tod Erlösten noch zu versuchen. c) Alle Versuchungen der bösen Geister vermögen nicht unmittelbar auf den Willen zu wirken, so daß sie einen bestimmenden Einfluß über den Menschen ausübten, sondern sie wirken auf ihn in der Weise der Vorspiegelung durch Phantasiebilder. Durch Christus hat der Mensch die Kraft über den Teufel zu siegen, und darum schreibt der h. Paulus 1. Cor. 10, 13: „Lasset euch von keiner Versuchung ergreifen, außer von einer menschlichen. Gott aber ist getreu, er wird euch nicht über eure Kräfte versuchen lassen, sondern bei der Versuchung euch den Ausgang geben, daß ihr ausharren könnet.“ Ja der Mensch hat durch die Versuchung sogar Gelegenheit, sich Verdienste zu erwerben, und darum trägt der h. Jakobus kein Bedenken zu sagen 1, 2: „Haltet es für lauter Freude, meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Anfechtungen fallet.“ d) Jedes Geschöpf dient zu irgend etwas Gutem, selbst gegen seinen Willen. Durch die Versuchungen, welche die Dämonen den Menschen bereiten, helfen sie dazu das Gute derselben durch den Kampf zu befördern. So wie Gott durch die Einsprechungen seiner Gnade den Fortschritt der Auserwählten bewirkt, so die bösen Geister durch ihre Versuchungen. So geschieht also dem Menschen durch diese Versuchungen keineswegs ein Unrecht und sind dieselben mit der göttlichen Vorsehung vollkommen vereinbar.

3. Hinsichtlich des Verhältnisses der bösen Engel zu den Menschen kommt **Zweitens** die Besessenheit vom Teufel (obsessio daemoniaca) in Betracht. Die Gewalt, welche der Teufel durch den Sieg über die ersten Menschen über das ganze menschliche Geschlecht erlangt hatte, äußerte sich nach Gottes Zulassung, insbesondere zur Zeit Christi und auch späterhin, oft in der Weise, daß die Teufel von den Leibern der Menschen Besitz nahmen. In neuerer Zeit hat man, besonders nach Semlers Vorgang, die Besessenheit als natürliche Krankheit erklären wollen. Christus habe sie geheilt, und dann habe es geheißen, er habe den Teufel ausgetrieben. Dieser Erklärung ist sogar **Jahn** in seiner biblischen Archäologie beigetreten. Aber sie ist irrthümlich, weil sie sowohl gegen die Aeußerungen der h. Schrift über die Besessenen streitet, als auch zu absurden Folgerungen führt. 1. Nach der Darstellung der Evangelisten redet Christus die unreinen Geister (Spiritus immundi, πνεύματα ἀκάθαρτα) als von den besessenen Menschen unterschiedene Personen an und befiehlt ihnen hinauszugehen; so Marc. 9, 24: „Du tauber und stummer Geist, ich gebiete dir, fahre aus von ihm und komme hinfort nicht mehr in ihn.“ Im folg. V. heißt es: „Da schrie er, schüttelte ihn heftig und fuhr aus von ihm.“ Diesen nämlichen Befehl spricht Christus über die unreinen Geister aus, welche den Menschen in der Gegend der Gerasener quälten, Matth. 8, 28 flg.; Marc. 5, 1 flg.; Lucas 8, 27 flg. Der Herr befiehlt dem unreinen Geiste auszufahren und dieser antwortet Christo und bittet, er möge ihn nicht quälen. Jesus redet ihn als eine von dem Menschen unterschiedene Person an. 2. Die Dämonen treten als wirklich handelnde Personen auf. Die Evangelisten erzählen uns z. B. in ebendieser Begebenheit, daß Jesus den Teufel gefragt habe: Wie

ist dein Name? Marc. 5, 9: „Und er (der Teufel) sagte zu ihm (dem Herrn): Legion ist mein Name; denn unser sind viele"; ebenso Lucas 8, 30; — daß dann ferner die Teufel den Herrn gebeten hätten, in die Schweine fahren zu dürfen, welche in der Nähe weideten, daß Christus ihnen dieses erlaubt habe, und die ganze Heerde ertrunken sei. Hier sehen wir die Dämonen als wirklich handelnde Personen, und deßhalb kann doch an eine bloße Krankheit nicht gedacht werden. Die Evangelisten stellen uns ferner dar, daß die bösen Geister aus den Besessenen ausfuhren und riefen: „Du bist der Sohn Gottes", Christus aber sie nicht weiter habe reden lassen, Luc. 4, 41. 3. Die Evangelisten unterscheiden die daemonia habentes von andern Kranken ausdrücklich. So stehen Matth. 4, 24 die, welche unreine Geister hatten, neben andern Kranken. Also mußten sie von diesen unterschiedene Krankheiten haben. Wer daher mit den Rationalisten der neuern Zeit diese Besessenheit für eine natürliche Krankheit erklären will, der thut nicht nur dem Texte die größte Gewalt an, weil eine Krankheit nirgends persönlich angeredet und nirgends unreiner Geist genannt wird, sondern auch dem Sinne der Schriftsteller, die doch offenbar nur geschichtliche Thatsachen darstellen wollten, und begeht darum die größte Willkür. Indessen wer einmal in dogmatischem Interesse befangen zur Schrifterklärung übergeht, der vermag Alles aus ihr herauszudeuten. 4. Daß Christus selbst den Zustand der Besessenen nicht für eine Krankheit, sondern für wirkliche Besessenheit hielt, geht schon aus den angeführten Fällen hervor. Aber dafür spricht auch noch besonders folgende Begebenheit. Als die Pharisäer ihm den Vorwurf machten, daß er die Teufel durch die Kraft des Obersten der Teufel austreibe, Matth. 9, 34; 12, 24, bestreitet der Herr zu seiner Vertheidigung nicht, daß er die Teufel austreibe, Matth. 12, 25 flg., läßt vielmehr dieses bestehen und weist jenen Vorwurf nur durch die Aufdeckung des innern Widerspruches, den er enthielt, zurück. Und so wie Jesus selbst die Teufel austrieb, so gab er auch seinen Jüngern Gewalt über die bösen Geister, sie auszutreiben: Matth. 10, 1; Marc. 16, 17. Christus aber ist wahrer Gott und über allen Irrthum erhaben. Die Annahme, daß er sich den Vorurtheilen seiner Zeit, (die wohlgemerkt in dieser Beziehung gar nicht einmal vorhanden waren), anbequemt habe, kann mit der Ehrfurcht, welche wir ihm als dem Lehrer der Wahrheit schuldig sind, durchaus nicht bestehen. Denn er hätte dann ja sowohl seine Zeitgenossen überhaupt, als auch seine nächsten und innigsten Freunde, die Apostel, im Irrthume gelassen. 5. Die Annahme, daß die Besessenheit nur eine natürliche Krankheit gewesen sei, verwickelt in wahrhaft läppische Widersprüche. Nur ein Beispiel davon statt vieler. Matth. 9, 32—34 wird erzählt, es wäre einst ein Mensch zu Jesus gebracht, der vom Dämonium besessen und stumm gewesen sei. Jesus habe das Dämonium ausgetrieben, worauf der Mensch geredet habe. Da hätte sich das Volk gewundert und gesagt: Solches ist niemals in Israel gesehen worden! — Sie mußten also wissen, daß der Mensch vorher stumm war. Die Pharisäer hätten aber gesagt: Jesus treibe die Teufel durch den Obersten der Teufel aus. Sie meinten also nicht, daß es eine natürliche Krankheit sei, sondern daß Jesus wirklich einen Teufel ausgetrieben habe. Die Menge schrieb die That der Kraft Gottes zu, und die Pharisäer, welche die That nicht läugnen konnten, dem Teufel. Jesus läugnete es auch nicht, daß er den Teufel ausgetrieben, sondern bestätigte es durch seine Vertheidigung gegen die Pharisäer: Matth. 12, 25 flg. Sollte man hier nur an eine Krankheit denken wollen, so würde die Stelle äußerst läppisch. Durch

den Obersten der Teufel treibt er die Teufel aus, hieße dann: Durch die Oberste der Krankheiten treibt er die Krankheiten aus. Etwas Erbärmlicheres läßt sich doch wohl nicht denken. Man muß die gesunde Menschenvernunft mit Füßen treten, um so zu exegesiren. — Daß auch späterhin und bis auf unsere Zeiten herab die Besessenheit statt gefunden hat, ist durch unläugbare Thatsachen, sowohl innerhalb der katholischen Kirche, als auch außerhalb derselben bestätigt. Gott läßt dieses zu, um die Furchtbarkeit der Herrschaft des Teufels zu zeigen und um dadurch von der Sünde abzuschrecken. Aber es darf nicht angenommen werden, daß der Teufel in diesen unglücklichen Menschen die Stelle des Willens vertreten habe, so daß sie dessen bösen Antrieben nicht hätten widerstehen können. Gott läßt bei den Sündern die Besessenheit zu ihrer Strafe zu, bei den Gerechten zur Vermehrung ihrer Verdienste.

4. Hinsichtlich des Verhältnisses der bösen Engel zu den Menschen muß Drittens angenommen werden, daß die bösen Menschen mit den bösen Geistern eine ausdrückliche oder stillschweigende Vereinbarung eingehen können, um dadurch andern Menschen an ihren irdischen Gütern oder an ihrem Körper einen Schaden zuzufügen; d. h. daß die Hexerei oder Zauberei (**maleficium**) wirklich statt finden kann. Denn eine solche Gemeinschaft zwischen den bösen Geistern und den bösen Menschen enthält keinen innern Widerspruch. Wir haben vorher gesehen, daß dieses Leben die Zeit des Kampfes ist und zwar nicht bloß mit dem eigenen Fleische und mit der Welt, sondern auch mit dem Teufel. Warum sollte dann nicht der Teufel jenen verbosten Menschen, welche in der Sünde verhärtet sind, und sich entschieden für die Diener des Teufels erklärt haben, seine Mitwirkung leihen wollen, damit sie ihren Haß gegen die Diener Gottes und andere Leidenschaften, in denen sie entbrennen, zu befriedigen versuchen? Daß aber der Teufel den Menschen an ihren irdischen Gütern sowohl als auch am Leibe den größten Schaden zufügen kann, wenn Gott ihm dieses zuläßt, sehen wir aus dem Buche Job. Aehnliche Beispiele finden sich im Leben der Altväter viele. Der h. Hieronymus erzählt im Leben des h. Hilarion, daß dieser zu sagen gepflegt habe, so groß sei der Haß des Teufels gegen die Menschen, daß er auch deren Eigenthum zu vernichten wünsche. Und Jenen, welchen dieser Schaden am Leibe oder an den äußern Gütern von bösen Menschen unter Mitwirkung des Teufels zugefügt wird, geschieht dadurch noch kein Unrecht. Der Kampf, welchen sie ohnehin schon mit dem bösen Feinde bestehen müssen, erhält dadurch nur eine bestimmte Gestalt. Daß aber der Teufel und die bösen Menschen im Hasse gegen alles Gute harmoniren, wenngleich sonst alle Bösen sich gegenseitig hassen, weil das Böse Selbstsucht ist, ist offenbar. Folglich enthält die Hexerei keinen innern Widerspruch. — Aber daß diese Vereinigung böser Menschen mit dem Teufel zum Kampfe gegen das Reich Gottes auch wirklich ist, ergibt sich aus folgenden Stellen der h. Schrift. Als Moyses und Aaron im Auftrage Gottes vor Pharao Wunder wirkten, um diesen dadurch zur Freigebung des israelitischen Volkes zu bewegen, konnten die ägyptischen Zauberer viele dieser Wunder nachmachen. Auch sie warfen ihre Stäbe hin, und dieselben verwandelten sich in Schlangen Exod. 7, 12; auch sie verwandelten das Wasser in Blut V. 22; auch sie machten Frösche Exod. 8, 7. Aber die folgenden Wunder, welche Moyses und Aaron noch verrichteten, vermochten sie nicht nachzumachen, sondern sagten: „Das

ist der Finger Gottes": V. 18 u. 19.*) Die Wunder dieser ägyptischen Zauberer wollen Einige als durch künstliche Täuschung und ohne alle Hülfe des Teufels von den Zauberern hervorgebracht ansehen. Hermes z. B. schreibt hierüber in seiner Dogmatik §. 199, Theil 2, S. 172: „Es müßte also nach den Grundsätzen der Vernunft gar nicht angenommen werden können, sie hätten durch natürliche Kunst Schlangen, Frösche u. s. w. hingaukeln können;" denn dieses wird erfordert, ehe man ein Wunder annehmen darf. Nun finden wir aber in der Geschichte, daß die Aegyptier in der Magie es sehr weit gebracht hatten: so konnte es auch sein, daß sie Schlangen auffingen, dieselben zahm machten, in hohle Stecken verbargen und sie dann bei Gelegenheit hervorspringen ließen. Wie weit steht dann dieses noch ab vom Frösche machen? Und Wasser in Blut verwandeln erforderte eine so gar schwere Kunst nicht, da es dazu nur der Färbung bedurfte. Es ist also wahrscheinlich, daß die Magier des Pharao diese Werke natürlich machten und wir dürfen also gewiß keine Wunder hier annehmen." — Daß wir hier keine wirklichen Wunder, d. h. Wirkungen, welche im ganzen Bereiche der natürlichen Kräfte ihren Grund nicht haben, sondern in einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes, annehmen dürfen, ist gewiß, weil nur Gott Wunder wirken kann, jene Zauberer aber nicht im Auftrage Gottes, sondern gegen Gott thätig waren. Aber die Erklärung, welche Hermes von diesen vermeintlichen Gaukeleien gibt, ist doch viel zu ungeschickt, als daß sie irgendwie befriedigen könnte. Denn wenn es Exod. 7, 12 heißt: „Und sie (die ägyptischen Zauberer) warfen ein Jeglicher seinen Stab hin, und sie wurden zu Schlangen: aber der Stab Aarons verschlang ihre Stäbe": so wird doch kein Vernünftiger mehr sagen, „die ägyptischen Zauberer hätten Schlangen aus ihren Stäben hervorspringen lassen"; denn er widerspräche dann ja den klaren Worten des biblischen Textes. Und wenn es ebendort 8, 7 heißt: „Aber die Zauberer thaten desgleichen durch ihre Beschwörungen und ließen Frösche kommen über das Land Aegypten": so kann man auch nicht mehr an eine durch bloß menschliche Kräfte bewirkte Täuschung denken. Vielmehr ist hier sicher eine Mitwirkung des bösen Feindes mit bösen Menschen zum Kampfe gegen das Reich Gottes anzunehmen. Die ägyptischen Zauberer brachten jene Wirkungen durch die Hülfe des Satans hervor. Aber dieser kann keine Wunder im eigentlichen Sinne wirken. Denn der Schöpfer des Universums ist auch allein Herr desselben. Der Satan wirkt nur innerhalb der Naturgesetze, blendet aber die Menschen durch größeres und schnelleres Wirken, als es uns möglich ist, wohl aber ihm wegen seiner größern natürlichen Kraft, so daß die Zuschauer glauben, wirkliche Wunder zu sehen. Indessen sie können, wenn nicht sofort, doch im Verlaufe der Zeit diese falschen Wunder erkennen und werden daher im Grunde nur durch ihre eigene Schuld betrogen. Von diesen falschen Wundern des Satans spricht auch der Heiland Matth. 24, 24 und der heil. Paulus 2. Thessal. 2, 9, welche Stellen ebenfalls zum Beweise dienen, daß der böse Feind sich mit bösen Menschen zum Kampfe gegen das Reich Gottes verbindet. Dasselbe sehen wir 3. Kön. 22, 21—23, wo Gott zuläßt, daß der böse Feind die falschen Propheten des israelitischen Königs Achab verführt.

*) Die Häupter dieser Zauberer waren Jannes und Mambres, wie uns der h. Paulus 2. Tim. 3, 8 lehrt, wo er sie mit andern Feinden der Wahrheit, Sklaven ihrer Leidenschaften, zusammenstellt.

Wenn nun aber nach diesen Stellen der h. Schrift die Verbindung der bösen Geister mit den bösen Menschen als möglich angenommen werden muß: so sind auch vom Staate und von der Kirche gegen alle derartigen verbrecherischen Verbindungen mit Recht Gesetze gegeben. Daß viele tausend Unschuldige durch die Hexenprocesse hingerichtet sind, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel; aber daß manche schuldig waren, ist ebenfalls nicht zu bezweifeln.

### §. 77. Die Lehre von der materiellen Welt.

1. Die materielle Welt ist wahrscheinlich zugleich mit den Engeln erschaffen worden. Denn diese beiden Gegensätze des gesammten Universums bedingen sich wechselseitig und sind darum ohne Zweifel zugleich von Gott erschaffen worden, was im ersten Verse der heiligen Schrift: „Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde", erwähnt wird. Unter Himmel werden dann die Engel, unter Erde die gesammte körperliche Welt verstanden. Diese Ansicht haben wir vorher bei der Lehre von den Engeln hervorgehoben. Wollte ihr Jemand auch nicht beistimmen, so ist doch jedenfalls in diesem ersten Verse die Hervorbringung der gesammten körperlichen Welt durch Gott gelehrt. Darauf gründet sich folgende theologische Ausdrucksweise. Was Moyses im ersten Verse sagt: „Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde" wird von den Theologen gewöhnlich als erste Schöpfung (creatio prima) bezeichnet. Die richtige Erklärung dieses Verses ist, wie gesagt, wohl nur diese, daß die Hervorbringung der Geister und der körperlichen Welt aus Nichts dadurch gelehrt wird.*) Aber vom zweiten Verse an wird ausschließlich nur der Erde gedacht und der übrigen Weltkörper nur in so weit, als sie zur Erde in Beziehung stehen. Und diesen Bericht, welcher die Anordnung der materiellen Creatur enthält, oder die Ausgestaltung und Ausschmückung der Körperwelt, nennen die Theologen gewöhnlich die zweite Schöpfung (creatio secunda). Beide aber, die creatio prima und creatio secunda, bezeichnet Moyses als göttliche Thaten. Zwischen der creatio prima und creatio secunda ist wahrscheinlich die Befestigung eines Theiles der Engel in der Gnade und der Abfall eines andern Theiles anzunehmen. Denn Christus sagt Joh. 8, 44 vom Teufel: „Jener war ein Menschenmörder von Anbeginn und hat in der Wahrheit nicht bestanden." Hier kann wohl nicht füglich gesagt werden, daß sich die Bezeichnung des Teufels als Sünders von Anbeginn auf den Zeitpunkt beziehe, in welchem er zum ersten Male dem Menschen als Sünder, d. h. als unmoralisches Wesen überhaupt, gegenüber getreten sei, weil Christus die Worte hinzusetzt: „und er hat in der Wahrheit nicht bestanden." Diese Worte nämlich beziehen sich auf den eigenen Fall des Teufels. Er sollte in der Wahrheit, d. h. in dem einem jeden vernünftigen Geschöpfe selbstredend zukommenden Verhältnisse der Unterwerfung des Willens unter Gott und in der von Gott ihm gegebenen Gnade beharren, d. h. stehen, und so die Idee Gottes in

*) Offenbar ist dieses die einzig richtige Erklärung jenes Verses, weil sonst die Erschaffung der Engel ganz übergangen wäre, man mag nun annehmen wollen, daß unter Himmel die Erschaffung der Engel allein ausgedrückt sei und dann unter Erde die gesammte materielle Schöpfung verstanden werde; oder daß unter Himmel die Erschaffung der Engel und der Himmelskörper gemeint sei und bei dem Worte Erde nur an unsere Erde zu denken sei. Der ganze Bericht stammt nur aus der übernatürlichen Offenbarung Gottes, vgl. Is. 40, 14 und Job 38, 4.

Betreff seiner verwirklichen, hat das aber nicht gethan, sondern ist durch Stolz gefallen. Also wird uns hier gelehrt, daß der Fall des Teufels gleich im Anfange, d. h. kurz nach dem Anfange seines Daseins, eingetreten sei; denn im ersten Augenblicke seines Daseins konnte der Teufel nicht böse sein. Und da nun im ersten Verse unter Himmel die Engel entweder allein, oder doch mitverstanden sind, so muß die Sünde des Teufels und seiner Anhänger gleich nach dem ersten Verse angenommen werden. Ein fernerer Grund für diese Meinung ist wohl daraus zu entnehmen, daß uns im zweiten Verse die materielle Schöpfung in der größten Verwirrung dargestellt wird; תֹהוּ und בֹהוּ werden nur von zerstörten Städten gebraucht. So kann Gott die körperliche Welt nicht erschaffen haben; denn die Schöpfung ist eine Offenbarung Gottes nach Außen. Aber Gott kann sich nur seinem ganzen Wesen nach offenbaren, oder Gott kann nur nach der Aehnlichkeit mit sich selbst nach Außen wirken. Und weil er die ewige und unendliche Schönheit ist, deßhalb müssen auch alle seine Werke geordnet sein. Daher muß angenommen werden, daß die gefallenen Engel in die körperliche Welt als den dereinstigen Wohnplatz der Menschen störend und verwüstend eingriffen, daß darum die Erde als wüste und leer bezeichnet wird, daß also nach dem ersten Verse der Fall eines Theiles der Engel verschwiegen ist und daß dieser zwischen der creatio prima und creatio secunda angenommen werden muß, endlich daß Gott mit dem Worte: „Es werde Licht" den Zerstörern und Verwüstern der körperlichen Welt entgegentrat. Aber, könnte man einwenden, woher wußten die gefallenen Engel, daß diese Erde der dereinstige Wohnplatz des Menschen sein werde? Woher wußten sie die Erschaffung des Menschen? Durch ihre natürliche Erkenntniß, welche größer ist, als die unsere, erkannten sie, daß das Bindeglied zwischen ihnen, den rein-geistigen Creaturen, und zwischen der körperlichen Welt fehle, wußten aber zugleich, daß alle Werke Gottes vollkommen sind; daher der natürliche Schluß auf die dereinstige Schöpfung des Menschen. Wenn man von diesem Gedanken, daß die sichtbare Schöpfung von den gefallenen Engeln in Unordnung gebracht sei, ausgeht, so erscheint die mit dem zweiten Verse beginnende creatio secunda als das Entgegentreten Gottes gegen den Zerstörer und als der erste Uebergang zur Wiederbesetzung der von den gefallenen Engeln verlassenen himmlischen Wohnsitze. Ueber die materielle Welt als den zweiten Platttheil der Schöpfung sind von der Kirche keine dogmata declarata ausgesprochen, außer dem, daß dieselbe aus Nichts von Gott erschaffen ist, wie wir vorher bei der Lehre von der Schöpfung im Allgemeinen bewiesen haben. Was nach den Andeutungen der heiligen Schrift und nach dem Inhalte der göttlichen Offenbarung über die materielle Welt zu sagen ist, können wir unter folgende sechs Fragen bringen: 1. Hat die materielle Welt ein selbstständiges Dasein, wie die puren Geister, oder liegt die Materie, d. h. das Sinnlichwahrnehmbare überhaupt, schon in der Idee, d. h. in Beziehung auf die Materie, in der Form derselben, enthalten, wie die Hegelsche Philosophie will? 2. In welchem Sinne haben wir die sechs Tage, in welchen uns die Gestaltung der materiellen Welt erzählt wird, zu nehmen? 3. Ist auch die materielle Welt von Gott erschaffen und wie? 4. Wie ist sie von Gott nach ihren einzelnen Theilen unterschieden? 5. Wie ist sie von Gott ausgeschmückt worden? 6. Welcher ist der Endzweck der materiellen Welt? Nach der Lehre der katholischen Kirche hat die Materie ebensowohl ein selbstständiges Dasein, als die puren Geister. Denn in dem apostolischen Symbolum bekennt die Kirche Gott als den Schöpfer aller sichtbaren und unsicht-

baren Dinge. Das vierte Concil vom Lateran unterscheidet in der oben angeführten Stelle zwischen der geistigen Creatur, zwischen der körperlichen und zwischen dem Menschen, der aus beiden, Geist und Körper, bestehe, und lehrt uns dann Gott als den Schöpfer dieser drei Haupttheile des Universums. Folglich ist nach der Lehre der Kirche die materielle Welt ebenso selbstständig in ihrer Art, als die puren Geister. Diesen Gedanken sprach der h. Augustin mit den Worten aus: **Duo fecisti, Domine! aliud prope te, aliud prope nihil.** Daß aber zwischen den puren Geistern und zwischen der materiellen Welt ein gewisses Verhältniß besteht, folgt daraus, daß kein Theil der Schöpfung ohne Beziehung zum andern bestehen kann. Denn die ganze Schöpfung bildet, in sich betrachtet, nur ein einziges Ganze, weil sie nur einen Urheber hat, den allmächtigen Gott, nur einen Lenker und Regierer hat, den allwissenden und allweisen Gott, nur einen Endzweck hat, den allheiligen Gott. Insbesondere können die puren Geister und die körperliche Welt nicht ohne die innigste Beziehung zu einander sein, weil sie die beiden Gegensätze der Schöpfung sind. Dieses Verhältniß kann nur darin bestehen, daß die Materie dem Geiste dienstbar sein soll, weil die Materie von Natur aus dem Geiste untergeordnet ist. Sie konnte daher auch vom Geiste in seine sittliche Verkehrtheit mit hinabgezogen, von ihm mißbraucht werden. Aber an und für sich oder in ihrem eigenen Sein ist und bleibt sie ebenso selbstständig als der Geist und verkündigt in ihrer Art, ebensowie er, Gottes Herrlichkeit. Diese Lehre ist nach jener, daß die Materie aus Nichts von Gott erschaffen ist, als die hauptsächlichste Lehre der katholischen Kirche über die materielle Welt anzusehen. Dagegen ganz anders lehrt der Pantheismus über die körperliche Welt, insbesondere wie er durch Hegel zu seiner höchsten Vollendung gekommen ist. Nach Hegel hat die Materie durchaus keine Selbstständigkeit, sondern sie ist in der Idee, als in ihrem Princip schon enthalten; Natur und Geist sind ihrem Wesen nach Eins; die Materie ist in einem beständigen Uebergange von Formen zu Formen begriffen; sie ist nur „der Leib der Idee"; diese allein oder das Denken hat wirkliches Sein. So schreibt er Encyklp. Bd. 1. S. 258: „Die Form gelangt nicht von Außen an die Materie, sondern als Totalität trägt sie das Princip der Materie in sich"; Religionsphilosophie Bd. 1, S. 105: „Das Wesen des Geistes und der Natur ist Eins und Dasselbe." Besonders in seiner Logik entwickelt er diese Unselbstständigkeit der Materie, indem er dort von einer Porosität der Materie spricht, d. h. von einer Durchgangsfähigkeit durch verschiedene Formen; Encyklop. Bd. 2, S. 698: „Die Idee war zuerst in der Schwere frei zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die freien Himmelskörper sind." So mußte Hegel über die körperliche Welt lehren. Denn nach dem Grundgedanken seiner Philosophie schwindet alles Sein bis auf die Grundfeste des Denkens. Diese allein bleibt bestehen. Also nach dem Pantheismus ist die Materie nichts in sich, besteht durchaus nicht an und für sich, sondern ist in der Form als in ihrem Princip schon enthalten. Das einzige Wahre, was in dieser Hegelschen Lehre über die Materie noch enthalten ist, ist dieses, daß die Materie immer irgend eine Form haben muß, wie wir nachher, wenn von der Erschaffung der Materie die Rede ist, noch weiter sehen werden. Sonst nämlich könnte die Materie überhaupt gar nicht sein. Was die Materie in sich ist und wie viele Urstoffe in derselben anzunehmen sind, weiß Gott allein. *)

*) Aus dem Gesagten erklärt sich der Grundgedanke der gesammten Art und

2. Die **creatio secunda**, d. h. die Ausgestaltung und Anordnung der körperlichen Welt mit besonderer Beziehung auf unsere Erde geschah in einer bestimmten Zeit, welche uns von der heiligen Schrift in 6 Tagen abgegrenzt wird. Denn die Erschaffung des ganzen Universums, die uns im ersten Verse berichtet wird, die **creatio prima**, ist in dem ersten Tage nicht mit einbegriffen, weil dieser erst durch Scheidung des Lichtes von der Finsterniß gebildet wird. Jedoch über die Dauer dieser Zeit hat sich die Kirche nicht ausgesprochen und darum bestehen über diese sechs Tage verschiedene Ansichten, welche man im Ganzen auf drei zurückführen kann. Erste Ansicht über die sechs Tage. Philo hält die sechs Tage nicht für einen Zeitunterschied, sondern nur für den Unterschied der zugleich erschaffenen sechs Ordnungen aller Dinge. So in seinem Werke über die Allegorien. Origenes in seiner Schrift gegen Celsus nimmt diese Meinung an; wie die Alexandriner überhaupt zur allegorischen und mystischen Schrifterklärung hinneigten. Der heil. Augustinus hat mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die heilige Schrift diese nämliche Ansicht angenommen. Er berief sich auf Sirach 18, 1: „Der in Ewigkeit Lebende hat Alles zugleich erschaffen." Aber er will die Aufeinanderfolge der sechs Tage nicht aufgeben, obschon er dieses Nacheinander nicht auf die göttliche Wirksamkeit bezieht; denn Gott soll nach seiner Ansicht Alles zugleich erschaffen haben. Er faßt diese Aufeinanderfolge der sechs Tage so, daß durch dieselbe ausgedrückt wird, wie die puren Geister zur Kenntniß der von Gott zugleich erschaffenen Dinge allmälig gekommen seien. Unter Morgen werde die Erkenntniß bezeichnet, welche die Engel durch die Anschauung des Sohnes Gottes von den Dingen gehabt hätten; unter Abend die Erkenntniß, welche die Engel von den Dingen durch das Anschauen derselben selbst erhielten. **Cognitio matutina** ist dem h. Augustinus die Erkenntniß, welche die Engel von den Dingen aus deren Ideen hatten; der Sohn Gottes nämlich, dessen Anschauung diejenigen Engel, welche in der Prüfung bestanden, genossen, ist der Inhalt aller göttlichen Ideen. **Cognitio vespertina** ist dem h. Augustinus die Erkenntniß, welche die Engel von den Dingen aus diesen selbst hatten. Diese Ansicht, welche wir auch schon vorher, als von der Erkenntniß der Engel die Rede

---

Weise, auf welche Günther den Pantheismus zu bekämpfen und die Offenbarung zu vertheidigen suchte, d. h. der Grundgedanke der gesammten Güntherschen Philosophie. Günther nämlich scheint von dem Gedanken ausgegangen zu sein, daß, wer den Pantheismus angreifen wolle, gerade diesen Satz, die Identität des Geistes und der Natur, hauptsächlich angreifen müsse. Darum führt er seinen Kampf gegen den Pantheismus von dem Satze aus, daß Geist und Materie wesentlich verschieden seien: Dualismus des Geistes und der Materie. Diesen wesentlichen Unterschied des Geistes vom Körper setzt er in das Selbstbewußtsein, als welches allein dem Geiste zukomme. — Ich habe in meinem Grundrisse der katholischen Apologetik bewiesen, daß es unmöglich ist, durch irgend ein philosophisches System, d. h. durch irgend eine Anstrengung der menschlichen Vernunft zum Glauben zu gelangen und die göttliche Offenbarung zu vertheidigen. Diese und ihre unfehlbare Verkündigerinn, die katholische Kirche, sind nur als von Gott selbst im menschlichen Geschlechte gesetzte Thatsachen zu nehmen und das kann mit Hülfe der Gnade Jeder, welcher will. Wer diesen Standpunkt zur Vertheidigung der göttlichen Offenbarung nicht einnehmen will, wird sich immer verirren, wie Hermes und Günther sich verirrt haben; — welche Anstrengungen katholische Philosophen nach ihnen auch immer noch werden machen wollen, der falsche Standpunkt wird sie von der Wahrheit immer weiter entfernen.

war, entwickelten, hat der h. Augustin besonders in folgenden Stellen ausgesprochen: **De Genesi ad Litteram (op. imperf.) cap. 7, nro. 28 (Edit. Paris. 1845 tom. 3, pag. 231)**: **Quanquam sine productione temporis faciat Deus, cui subest posse, cum volet, ipsae tamen naturae temporales motus suos temporaliter peragunt.** (Dieser Satz heißt nur: Durch die Erschaffung wird in Gott selbst keine Zeit und kein Raum gesetzt, sondern nur in den Geschöpfen. Denn Zeit und Raum sind die Bedingungen des geschöpflichen Daseins.) **Ita ergo fortasse dictum est: Et facta est vespera, et factum est mane: dies unus, sicut ratione prospicitur, ita fieri debere aut posse: non ita, ut fit temporalibus tractatibus. Nam in ipsa ratione operationem contemplatus est in Spiritu sancto, qui dixit: Qui manet in aeternum, creavit omnia simul (Eccli. 18, 1.): sed commodissime in illo libro quasi morarum per intervalla factarum a Deo rerum digesta narratio est, ut ipsa dispositio, quae ab infirmioribus animis contemplatione stabili videri non poterat, per huiusmodi ordinem sermonis exposita quasi istis oculis cerneretur.** Also nur für unsere leichtere Auffassung ist die Anordnung der gesammten Schöpfung in sechs Tagen getroffen worden; in der Wirklichkeit hat sie nicht statt gefunden, sondern so wie Gott Alles zugleich denkt, so hat er auch Alles zugleich erschaffen. Der große Mann übersah dabei nur, daß das Gedachtwerden der Dinge in Gott, d. h. das ewige und nothwendige Sein der Dinge in Gott, sehr wohl zu unterscheiden ist von dem Sein der Dinge in ihnen selber. Nach jenem Sein sind alle Dinge zugleich, weil in Gott weder Zeit noch Raum ist; nach diesem können die Dinge nur nach einander sein. Denn Zeit und Raum sind die Grundverhältnisse aller erschaffenen Dinge; und es war Gottes Wille, daß die Geschöpfe sich selbst fortpflanzen sollten; oder das Ganze der Schöpfung stand nach Gottes Willen mit einer sich selbst treibenden Lebenskraft da. Besonders entwickelt der h. Augustin seine Ansicht in der Schrift **de Genesi ad Litteram** im ersten und vierten Buche (tom. 3, S. 45 flg.) und **de Civitate Dei**, Buch 11, Cap. 7 (tom. 7, S. 322) und am klarsten ebendort Cap. 29, wo er die Erkenntniß, welche die Engel von den Geschöpfen aus deren Ideen und aus den erschaffenen Dingen selbst hatten, sehr genau bezeichnet und unterscheidet. Ebendort im 30. Cap. setzt er nochmals die Ansicht auseinander, Gott habe Alles zugleich erschaffen; die Sechszahl der Tage sei von Moyses nur gewählt, um dadurch die Vollkommenheit der göttlichen Werke auszudrücken, weil sechs eine vollkommene Zahl sei. Endlich trägt der h. Augustin diese Meinung auch vor **Confess. XII**, 29 (Bd. 1, S. 842). Aber an einer andern Stelle scheint er sie verlassen zu haben. Denn in seiner Schrift **de catechizandis rudibus cap. 17, nro. 28** (Bd. 6, S. 331) sagt er: **De qua requie** (nämlich über die Ruhe des ewigen Lebens) **significat Scriptura et non tacet, quod ab initio mundi, ex quo fecit Deus coelum et terram et omnia, quae in eis sunt, sex diebus operatus est, et septimo die requievit. Poterat enim Omnipotens et uno momento temporis omnia facere.** In der That ist die Ansicht, Gott habe Alles zugleich erschaffen, durchaus verwerflich. Denn sie könnte nur dann behauptet werden, wenn die buchstäbliche Erklärung der Genesis beseitigt wird. Daß aber die drei ersten Capitel der Genesis buchstäblich zu erklären sind, werden wir bei der Lehre vom Urstande des Menschen beweisen, weil der Urstand des Menschen der Mittelpunkt dieser ganzen Darstellung der drei ersten Capitel

der Genesis ist. Nun ist aber die besprochene Ansicht über das Sechstagewerk mit der buchstäblichen Erklärung schlechterdings unverträglich. — Auch müßte ja nach dieser ersten Ansicht gleichzeitig gewesen sein Finsterniß und Licht, Unordnung und Ordnung, Verbindung und Trennung, Oede und Fülle. *) Zweite Ansicht über die sechs Tage. Andere nehmen Tag im wörtlichen Sinne, d. h. für den Zeitraum der Bewegung der Erde um ihre Achse. Daß man dann Tag für einen Zeitraum von 24 Stunden nehmen müsse, kann man nicht sagen, weil die Bewegung der Erde um ihre Achse ursprünglich kürzere oder auch längere Zeit erfordert haben kann. Der tiefste und nachhaltigste Grund für diese Ansicht ist, daß, wenn überhaupt jenes Buch der heiligen Schrift im buchstäblichen Sinne erklärt werden muß, auch alles darin Enthaltene im eigentlichen und buchstäblichen Sinne zu nehmen ist; also auch der Tag. Weitere Gründe für diese zweite Ansicht werden wir bei der dritten entwickeln. Indessen scheint die eben angegebene Fassung des Wortes Tag von den Theologen mehr und mehr verlassen zu werden. Fast Alle wenden sich der Ansicht zu, daß Tag einen größern Zeitraum bedeute. Vergl. darüber: Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion vom Cardinal Wisemann, Deutsch von Haneberg, Regensb. 1839, S. 244: „Dr. Buckland bemerkt richtig, daß gelehrte Männer aus ganz andern als geologischen Gründen behauptet haben, die Tage der Schöpfung bedeuten lange unbestimmte Perioden. Mit der Annehmbarkeit dieser Voraussetzung habe ich nichts zu schaffen: philologisch oder kritisch weiß ich nichts dagegen einzuwenden, aber ich halte sie nicht für schlechthin gefordert." So wollen aber die meisten Theologen nicht, und meinen, Tag für einen Zeitraum zu nehmen, in welchem die Erde sich um ihre Achse drehe, sei durchaus verkehrt; hören wir ihre Gründe. Dritte Ansicht über die sechs Tage. Dieser zufolge soll Tag in jener Darstellung der creatio secunda einen größeren Zeitraum, wohl gar von Jahrtausenden, bedeuten. Diese Ansicht gründet sich besonders auf die Geologie und ist von den Naturforschern, namentlich den Geologen, allgemein angenommen. Denn, sagen sie, 1. sei durch positive Gründe festgestellt, daß mit unsrer Erde mehrere sehr gewaltsame Veränderungen vorgegangen seien, die einen bedeutenden Zeitraum in Anspruch nähmen, bevor sie in den gegenwärtigen Zustand und zum Wohnsitze der Menschen übergegangen sei. 2. Durch die gewaltigen Veränderungen auf der Oberfläche der Erde seien die frühern Thiere und Pflanzen, welche bedeutend größer und kräftiger als die jetzigen gewesen, wie das durch die Ueberreste von Thieren und Pflanzen der frühern Schöpfungen bewiesen werde, sämmtlich untergegangen. Wie sollte aber das bloß eintägige Dasein derselben mit der gesunden Vernunft übereinstimmen? Diese Schriftsteller erwähnen, daß sich in den Gebirgen die Ueberreste der Geschöpfe in der nämlichen Aufeinanderfolge finden, in welcher auch die sechs Zeiträume die Hervorbringung der Geschöpfe erwähnen. Vergl. Wisemann S. 245. 246. Indessen nach der Darstellung der heil. Schrift ist das gegenwärtige Pflanzen- und Thierreich das von Gott ursprünglich hervorgebrachte und dem Menschen zu seinem Gebrauche überwiesene. Um daher die Darstellung der h. Schrift mit den Ent-

*) Aber wenngleich nun auch diese Ansicht fällt, darum bleibt doch dasjenige vollkommen bestehen, was der h. Augustin bei der Entwicklung derselben über die Erkenntniß der Engel lehrt, weil es mit dieser Ansicht in keiner nothwendigen Verbindung steht.

deckungen der Wissenschaft zu vereinigen, bleibt nur die Annahme übrig, entweder, daß durch die Genesis die letzte jener gewaltigen Revolutionen der Erde berichtet werde, oder daß die jetzigen Thiere und Pflanzen neben den untergegangenen schon bestanden haben, oder endlich, daß sich die jetzigen Pflanzen und Thiere aus den untergegangenen entwickelt haben. Aber warum können alle jene gewaltigen Veränderungen der Oberfläche der Erde nicht durch die Sündfluth entstanden sein, welche doch gewiß die gewaltigsten und heftigsten Strömungen hervorrufen mußte? Sicher hat doch die Sündfluth den Unterschied der Climate bewirkt. Warum können die untergegangenen Thiere und Pflanzen nicht vorsündfluthliche Pflanzen und Thiere sein? — Somit haben diese beiden Gründe kein Gewicht. 3. Noch jetzt vollziehe sich der Consolidirungsproceß der Kometen, an denen man einen festen Kern und eine große Dunstmasse unterscheiden könne. Daraus ersehe man nach dem Gesetze der Analogie, wie sich die Erde allmälig gebildet habe. *) Indeß der Schluß aus der Bildung der Kometen, welcher an sich schon sehr unsicher ist, auf unsere Erde beweist nichts. 4. Haneberg in seiner Geschichte der biblischen Offenbarung, Regensb. 1850, entwickelt S. 12. folgenden Grund für diese Ansicht, zu welcher er sich ebenfalls bekennt: „Die Absicht des heiligen Schriftstellers in den sieben Abschnitten der Schöpfung das Vorbild der Woche zu geben, erklärt uns den Ausdruck Tag, welchen er für jeden jener Abschnitte anwendet. Er will eine Gotteswoche schildern. Wie lang ein Tag dieser Gotteswoche gewesen sei, läßt sich nicht bestimmen; der heilige Dichter sagt: Tausend Jahre sind vor deinen Augen, wie der gestrige Tag. (Ps. 89, 4.) Daß wenigstens die ersten drei Tage der Schöpfungswoche nicht Tage von vierundzwanzig Stunden waren, erhellt schon daraus, daß erst am vierten Tage die Sonne und der Mond geschaffen wurden." Aber was sollen wir uns unter dem Ausdrucke Gotteswoche denken? Er gehört nur zu den vielen bombastischen und unbestimmten Worten, mit welchen die deutsche Theologie gegenwärtig verunstaltet ist. Das Citat aus dem Psalme gehört gar nicht hieher. Denn dadurch ist überhaupt nur ausgedrückt, daß in Gott keine Zeit besteht, und das zu sagen war hier nicht am Orte. Der Grund: „erst am vierten Tage sei die Sonne und der Mond geschaffen", hält nicht Stich. Denn das Licht ließ Gott schon am ersten Tage V. 3. enstehen, d. h. er ließ die leuchtende Kraft aus der erschaffenen Masse des Stoffes sich absondern; und sofort ist dann Abend und Morgen und von der Bildung des ersten Tages die Rede V. 5. Die Bildung der Sonne und des Mondes und der Gestirne, die uns V. 14 bis 19 beschrieben wird, ist demnach als eine Vertheilung der schon ausgeschiedenen Lichtmasse an einzelne Weltkörper zu fassen. Jetzt erst geschieht auch der Nacht Erwähnung: V. 14 u. 18, die Gestirne sollen die Nacht vom Tage scheiden. Und demnach ist es irrthümlich, wenn der h. Augustin in den oben angeführten Stellen meint, in den sechs Schöpfungstagen geschehe der Nacht gar keine Erwähnung, sondern nur des Abends und Morgens. Vielleicht geschieht des Abends und Morgens als der den Tag bildenden Mo-

*) Die verschiedenen Hypothesen hinsichtlich der ersten Entstehung der Erde siehe bei Wisemann S. 220 und 221. Auch Burdach in seinem Werke: Der Mensch, Stuttgart 1837, ist der Ansicht, daß die Erde in ähnlicher Weise, wie die Kometen sich gebildet habe und auch einem gleichen Ende entgegengehe. — Leider nehmen manche Naturforscher ihre Hypothesen für lautere Wahrheit.

mente deßhalb vorzugsweise Erwähnung, weil das Leuchten der Lichtmasse anfänglich so groß war, daß auf der derselben abgekehrten Seite der Erde nicht so sehr eine Nacht als nur eine Dämmerung statt zu finden schien. Und wenn man auch annimmt, daß das Licht nicht ein Körper, sondern nur eine Eigenschaft eines Körpers sei, was das wahrscheinlichere ist, worüber nachher, so wird doch in dem, was wir über das Licht gesagt haben, nichts geändert. Man wird daher besser sagen, daß am vierten Tage das Verhältniß der Erde zu Sonne und Mond und damit zum ganzen Systeme der Weltkörper festgestellt und daß dadurch das gesammte Leben der Erde in seinen gegenwärtigen Zustand eingeführt ist. Aber man kann nicht sagen, daß erst am vierten Tage Sonne und Mond erschaffen seien, und daraus folgern wollen, daß Tag wenigstens in den drei ersten Tagen etwas ganz anderes bedeute, als einen Zeitraum von 24 Stunden. Vielmehr wenn es feststeht, daß schon V. 3. das Licht abgesondert wurde, wenn es ferner gewiß ist, daß die Erde so wie alle andern Weltkörper, sobald sie gebildet waren, sich um ihre Achsen bewegten, weil die Bewegung das Grundgesetz des ganzen Universums ist: dann sieht man nicht ein, warum Tag nicht ebensogut in jener heiligen Urkunde, welche uns die Erschaffung der Welt berichtet, als in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach der Auffassung aller Völker jenen Zeitraum bedeuten könne, welcher durch die Bewegung der Erde um ihre Achse abgegrenzt wird. Der Grund folglich, welchen wir vorher für die Auffassung des Wortes Tag in seiner eigentlichen Bedeutung erwähnten, nämlich die buchstäbliche Erklärung der Genesis überhaupt und dieses ganzen Abschnittes insbesondere, bleibt immer noch bestehen. Zu diesem ersten und wichtigsten Grunde für die zweite Ansicht kommt noch ein zweiter hinzu, daß die h. Schrift auf die geschichtliche Thatsache der sechs Schöpfungstage die Feier des Sabbates gründet Exod. 20, 11: „Denn in sechs Tagen erschuf der Herr Himmel und Erde und Meer und Alles, was darin ist. Am siebenten Tage ruhete er aus. Deswegen segnete und heiligte der Herr auch den Tag des Sabbats.“ Noch ausdrücklicher wird dies Gebot Exod. 31, 15—17 wiederholt. Freilich entgegnen die Anhänger der dritten Ansicht darauf, daß durch die Bedeutung der Schöpfungstage als großer Zeiträume von unbestimmter Dauer die Bedeutung des Sabbats nicht aufgehoben, ja vielmehr eine Ebenmäßigkeit zwischen dem Tage der Schöpfung und dem siebenten Tage der göttlichen Ruhe hergestellt werde. Aber durch diese Bemerkung wird jener Grund keineswegs entkräftet. 5. Auch berufen sich die Anhänger der dritten Ansicht auf mehrere Stellen der heiligen Schrift, in denen Tag einen Zeitraum von unbestimmter Dauer bezeichne: Gen. 2, 4: „Dies ist der Ursprung des Himmels und der Erde, als sie erschaffen wurden, am Tage, als Gott der Herr Himmel und Erde machte.“ Ps. 19, 10: „Herr! erhalte uns den König und erhöre uns am Tage, wo wir dich anrufen“; 2. Petri 3, 18: „Ihm (Christo) sei Ehre jetzt und auf den Tag der Ewigkeit hin.“ Aber diese Stellen lassen entweder die Erklärung von Tag im eigentlichen und buchstäblichen Sinne sehr gut zu, oder sind in der nahe liegenden allegorischen Bedeutung zu verstehen, daß Tag die Zeit der Gnade und Heilswirkung bezeichnet, in welchem Sinne der Heiland sagt Joh. 9, 4: „Ich muß wirken, so lange es Tag ist“; und Paulus Römer 13, 12: „Die Nacht ist vorüber, der Tag hat sich genahet“; oder auch, daß Tag die Ruhe des ewigen Lebens bedeutet. Der angegebene zweite Grund für die Bedeutung des Wortes Tag bleibt also ebenfalls in voller Kraft bestehen. Für diese Auffassung, nämlich für die

zweite Ansicht, kann als dritter Grund noch angeführt werden, daß uns die Schöpfungsurkunde, nachdem sie im 1. Verse (creatio prima) die Erschaffung der Engel und der Körperwelt erwähnt hat, nicht eine natürliche Entwicklung, sondern eine wunderbare Formung und Bildung des Universums und insbesondere der Erde durch die Vermittlung Gottes selbst mittheilen will, während die Geologen nur die Beschreibung einer natürlichen Entwicklung in der heiligen Schrift scheinen finden zu wollen. Da aber die Erschaffung und Anordnung des Universums ein Werk der göttlichen Allmacht ist: so ist es gar nicht nothwendig einen größeren Zeitraum anzunehmen, als durch die gewöhnliche Bedeutung des Wortes Tag geboten ist. Wir bleiben daher bei der Erklärung des Wortes Tag im einfachen und buchstäblichen Sinne, daß es die Zeitdauer ist, innerhalb welcher sich die Erde um ihre Achse dreht. Dies ist die gewöhnliche Meinung der heiligen Väter. Der heil. Thomas von Aquin war in jüngeren Jahren noch der ersten Ansicht zugethan. Er lehrt nämlich im Supplemente des dritten Theiles quaest. 77, art. 4, daß Alles zugleich erschaffen sei, und daß Moyses nur, um die Sache dem ungebildeten Volke einigermaaßen verständlich zu machen, sechs Tage unterschieden habe. Aber dieses Supplement des 3. Theiles der Summa ist aus dem Commentar des h. Thomas zum Lombarden entnommen, den er in jüngeren Jahren verfaßt hat. In seiner Summa selbst, bekanntlich seinem letzten und nicht vollendeten Werke, bekennt er sich zur Erklärung des Wortes Tag im eigentlichen Sinne. Er schreibt P. I, quaest. 74, art. 3, ad 7: **Dicitur unus dies in prima diei institutione ad designandum, quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem: unde per hoc, quod dicitur unus, praefigitur mensura diei naturalis.** Aus diesen drei so durchaus von einander abweichenden Ansichten über die Bedeutung des Wortes Tag in der Schöpfungsurkunde möge Jeder diejenige nehmen, welche ihm am besten gefällt, denn die Kirche hat sich nicht darüber ausgesprochen.*) Ich verbleibe mit dem h. Thomas bei der eigentlichen Bedeutung des Wortes Tag, wenngleich jetzt die meisten Theologen einen großen Zeitraum darunter verstehen. Aber das steht durchaus fest, daß das Weltall nicht bloß von Gott erschaffen, sondern auch von Gott geordnet, geformt und gebildet ist.

3. Daß auch die materielle Welt wirklich von Gott erschaffen ist, ist Lehre unserer Kirche. Einige Häretiker haben mit Berufung auf 2. Cor. 4, 4 behauptet, daß die materielle Welt von dem guten Gott nicht erschaffen sei. An jener Stelle wird der Teufel der Gott dieser Welt genannt, aber nicht, als habe er sie erschaffen, sondern weil die Bösen ihm dienen. Jene Secten sahen in der Materie etwas an und für sich Böses und ließen sie von einem bösen Princip bewirkt sein. Aus diesem Grunde mieden sie die Ehe und enthielten sich gewisser Speisen, besonders des Weines und Fleisches. Unbegreiflich aber ist es und unerklärlich, wie die Anhänger des Satzes, die Materie, ὕλη von ihnen genannt, sei an und für sich böse, überhaupt noch irgend etwas genießen konnten und sich nicht vielmehr todt hungerten.**) Nicht bloß die Gnostiker und Manichäer, auch die Priscil-

*) Marcelles de Serres (der mit großem Eifer die Ansicht verficht, daß Tag einen großen Zeitraum bedeute,) kann hier verglichen werden.

**) Baur in seiner Schrift gegen Möhler neigte sich dahin, das Endliche an sich sei das Böse. Diese Hegelsche Lehre über das Böse (vergl. §. 8 dieses Werkes) ist mit jener der Manichäer, die Materie sei böse, sehr nahe verwandt.

lianisten lehrten so. Diesen gegenüber hat die Kirche immer gelehrt, daß auch die körperliche Welt von Gott erschaffen sei. Vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 65, art. 3.** Auch schon gleich bei ihrem Entstehen kann die Materie nicht ohne alle Form gewesen sein. Wenn wir auch die **materia prima** als **materia informis** bezeichnen, so heißt das nur so viel als noch nicht ausgestaltete Materie. Denn ohne alle Form kann die Materie auch schon bei ihrem ersten Entstehen nicht gewesen sein, weil die Form ihre Wirklichkeit ausmacht. Aber die einzelnen Theile derselben waren noch nicht geschieden und insofern war sie formlos. Dieser ursprüngliche Zustand der erschaffenen Materie ging der nachherigen Ordnung vorher, wie die Möglichkeit der Wirklichkeit. Die Formen der materiellen Welt sind nicht von den Engeln, sondern von Gott. Sie sind die göttlichen Ideen in Beziehung auf die körperliche Welt. Die materielle Welt ist eine dem göttlichen Gedanken entsprechende Schöpfung Gottes. Die Materie ward in ihre hauptsächlichsten Bestandtheile oder Grundstoffe geschieden; nämlich dem Ganzen und Großen nach; denn eine Verbindung der einzelnen Theile der materiellen Welt besteht noch immer. Die alten Philosophen nahmen nur diese vier Grundstoffe an: Feuer, Luft, Wasser, Erde, aus denen Alles gebildet sei; und Hegel sucht irgendwo in seinen Schriften diese vier Grundstoffe als die Bestandtheile aller Dinge zu vertheidigen. Aber die neueste Naturwissenschaft kennt ungefähr schon an die 60 Grundstoffe. Dieses scheint der h. Thomas **P. I, quaest. 62, art. 2** schon zu ahnen. — Daß das **coelum empyreum**, der Himmel, d. h. der Aufenthalt der guten Engel und der seligen Menschen, gleich vom Anfange der Schöpfung an hervorgebracht sei, beweist der h. Thomas **P. I, quaest. 66, art. 3** so: „In der zukünftigen Belohnung erwarten wir eine doppelte Glorie, nämlich die der Seele und die des Leibes, letztere aber nicht allein in der Verherrlichung der menschlichen Körper, sondern auch in der Erneuerung der ganzen Welt. Weil nun die geistige Glorie schon beim Anfange der Welt in der Seligkeit der Engel, deren Gleichheit den Heiligen versprochen wird, ihren Anfang genommen hat: deßhalb muß auch vom Anfange an die körperliche Glorie oder die Verherrlichung der Materie an irgend einem Körper ihren Anfang genommen haben. Dieser muß daher vom Anfange des Daseins der Welt an der Vergänglichkeit und Veränderung nicht unterworfen und ganz leuchtend gewesen sein, wie wir es von der materiellen Welt nach der Auferstehung der Todten erwarten. Deßhalb wird der Aufenthalt aller Seligen der erleuchtete oder feurige Himmel genannt, wegen seines Glanzes nämlich." Den Ausdruck älterer Theologen: **Coelum empyreum** können wir füglich so übersetzen: Der erleuchtete Himmel. Daß wir unter dem Himmel einen bestimmten Aufenthaltsort für die Seligen, Engel sowohl als Menschen, zu denken haben, folgt daraus, daß sie endliche Wesen sind. Jedes endliche Wesen aber ist in seinem Sein und in seiner Wirksamkeit durch Zeit und Raum bedingt. Damit steht nicht im Widerspruche, daß die Seligen die Anschauung Gottes haben, und man darf sich wegen der Anschauung Gottes den Himmel nicht als einen bloß geistigen Zustand denken wollen, und ebenso die Hölle und das Fegfeuer nicht als bloß geistige Zustände. Denn die Anschauung Gottes geschieht nicht durch irgend einen körperlichen Sinn, sondern durch die unmittelbare Vereinigung des geistigen Anschauungsvermögens (**intellectus**) mit Gott als der unendlichen Wahrheit. Daher haben die Seligen die Anschauung Gottes überall, sie mögen im Himmel oder außerhalb desselben sein. Aber außerhalb des Himmels entbehren sie die Herr-

lichkeit des Ortes und die angenehme Gesellschaft. In der Eschatologie werden wir vollständig darüber handeln. Dieses **coelum empyreum** ist zugleich mit der **materia prima** oder **materia informis** erschaffen; welche Erschaffung uns im ersten Verse der heiligen Schrift: „Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde" erzählt wird. In dem **coelum empyreum** sind die Engel erschaffen; dort erlangten diejenigen, welche in der Prüfung bestanden, die Anschauung Gottes, worin hauptsächlich die ewige Seligkeit besteht; die aber, welche nicht bestanden, wurden aus dem Himmel vertrieben. — Diejenigen Häretiker, welche die Welt als nicht von Gott selbst erschaffen betrachten wollten, wurden dazu wohl zunächst durch den Hinblick auf die Masse des Schlechten veranlaßt, welches sich im materiellen Gebiete findet. Sie scheinen geglaubt zu haben, daß ihnen zur Erklärung desselben nichts übrig bleibe, als die Annahme eines bösen Princips, und dieses ließen sie die Materie erschaffen.

4. Außer der Erschaffung der materiellen Welt bemerkt die heil. Schrift auch noch deren Unterscheidung, indem sie sagt: „Gott schied das Licht von der Finsterniß", am ersten Tage; und: „Gott sonderte die Wasser, welche unter dem Firmamente waren, von denen, so über dem Firmamente waren", am zweiten Tage; ebenso die Sammlung der Gewässer auf Erden an einen Ort und die dadurch erfolgende Scheidung zwischen dem Festlande und dem Meere, am dritten Tage. So findet in den drei ersten Tagen die Ausscheidung der erschaffenen Körperwelt statt, in den drei letzten die Ausschmückung; worüber nachher. Durch die Ausscheidung der Materie wurde deren Mannigfaltigkeit bewirkt. Wenn wir schon im ganzen Universum eine große Verschiedenheit bemerken (Engel, Körperwelt, Mensch), so tritt doch besonders in der materiellen Welt eine große Vielheit hervor. *) Am ersten Tage wird uns die „Scheidung des Lichtes von der

*) Ueber diese Mannigfaltigkeit in der ganzen Schöpfung entwickelt der h. Thomas P. I, quaest. 47, art. 1 diese Gedanken: „Der Unterschied und die Vielheit der Dinge rührt aus der Absicht Gottes her. Denn er hat die Dinge erschaffen, um seine Güte den Geschöpfen mitzutheilen und um sie durch dieselben darzustellen. Aber durch Eine Creatur konnte die Vortrefflichkeit Gottes nicht hinreichend dargestellt werden; und deßhalb hat Gott viele und verschiedene Creaturen erschaffen, damit, was der einen zur Darstellung der göttlichen Güte abgeht, durch die andere ergänzt werde. Denn in Gott ist die Vortrefflichkeit zwar nur auf einfache und einförmige Weise; aber in den Creaturen auf vielfache Weise und getheilt. Daher nimmt das ganze Universum an der göttlichen Güte auf eine vollkommnere Weise Theil und stellt sie auf eine vollkommnere Weise dar, als irgend eine einzelne Creatur. Keine Creatur stellt auf eine vollkommene Weise ihr ursprüngliches Muster, welches die göttliche Wesenheit ist, dar; und deßhalb kann dieselbe durch mehrere Creaturen dargestellt werden; d. h. es ist passend, daß dies geschehe. Insofern die Ideen der Dinge deren Urbilder genannt werden, entspricht der Mehrheit der Dinge in dem göttlichen Geiste die Mehrheit der Ideen." Diese Bemerkung gilt für die ganze Schöpfung. — Und so wie sich in der ganzen Schöpfung ein Unterschied findet, so auch eine Ungleichheit. Origenes behauptete, Gott habe ursprünglich nur die vernünftigen Creaturen und diese alle gleich erschaffen. In diesen sei zuerst eine Ungleichheit nach dem verschiedenen Gebrauche ihres freien Willens entstanden, indem einige sich mehr oder minder Gott zugewendet, andere sich mehr oder minder von ihm abgewendet hätten. Jene Creaturen, welche sich Gott zugewandt hätten, seien zu den verschiedenen Chören der Engel nach der Verschiedenheit ihrer Verdienste erhoben worden. Die sich aber von Gott abgewandt hätten, seien in verschiedene Körper nach dem verschiedenen Grade ihres Mißverdienstes verbannt. Und dieses sei die Ursache der Erschaffung und Verschiedenheit der materiellen Welt. Aber wenn das wäre, so

Finsterniß" erzählt. Das Licht ist nach der Meinung des h. Thomas die Beschaffenheit des ersten, d. h. vorzüglichsten Körpers. Er schreibt **P. I**, quaest. **67**, art. **3**: Sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis vel cuiuscunque alterius corporis a se lucentis, si aliquid aliud tale est; ebendort ad **3**: Lumen est qualitas primi corporis sensibilis; ebendort art. **4**: Lux est qualitas primi corporis; und quaest. **76**, art. **7** (gegen Ende des corpus articuli): Lux non est corpus. Ueber die Erforderniß des Lichtes macht der h. Thomas quaest. **79**, art. **3**, ad **2** eine gute Bemerkung: Was das Licht für das Auge sei, sei das Einsehen für die Seele. Der h. Thomas behauptet also, daß das Licht nur eine Beschaffenheit des ersten Körpers sei. Unter diesem „ersten Körper" muß der h. Thomas nach dem, was wir in der vorigen Nummer über das coelum empyreum, den Aufenthalt der seligen Engel und Menschen gesagt haben, das coelum empyreum verstehen. Wenn daher später gesagt wird, daß am vierten Tage die Sonne gebildet sei, so ist darunter nur zu denken, daß ihr damals die Qualität zu erleuchten nur besonders mitgetheilt ist. Von diesem Lichte und von dieser Finsterniß gibt der h. Thomas aus dem h. Augustin noch eine besondere mystische Erklärung, indem er **P. I**, quaest. **67**, art. **4** schreibt: Augustinus lib. **XI** de Civ. Dei, cap. **9** et **33** videtur dicere, quod non fuerit conveniens, Moysen praetermisisse spiritualis creaturae productionem: et ideo dicit, quod, cum dicitur: In principio creavit Deus coelum et terram, per c o e l u m intelligitur spiritualis natura adhuc informis, per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturae. Et quia natura spiritualis dignior est, quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturae significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali. Formatio enim naturae spiritualis est per hoc, quod illuminatur, ut adhaereat Verbo Dei. Damit ist zusammenzunehmen, was der heil. Thomas ebendort ad 4 schreibt: Secundum Augustinum lib. **I** super Gen. ad Litt. cap. **15**. informitas non praecedit formationem duratione. Unde oportet dicere, quod per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturae, non quae est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit, sed quae est per gratiam, cum qua creata fuit, ut dictum est quaest. **62**, art. **3**. Per hanc ergo lucem (d. h. durch die heiligmachende Gnade) facta est divisio a tenebris, id est ab informitate alterius creaturae non formatae. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio a tenebris spiritualibus, non quae tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus, sed quas Deus futuras praevidit. Ob der hier angegebene mystische Sinn des Wortes L i c h t begründet sei, oder nicht, muß dahin gestellt bleiben; sicher

---

wollte Gott ja der Gesammtheit der materiellen Welt nicht seine Güte mittheilen, sondern erschuf sie, um die Sünde der Engel zu bestrafen. Indeß dies ist gegen Gen. 1, 31: „Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut." So wie die Weisheit Gottes die Ursache des Unterschiedes der Dinge ist, so ist sie auch die Ursache ihrer Ungleichheit. Denn das Universum wäre nicht vollkommen, wofern nur ein einziger Grad der Vortrefflichkeit in den Dingen gefunden würde. Daher die Ungleichheit in den Engeln, in der Körperwelt, im Menschen.

ist, daß die Genesis zuerst nach dem buchstäblichen Sinne erklärt werden muß, daß aber außer diesem ein mystischer noch wohl gedenkbar ist. — Der Bildung der Mineralien geschieht weder an diesem ersten Tage, noch auch an einem der folgenden Erwähnung. Denn diese sind in der allgemeinen Masse des erschaffenen Stoffes schon miteingeschlossen und daher im ersten Verse: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" schon erwähnt. — Nach der jetzigen Behauptung der Naturforscher werden Licht, Wärme, Electricität und Magnetismus als verschiedene Wirkungen einer und derselben Naturkraft angesehen. „Gott sondert zuerst das Licht aus der Masse des erschaffenen Stoffes ab", — weil der Zustand der Finsterniß, körperlicher sowohl als geistiger der unheimlichste und qualvollste ist. Nichts erfreut und ergötzt uns mehr, als das Licht; und darum entbehren wir auch keinen Sinn schmerzlicher, als den Gesichtssinn. — Am zweiten Tage wird uns die Bildung des Firmaments erzählt. Unter dieser Feste des Himmels ist wohl zunächst der Theil der Luft zu verstehen, in welchem die von der Erde aufsteigenden Dünste sich sammeln, verdichten und als Regen und Schnee auf die Erde niederfallen; dann aber auch der Dunstkreis, welcher durch die Atmosphäre rings um die Erde gebildet wird. Diese bildet insofern allerdings eine Feste, als kein auf der Erde lebendes Geschöpf aus dem Kreise der Atmosphäre heraustreten kann. Am zweiten Tage wird also die Luft oder das Elastisch-Flüssige vom Tropfbar-Flüssigen und vom Festen geschieden. Die angegebene Meinung über das Firmament hat auch der heil. Thomas P. I, quaest. 68, art. 1. Von den Wassern, welche über dem Firmamente sind, schreibt der h. Thomas ebendort art. 2: Si per firmamentum intelligatur pars aëris, in qua nubes condensantur, sic aquae, quae supra firmamentum sunt, sunt aquae, quae vaporabiliter resolutae supra aliquam partem aëris elevantur, ex quibus pluviae generantur. Ueber die Wasser, welche durch das Firmament geschieden wurden, vergl. den h. Thomas ebendort art. 3. Am dritten Tage wird uns zuerst die Sammlung der Gewässer auf der Erde an einen Ort erzählt. Dadurch wurde die Bildung des Meeres und die Trockenlegung der Erde bewirkt: vergl. Job. 38, 8—11 die Bildung des Meeres: „Wer verschloß mit Thoren das Meer, da es hervorbrach, wie wenn es hervorginge aus Mutter Leibe? Als ich ihm Wolken zum Kleide gab, und es in Dunkel einwickelte, wie ein Kind in Windeln? Mit meinen Schranken umgab ich's und setzte ihm Riegel und Thore und sprach: Bis hieher sollst du kommen und nicht weiter gehen und hier deine angeschwollenen Wogen zerbrechen." Dadurch wurde die Trockenlegung der Erde bewirkt, und nun konnten die Pflanzen hervorkommen. Durch die Hervorbringung derselben wurde die Erde bekleidet und so das Mangelhafte derselben aufgehoben. Am dritten Tage wird uns also die Scheidung des Tropfbar-Flüssigen vom Festen und die Bildung des Pflanzenreiches erzählt. Das Pflanzenreich ging dem Thierreiche vorher, weil die Pflanze die Grundbedingung für die Existenz des Thieres ist. Alexander von Humboldt spricht in seinem Kosmos ohne weiteres die Behauptung aus, „daß die Pflanzen den Thieren vorhergegangen seien, finde durch Nichts Bestätigung", bringt aber für diese schwere Behauptung keine Gründe bei. Dagegen berufen sich andere Naturforscher für das Vorhandensein der Pflanzen vor den Thieren auf unbestreitbare Beweise aus der Chemie und vertheidigen so die in der Genesis befolgte Ordnung. Ebenso werden wir auch bei dem Werke der Ausschmückung in den drei letzten Tagen sehen, daß Wasserthiere den Landthieren vorangingen, ja vorangehen mußten. Denn das

Meer war fähig, animalisches Leben in seinem Schooße zu erhalten, während die entsprechenden Bedingungen der tellurischen Atmosphäre noch abgingen, weil das Wasser des Meeres eher und mehr Wärme enthalten konnte.

5. Dieser Unterscheidung in den drei ersten Tagen entspricht die Ausschmückung in den drei letzten Tagen. Nach der gewöhnlichen Ansicht der heiligen Väter nämlich wird die gesammte körperliche Welt von der heiligen Schrift in drei Theilen betrachet: der obere, welcher mit dem Namen des Himmels bezeichnet wird; der mittlere, welcher mit dem Namen des Wassers bezeichnet wird, wozu auch die Luft gehört; und der untere, welcher mit dem Namen Erde bezeichnet wird. Bei dieser Auffassung liegt die Ansicht zum Grunde, daß die Erde allein der Wohnplatz sinnlich-geistiger Wesen ist, die zwischen den puren Geistern und der körperlichen Welt das Bindeglied bilden, der Menschen. Allerdings wenn die Erde allein von sinnlich-geistigen Wesen bewohnt wird, dann bildet sie den Mittelpunkt der gesammten materiellen Welt ebensowohl, als das menschliche Geschlecht den Mittelpunkt des gesammten Universums. Ueber den Endzweck der andern Himmelskörper sogleich; — vorerst verbleiben wir bei dieser alten Auffassung schon allein deßhalb, weil uns über sinnlich-geistige Wesen auch auf den übrigen Himmelskörpern gar nichts bekannt ist und wir deßhalb die Erde bis dahin noch als den Mittelpunkt der körperlichen Welt annehmen müssen. Jene drei Theile der körperlichen Welt erhalten durch das Werk der Unterscheidung in den drei ersten Tagen ihre Form: am ersten Tage der Himmel durch die Entwicklung des Lichts; am zweiten Tage werden die Luft und die Wasser in der Luft von der Erde geschieden; am dritten Tage wird auf der Erde das Meer und das feste Land geschieden. Aehnlich verhält es sich bei dem Werke der Ausschmückung. Am ersten Tage derselben, d. h. am vierten Schöpfungstage werden die Lichter hervorgebracht, welche sich am Himmel zum Schmucke desselben bewegen. Als Zweckursache der Hervorbringung der Himmelslichter hat Moyses Gen. 1, 14 nur den Nutzen der Menschen angegeben; obgleich eine jede Creatur auch um ihres eigenen wirklichen Bestehens willen, oder um des Universums willen, damit nämlich kein Glied in demselben fehle, hervorgebracht sein kann und immer den allgemeinen Endzweck der Verherrlichung Gottes hat. Moyses hat wohl absichtlich nur diese eine Ursache angeführt, um die Gestirne als dem Menschen dienstbar zu bezeichnen, und um dadurch das israelitische Volk vor Abgötterei mit den Gestirnen zu bewahren; vergl. Deuteron. 4, 19: „Und damit du nicht etwa deine Augen zum Himmel erhebest, und die Sonne schauest und den Mond und alle Sterne des Himmels, und dich irrest und betrügest und sie anbetest und sie verehrest, welche der Herr, dein Gott geschaffen, daß sie allen Völkern dienen, die unter dem Himmel sind.“ Dieser Nutzen aber ist ein dreifacher: 1. Die Himmelskörper geben dem Menschen Licht. Der Gesichtssinn ist der Lenker für alle menschlichen Verrichtungen; daher: „Damit sie leuchten am Firmamente und der Erde Licht geben.“ 2. Die Himmelskörper verschaffen dem Menschen Nutzen durch den Wechsel der Jahreszeiten. Durch diesen Wechsel wird sowohl dem Ueberdrusse der Einerleiheit vorgebeugt, als auch wächst in Folge desselben das für den Lebensunterhalt Nothwendige, als auch wird dadurch für die Gesundheit gesorgt; daher: „Damit sie seien zu Zeiten und Tagen und Jahren.“ 3. Bisweilen kann durch die Himmelskörper die für die Geschäfte des menschlichen Lebens geeignete Zeit, nämlich regnichtes Wetter oder heitere Luft erkannt werden; daher: „Damit sie seien zu Zeichen.“ Moyses bezeichnet die Sonne und den Mond als die großen Gestirne; denn sie

üben den meisten Einfluß auf die Erde aus und erscheinen auch den Sinnen größer als andere Gestirne, obgleich sie es der Wirklichkeit nach nicht sind. — Die Feststellung des Verhältnisses der Erde zu Sonne und Mond und damit zum ganzen Systeme der Weltkörper fand zwischen der Hervorbringung des vegetabilischen und animalischen Lebens statt. Dieses Verhältniß der Erde besteht darin, daß die Erde sich um die Sonne bewegt und von dieser Licht und Wärme erhält. Durch die Feststellung desselben wurde das Leben der Erde in seine Stetigkeit eingeführt. Aber schon am ersten Tage war das Licht von der übrigen Masse der erschaffenen Dinge ausgeschieden. Man wird daher die Bildung der Sonne am vierten Tage wohl so verstehen müssen, daß das Licht, als besondere Eigenschaft mit der Sonne vereinigt ward und ebenso mit andern Fixsternen. Denn die Sonne soll an und für sich ein dunkler Körper sein. War aber das Licht schon am ersten Tage ausgeschieden, so konnte auch sogleich von Abend, Morgen und Tag die Rede sein, nämlich in Folge der Bewegung der Erde um ihre Achse und ihres Verhältnisses zum Lichte. — Ob die übrigen Weltkörper gleich der Erde von vernünftigen Geschöpfen bewohnt sind, darüber gibt uns die Offenbarung keinen Aufschluß. Einige Theologen suchen zu beweisen, daß sie nicht, gleichwie die Erde, von vernünftigen Geschöpfen, in denen Körper und Geist vereinigt sei, bewohnt sein können. Denn der Mensch als sinnlich-geistiges Wesen sei das Bindeglied zwischen Geist und Körper; diese beiden Gegensätze beständen zwar in mannigfachen Abstufungen; aber die Natur des Bindegliedes bringe es mit sich, daß es nur ein einziges sei. Auch berufen sie sich auf Stellen wie Ps. 113, 24: „Der Himmel des Himmels ist des Herrn: aber die Erde hat er den Menschenkindern gegeben." Aber diese Schriftstelle beweist ebensowenig, als der angeführte Grund, daß die übrigen Weltkörper nicht von sinnlich-geistigen Wesen bewohnt seien. Denn warum können nicht mehrere von einander unabhängige, weil nicht von einem Stammvater entsprossene, Bindeglieder zwischen Geist und Materie in der Schöpfung bestehen, wenn auch alle diese Bindeglieder nur die einzige Gattung sinnlich-geistiger Geschöpfe bilden? Wir sagen daher besser, daß uns über die Bestimmung der einzelnen Weltkörper mit Ausnahme der Erde keine Angabe möglich ist. Nur im Allgemeinen können wir sagen, alle Himmelskörper seien erschaffen, um auf ihre Weise die Majestät Gottes dem erschaffenen Geiste zur Anschauung zu bringen und auf ihre Art das Lob Gottes zu verkündigen. Außer diesem allgemeinen Endzwecke aller Himmelskörper gilt von der Erde noch der besondere, daß sie derjenige Weltkörper ist, auf welchem die Vereinigung der ganzen Schöpfung durch den Menschen bewirkt ist; und darin besteht eben ihre Auszeichnung vor allen andern Weltkörpern, im Falle diese nicht von sinnlich-geistigen Wesen, wie der Mensch ist, bewohnt sind, worüber wir nichts wissen; ferner daß sie mit ihren Hervorbringungen und Gütern dem Menschen als die Grundlage seiner Entwicklung für das ewige Leben überwiesen ist, daß sie daher besonders um des Menschen willen da ist, damit er über sie herrsche und sich ihrer nach Wohlgefallen bediene; endlich daß Gott selbst auf ihr die menschliche Natur angenommen, und zum Heile der gefallenen Menschheit gelebt, gewirkt hat und gestorben ist. — Nach der jetzt gewöhnlich herrschenden Annahme geschieht die Bewegung der Himmelskörper durch die Gravitationskraft. Dagegen sei erlaubt zu bemerken, daß jede Bewegung nur von einem Lebenden ausgehen kann, jedes Lebende aber ein Geist oder doch eine Seele ist. Dagegen nach Ansicht der Kirchenväter geschieht die Bewegung der Himmelskörper durch die Engel.

So lehrt nach ihnen der h. Thomas **Supplem. quaest. 91, art. 2, ad 10: Motus coeli non dicitur naturalis, quasi sit pars naturae, eo modo, quo principia naturae naturalia dicuntur, nec iterum, quod habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantum. Principium autem activum eius est substantia spiritalis. Et ideo non est inconveniens, si per novitatem gloriae motus ille tollatur: non enim, eo ablato, natura corporis coelestis variabitur.** Ebenso lehrt er **P. I, quaest. 70, art. 3.** *) Diese Ansicht der scholastischen Theologen, daß die Himmelskörper von Engeln bewegt werden, ist allein die richtige. Denn die Bewegung strebt nach einem gewissen Ziele, handelt um eines Endzweckes willen. Alle Geschöpfe, die vernünftigen sowohl als die unvernünftigen streben nach einem Ziele; und Gott handelt nur um seiner selbst willen. Das Ziel aber, welches erreicht werden soll, muß immer vorher erkannt werden. Die vernünftigen Geschöpfe vermögen dies durch ihre Vernunft, und dann ist es ihr freier Wille, ob sie nach dem Ziele streben wollen oder nicht. Dagegen können die unvernünftigen Geschöpfe nur von Gott zu einem bestimmten Ziele geführt werden; durch Vermittlung der Engel. Die alten Pythagoräer sprachen diesen Gedanken in dem Satze aus, die Himmelskörper seien beseelt. — Am zweiten, nämlich am fünften Schöpfungstage wurden die Vögel und die Fische zum Schmucke des mittlern Elements hervorgebracht. Denn jene Geschöpfe haben eine Bewegung in der Luft und im Wasser, welche hier beide für Eins genommen werden. Am dritten, nämlich am sechsten Schöpfungstage wurden die Landthiere zum Schmucke der Erde und zum Dienste des Menschen hervorgebracht; und es ward auch an diesem Tage der Mensch selbst dem Leibe nach von Gott gebildet, der Seele nach von Gott erschaffen. Weil der Mensch das vollkommenste Leben und der vollendetste Organismus in der ganzen körperlichen Welt ist, darum wird er nach der Erzählung der heiligen Schrift von Gott selbst hervorgebracht. Auch muß man wohl beachten, daß nach der Lehre der heiligen Schrift beide Geschlechter ursprünglich von Gott hervorgebracht sind: Gen. 1, 27 flg.; vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 92, art. 4** und **1. 2. quaest. 5, art. 8, ad 2.** Dagegen wird das Leben der Thiere nach der Darstellung der heiligen Schrift von der Erde hervorgebracht. Den Vögeln und Fischen wird der göttliche Segen zur Verbreitung ihres Geschlechts gegeben. Für die übrigen Thiere, die am sechsten Tage erschaffen sind, ist derselbe mitverstanden. Den Pflanzen wird er nicht ertheilt, weil diese ohne Bewußtsein und Gefühl Samen abgeben. Bei den Menschen wird der göttliche Segen noch besonders wiederholt, sowohl deßhalb, weil durch die Verbreitung des menschlichen Geschlechts die Zahl der Auserwählten vollendet werden sollte, als auch damit Niemand in der Erfüllung dieser Pflicht und in der

*) Nichts wäre gewiß mehr zu wünschen, als daß unsere Astronomen und alle Naturforscher sich von allen Hypothesen immer mehr entfernten. Manche sehr wichtige Punkte, die allgemein angenommen werden, sind nach Aussage Anderer nicht ausgemacht. Z. B. Hegel sagt in seiner Encyklopädie, es sei noch nicht gewiß, ob sich die Planeten in der Ellipse oder in der Cilinie bewegten. Auch das bekannte Kepplersche Gesetz, daß die Quadrate der Umlaufszeiten sich zu einander verhalten, wie die Cuben der mittlern Entfernungen, ist, nach Hegel, noch nicht durchaus sicher. Und doch ist man aus dem Jugendunterrichte gewohnt, Beides als über allen Zweifel erhaben zu betrachten. Ich kann darüber nicht urtheilen, weil ich nichts davon verstehe; weiß aber wohl, daß Hegels Natur- und besonders mathematische Kenntnisse von Andern verspottet werden.

Ehe etwas Sündhaftes sehen möchte. — Wir haben früher schon angedeutet, die Unordnung, in welcher wir Gen. 1, 2: „Aber die Erde war wüste und leer; Finsterniß war über dem Abgrunde und der Geist Gottes schwebte über den Wassern", die körperliche Welt sehen, könne wohl nicht der ursprüngliche Zustand der Schöpfung sein, und haben daher diese Verwirrung der materiellen Welt aus der Bosheit der gefallenen Engel abgeleitet. Auch der h. Thomas scheint zu behaupten, daß ursprünglich Alles vollkommen von Gott erschaffen sei: P. I, quaest. 70, art. 2, ad 5: Satis probabile est, quod luna fuerit facta plena, sicut et herbae factae sunt in sua perfectione facientes semen, et similiter animalia et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Gott konnte seinem Wesen nach ursprünglich Alles nur gut erschaffen; und das will uns die h. Schrift lehren mit dem Worte Gen. 1, 31: „Und Gott sah Alles, was er gemacht hatte, und es war sehr gut." So wie wir jene Unordnung und Verwirrung der körperlichen Welt von der Bosheit der gefallenen Engel herleiteten: so hat sicher alles moralische und physische Uebel in der Welt im Sündenfalle der ersten Menschen seinen Grund und deßhalb werden wir bei der Lehre von der Erbsünde darauf zurückkommen. *) — Am siebenten Tage vollendete Gott sein Werk, Gen. 2, 2; d. h. Gott hatte ein jedes Geschöpf so erschaffen, daß es sein bestimmtes Dasein hatte, oder seinem Endzwecke entsprechen konnte. Diese Vollkommenheit ist die Form des Ganzen und wird durch die Unversehrtheit oder Vollständigkeit aller Theile gebildet. Insofern nun Gott seinen Geschöpfen dieses vollkommene Dasein gegeben hat und insofern darin eine Vollendung deßhalb besteht, weil jedes Geschöpf dadurch befähigt ist, seinen Endzweck zu verwirklichen, sagt die h. Schrift: Gott habe am siebenten Tage sein Werk vollendet. Aber diese erste Vollkommenheit, nämlich das natürliche Dasein und alle Kräfte, welche es bedingen, ist nur die Grundlage oder Grundbedingung für die zweite Vollkommenheit, welche in dem Endzwecke der Geschöpfe und in den Kräften zur Verwirklichung desselben besteht. Gott hat jedes Geschöpf so eingerichtet, daß es die ihm zukommende Handlung verrichten kann. Ebendarin besteht der Endzweck der Geschöpfe und in demjenigen, wozu sie durch ihre Thätigkeit gelangen sollen. Es wurde gesagt, daß jene erste Vollkommenheit die Grundlage dieser zweiten sei, nämlich weil die Form das Princip der Handlung ist. Die letzte Vollkommenheit oder die Vollendung des ganzen Universums ist die vollendete Seligkeit der Heiligen, welche am Ende der Welt statt finden wird. Dieser vollendeten Seligkeit am Ende der Welt ging die ursprüngliche Einrichtung der Dinge durch die Vollendung der Schöpfung oder die Natur voraus; dann folgte die Vollendung oder die Fülle der Gnade durch Christus. So fand am siebenten Tage die Vollendung der Natur statt, in der Inkarnation Christi die Vollendung der Gnade, am Ende der Welt die Vollendung der Glorie. Gott hat also am siebenten Tage nichts

*) Ueber das Entstehen des moralischen und physischen Uebels aus dem Mißbrauche des erschaffenen freien Willens hat der h. Basilius in der Homilie: „Gott ist nicht der Urheber des Bösen", alle Hauptgedanken entwickelt, die Leibnitz und Andere in ihren Theodiceen ausgesprochen haben. — Von dem Gesagten hat man noch den Gedanken zu unterscheiden: Alles Böse kann Gott zum Guten lenken, und die Frage nach dem anscheinend Unnützen: vgl. den h. Augustin de Genesi contra Manichaeos I, cap. 16 (Edit. Paris. 1841, tom. III, Seite 184, wo er recht gute Bemerkungen darüber macht.

Neues mehr erschaffen, sondern er hat die Creatur zur eigenen Thätigkeit bewegt; denn dadurch wird sie erst vollkommen Gott ähnlich. Auch kann man sagen, Gott habe insofern am siebenten Tage sein Werk vollendet, als er aufgehört habe, neue Creaturen zu erschaffen. Denn wenngleich es nachher in der h. Schrift oft heißt: Gott habe dieses oder jenes neu erschaffen, so hat er doch nichts gemacht, was in dem Werke der sechs Tage nicht schon einigermaaßen vorhergegangen wäre; vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 73, art. 1, ad 3.** — Gott ruhte am siebenten Tage heißt: 1. Am siebenten Tage hörte Gott auf neue Creaturen zu erschaffen. Die Reihe der schöpferischen Hervorbringungen war zum Abschlusse gekommen, der Grund für die Entwicklung des Weltlebens war durch die Schöpfung gelegt. 2. Daß Gott der erschaffenen Dinge nicht bedarf, sondern sich selbst genügend unendlich glückselig ist. Darum heißt es nach der Erschaffung aller Dinge nicht, er habe in seinen Werken geruht, als bedürfe er derselben, sondern: Er ruhte von denselben, nämlich in sich selbst, weil sein Verlangen durch seine unendliche Vollkommenheit ersättigt ist. Zwar hat Gott so von Ewigkeit her in sich geruhet, aber die Veränderung, welche in den Dingen durch deren Erschaffung und Vollendung vorgegangen, ist durch die Worte: „Gott ruhete am siebenten Tage von seinen Werken", nur dem Gedanken nach auf Gott übertragen; und also eigentlich nur ausgedrückt, daß in einem Verlaufe von sechs Tagen das Weltall vollendet sei: Die Worte Christi Joh. 5, 17: „Mein Vater wirket bis jetzt und ich wirke auch", sind von der Erhaltung und Regierung aller Dinge durch Gott zu verstehen. Weil aus diesem zweifachen Grunde gesagt wird: Gott habe am siebenten Tage geruhet, so heißt es auch: Gott habe den siebenten Tag gesegnet und ihn geheiligt. Gott schuf zwar nach dem sechsten Tage keine neuen Creaturen, aber die erschaffenen erhält er im Dasein und regiert er; d. h. Gott sorgt dafür, daß die Creaturen sich fortpflanzen und darin eben besteht der Segen Gottes. Darin aber, daß er in sich ruht, besteht die Heiligung des siebenten Tages. — In dem ganzen Sechstagewerke sehen wir einen Fortschritt vom Niedern zum Höhern. Zuerst mußten die einzelnen Theile der Welt unterschieden und dann ausgeschmückt werden, indem sie ihre Bewohner erhielten.

6. Zuletzt ist über den Endzweck der körperlichen Welt zu handeln. Der Endzweck des ganzen Universums ist die Verherrlichung Gottes, wie wir im dritten Capitel dieses Abschnittes sehen werden. Dieser allgemeine Endzweck der ganzen Schöpfung ist daher auch der Endzweck für die einzelnen Glieder derselben: für die puren Geister, für die körperliche Welt und für das menschliche Geschlecht. Aber dieser allgemeine Endzweck individualisirt sich bei der materiellen Welt in folgender dreifachen Weise: 1. Die einzelnen Theile der körperlichen Welt haben den Endzweck, in ihrer Weise selbstständig zu handeln und so in ihrer Art das Lob Gottes zu verkündigen. Die Erde, als Wohnsitz des menschlichen Geschlechts, welches das Bindeglied zwischen den puren Geistern und der körperlichen Welt bildet, nimmt in dieser Beziehung eine besondere Wichtigkeit ein. 2. Die materielle Welt dient zur Vollendung der Vollkommenheit des ganzen Universums. Wenn die (oben angedeutete) Meinung des Origenes, daß die materielle Welt erschaffen sei, um die gefallenen Geister dahin zu verweisen, die richtige wäre, so würde folgen, daß die materielle Welt keinen selbstständigen Endzweck hätte, indem sie dann ja nur zur Strafe der gefallenen Geister diente. 3. Insbesondere aber soll die körperliche Welt durch den Menschen zur Verherrlichung Gottes dienen und an der Herrlichkeit des Geistes Theil nehmen. Diese

Absicht Gottes zeigt sich dadurch, daß der Mensch in seinem Leibe die ganze irdische Schöpfung in sich trägt. Denn der Mittelpunkt des Leibes ist das Blut, weil dieses die Ernährung des Leibes bedingt, und weil mit dem letzten Herzschlage das irdische Leben gänzlich aufhört. Das Blut aber zeigt, wenn es mit aller nur möglichen Sorgfalt auf seine ursprünglichen Bestandtheile zurückgeführt wird, ebendieselben Elementarstoffe, aus denen andere irdische Körper bestehen. Vgl. Burdach, der Mensch, Stuttgart 1837, §. 5: „Während aber diese Stoffe in den unorganischen Körpern mehr vereinzelt und als einfachere Verbindungen vorkommen, finden sie sich im Blute vielfacher vereint und vollständiger beisammen, so daß es, wenn auch nicht sämmtliche, doch von jeder Classe, welche in sich schließt, und auf diese Weise als ein Ausfluß aus der ganzen irdischen Schöpfung betrachtet werden kann." Derselbe nennt §. 29. den Leib nur ein metamorphosirtes Blut. Alle Theile, die sich im Blute finden, finden sich auch im Leibe. Diese innige Verbindung der körperlichen Welt mit dem Menschen zeigt sich vom ersten Auftreten des menschlichen Geschlechts, d. h. vom Urstande an, bis zur letzten Vollendung der Menschheit durch die glorreiche Auferstehung; und ebenso auch im Leben jedes einzelnen Menschen von seinem ersten Ursprunge an bis zu seinem Tode; was ich durch die folgenden allgemeinen Bemerkungen nachzuweisen versuchen will. In die ganze körperliche Welt hat Gott, wie es scheint, außer den so wunderbaren, mannigfaltigen und der Hauptsache nach *) regelmäßigen Formen, in denen die einzelnen Theile derselben gestaltet sind, auch gewisse Lebenskräfte gelegt, nämlich die Wärme, das Licht, den Magnetismus und die Electricität, so daß diese Kräfte Eigenschaften der Körper sind, damit die Materie wenigstens dieses Geistige hätte und damit sie durch diese Kräfte leichter könnte regiert werden. Daß die Kinder Gottes die Kenntniß dieser Naturkräfte hatten, ist wahrscheinlich. Denn der Mensch überhaupt schon, insbesondere aber der Diener Gottes ist von Gott zum Herrn über die Natur gesetzt worden. Diese Kenntniß wurde durch die ehelichen Verbindungen zwischen den Kindern Gottes und den Kindern der Menschen auch das Eigenthum letzterer, welche sie dann zur Erreichung ihrer weltlichen Zwecke mißbrauchten. Daher entstanden aus diesen Verbindungen die Riesen, Gen. 6, 2: Menschen, die sich ungeheuern Lastern und Verbrechen ergaben, besonders hinsichtlich der Kräfte, welche das Leben ertheilen, erhalten und zerstören. In der neuern Zeit hat man in der Kenntniß dieser Naturkräfte außerordentliche Fortschritte gemacht, und dadurch die Materie immer mehr bewältigt. Durch die immer weiter gehende Entdeckung und Anwendung der zerstörenden Kräfte ist die Führung eines Krieges fast unmöglich gemacht. Die Seelen der Thiere scheinen nur Lebenskräfte der Materie zu sein, die sich gewisse Formen bildet, um dem Menschen dienstbar zu werden. Darnach hätten die Seelen der Thiere kein individuelles Dasein und könnten auch keinen Schmerz empfinden. Diese Lebenskräfte der Materie sind es, welche dieselbe beständig von einer Form in die andere treiben. Von hier aus übersieht man den bekannten Ausspruch Heraklits πάντα ῥεῖ: Ue-

---

*) Ich sagte der Hauptsache nach; denn welches von den Mineralien, welche Pflanze, welches Thier möchte wohl seine Form rein darstellen? Und sollte nicht auch dieses Mangelhafte und Verkrüppelte in der Körperwelt aus dem Falle des Menschen herzuleiten sein? Ohne allen Zweifel: Mit dem Menschen ist die ganze materielle Welt gefallen, mit dem Menschen wird sie auch erstehen.

bergangsfähigkeit der Materie in verschiedene Formen. Nur derjenige Theil der Materie, welcher zur Bildung eines menschlichen Leibes, des Organs eines unsterblichen Geistes, verwendet worden ist, wird für diese bestimmte Form des menschlichen Leibes bewahrt und in Unsterblichkeit wieder auferweckt werden, mag er zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode übergehen. Denn dieser Theil der Materie hat durch die Vereinigung mit einem unsterblichen Geiste zu einem Wesen *) die erhabene Bedeutung erhalten, daß er demselben als Werkzeug zu seiner Selbstentscheidung für Gott dienen soll. Wegen dieser hohen Würde darf jener Theil der Materie, welcher die Form des menschlichen Leibes erhalten hat, in andere Formen, etwa der Pflanzen oder Thiere, nicht übergehen. Wenn er auch in Staub zerfällt, weil die Seele, die sich seiner als Werkzeuges bediente, von den Gelüsten des thierischen Menschen sich nicht gereinigt hat, so wird bei der allgemeinen Auferstehung doch dieser Staub gesammelt und zu einem neuen Leibe gebildet werden. Wenn aber die Seele, welche ihn bewohnte, ganz auf den göttlichen Willen eingegangen und so eine reine Darstellung der göttlichen Idee geworden, d. h. wenn sie zur Heiligkeit gelangt und der Leib ganz in die Einheit des Geistes aufgenommen ist: so ist es nicht geziemend, daß dieses Werkzeug des göttlichen Geistes wieder zerfalle. Daher die Unverweslichkeit ganzer Leiber der Heiligen oder einzelner Theile derselben, welche dann durch die innige Verbindung des Geistigen und Leiblichen im Menschen für Andere die Träger der Gnade werden. — Jeder menschliche Leib wird aus der vorhandenen Materie neu gebildet. Durch die Vereinigung mit dem menschlichen Leibe wird die von Gott erschaffene Seele der Schuld theilhaftig, welche auf der menschlichen Natur lastet. Von dieser Schuld wird sie durch die heiligmachende Gnade gereinigt, aber die Naturkräfte des Leibes werden durch die heiligmachende Gnade in die Einheit des Geistes nicht so wieder aufgenommen, daß sie sich ohne Befehl der Vernunft nicht regten und ihr eigenes Object, das Sinnlichangenehme nicht suchten. Die Concupiscenz bleibt: wogegen beim Menschen vor dem Sündenfalle die Naturkräfte des Leibes in die Einheit des Geistes ganz aufgenommen waren. Durch Selbstverläugnung und beständige Gewalt, die er sich anthut, muß der Mensch diese Naturkräfte unter der Herrschaft der Vernunft gefangen halten. Die Beherrschung des thierischen Menschen in uns üben wir besonders durch die vier Cardinaltugenden: Gerechtigkeit, Starkmuth, Mäßigung, Klugheit. Durch sie wird der status naturae integrae in gewisser Hinsicht wieder hergestellt. Der Geist des Menschen aber soll durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe mit Gott vereinigt sein. In den vier Cardinaltugenden können auch jene groß sein, welche gar keinen Glauben haben, aber nur der Glaubende ist um Gotteswillen in denselben groß und hat deßhalb auch wegen seiner sittlichen Tugenden ein ewiges Verdienst vor Gott. Jedoch ist die Uebung jener Tugenden nicht unumgänglich erforderlich: der Unmündige und der von Geburt an des Vernunftgebrauches nicht Mächtige kann sie nicht üben. Aber unumgänglich erforderlich ist die Vereinigung der Seele mit Gott durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe. Je mehr die Seele die Selbstverläugnung übt, um so mehr wird der Leib in die Einheit des Geistes aufgenommen. Wenn aber die Seele die Selbstverläugnung zu

*) Wir werden unten beweisen, daß nach der Lehre der Kirche der Mensch nur aus diesen beiden: Leib und Seele besteht.

üben versäumt, so werden die niedern Kräfte den Geist in ihre Dienstbarkeit ziehen. Der Mensch wird sein Ziel gänzlich verfehlen. Aber die Fähigkeit Gott zu erkennen und mit ihm verbunden zu werden, bleibt ewig, den Verdammten zur ewigen Schmach und Qual. Daß die körperliche Welt dem Menschen zu seiner Entwicklung für Gott dienen soll, lehrt die h. Schrift; z. B. wenn Gott 2. Moys. Cap. 25—31 die kostbarsten Gegenstände aus der ganzen Schöpfung zu seinem Dienste verwendet wissen will. So soll dem Menschen mannigfache Gelegenheit gegeben werden, seine Hingebung an Gott thatsächlich auszudrücken und durch diese Handlungen soll die Flamme der Liebe stets neue Nahrung erhalten. — Nachdem wir nun die beiden Gegensätze, nämlich die rein-geistigen Naturen und die materielle Welt betrachtet haben: gehen wir zu dem Bindegliede Beider, dem menschlichen Geschlechte über.

## §. 78. Der Mensch besteht nur aus diesen beiden Bestandtheilen: Leib und Seele.

1. Als Gott die materielle Welt erschaffen und geordnet hatte, erschuf er den Menschen; oder vielmehr den Leib des Menschen bildete er aus der schon vorhandenen Materie und die Seele erschuf er. So führte er den Menschen in die Schöpfung als in einen für ihn zubereiteten Palast hinein; wie mehrere Väter sich ausdrücken, unter andern der heilige Gregor von Nazianz und der heilige Johannes Damascenus. Die gesammte dogmatische Lehre vom Menschen können wir füglich in drei Abtheilungen überblicken und behandeln: Erste Abtheilung: Wie hat Gott den Menschen ursprünglich erschaffen, d. h. mit welchen natürlichen sowohl als übernatürlichen Kräften hat er ihn ausgerüstet? Zweite Abtheilung: Ist dieser ursprüngliche Zustand des Menschen verändert worden? Wodurch und wie ist er verändert worden und welche Folgen hatte der Sündenfall für die ersten Menschen selbst? Dritte Abtheilung: Hat der Sündenfall des ersten Menschen auch für die Nachkommen des ersten Menschen, d. h. für das ganze menschliche Geschlecht Folgen gehabt und welche? Damit werden wir das erste Capitel: Ueber die Hervorbringung der gesammten Schöpfung beendigt haben. Die nähere Eintheilung der ersten Abtheilung wird sich aus dem Folgenden ergeben. Zunächst schließen wir uns an das unmittelbar Vorhergehende an und fassen den Menschen als die Zusammensetzung aus der rein-geistigen Natur und aus der Körperwelt auf; daher die Ueberschrift dieses Paragraphen.

2. Es ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß der Mensch nur aus diesen beiden, aus Leib und Seele bestehe. Deßhalb darf eine Unterscheidung zwischen Seele und Geist*), so daß der Mensch aus drei

---

*) Dieses ist zwar nicht dem Worte, wohl aber dem Sinne nach die Lehre Günthers. Man vergl. Vorschule (2. Aufl.) Bd. II. S. 189: „Gott selber ist es, der das Gesetz des Geistes bekräftigt, wo dieser auf dem Sprunge steht: dasselbe zu verachten; Er ist es, der, wo der Geist zur Negation desselben factisch vorgeschritten, diese Negation abermal negirt, nicht aber deßhalb: daß die erste Negation bleibe, sondern vom Geiste selber negirt werde, nicht bloß von Gott. Der Zwiespalt also zwischen Gott und dem Geiste, ist kein ursprünglich gegebener, apriorisch fertiger, sondern ein gewordener. Was gegeben, ist der Kampf zwischen Geist und der Psyche im Menschen." (Also besteht, nach Günther, ein Geist und eine Psyche im Menschen. Letztere ist es, welche gegen den Geist sich im Kampfe erhebt.)

„Er ist bedingt nicht ausschließlich von der wesentlichen Verschiedenheit der

Bestandtheilen: **Leib, Seele, Geist** zusammengesetzt wäre, nicht angenommen werden. Der h. Cyrillus von Alexandria erklärt die Lehre des Concils von Nicäa, daß der Sohn Gottes Mensch geworden sei, so (Harduin, **Acta Concil. Paris. 1715 tom. I,** S. 1274): „Denn wir sagen nicht, daß die Natur des Logos sich verändert hat und Fleisch geworden ist, aber auch nicht, daß sie in den ganzen Menschen, der aus Leib und Seele besteht, verwandelt wurde; sondern vielmehr Jenes sagen wir, daß **der Logos ein durch die denkende Seele belebtes Fleisch** in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen hat und auf eine unaussprechliche und unbegreifliche Weise Mensch geworden ist." (Οὐ γάρ φαμεν, ὅτι ἡ τοῦ Λόγου φύσις μεταποιηθεῖσα γέγονε σάρξ, ἀλλ' ὅτι οὐδὲ εἰς ὅλον ἄνθρωπον μετεβλήθη τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος· ἐκεῖνο δὲ μᾶλλον, ὅτι σάρκα, ἐψυχωμένην ψυχῇ λογικῇ ἑνώσας ὁ Λόγος ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν, ἀφράστως τε καὶ ἀπερινοήτως γέγονεν

---

streitenden Mächte; sondern auch von einem ursprünglichen Verhältnisse derselben zu einander. Dieses ist auch nicht das der mechanischen Coexistenz; sondern das der organischen Verbindung Beider sammt ihrem gegenseitigen Einflusse. Es läßt sich ein eheliches Band als Lebens- und Geistergemeinschaft nennen." . . . . .

„Der ursprüngliche Zustand in der Wirklichkeit war der der Unterordnung der Seele unter den Geist des Menschen, und zwar: durch den Willen und die Kraft Gottes, nicht durch Willen eines oder beider Principe, denn sonst würde jener Zustand, wo er jetzt gewollt würde, jetzt noch eintreten können." (Im Menschen besteht also eine Seele und ein Geist.)

„Es war Gottes Wille, daß die Seele, als Bruchtheil im Gesammtleben der Natur, dem Geiste als einem Ganzen an sich, untergeordnet sei; und daß das natürliche Individuum in der Verbindung mit dem Geiste, wie seine Sterblichkeit gegen die Unsterblichkeit des Letztern austausche, so auch seine gebrochene Auctorität, der Autonomie des Geistes darbringe. Auch ward deßhalb die Gegenseitigkeit in der Coexistenz nicht zur Einseitigkeit herabgesetzt." (Also der Geist und die Seele oder das natürliche Individuum coexistiren neben einander.)

„Denn sowie der Eintritt des menschlichen Geistes in das Leben der Natur zur Bedingung hat: daß das Naturprincip in seiner Verinnerung bis zur denkenden Subjectivität vorgeschritten; so ist auch der Eintritt des Selbstbewußtseins im Geiste abhängig vom Bewußtsein im psychischen Individuum." Ebendort S. 388: „Vom Standpunkte unsrer Creationstheorie aus ist der Mensch die lebendige Synthese der Antithese des creatürlichen Seins. Das Naturleben ist nicht bloß atomistisch oder mechanisch an den freien Geist angelehnt oder angeleimt; sondern es ist dynamisch mit ihm verbunden. Die Eine Naturpsyche greift durch die Leiblichkeit (ihr eigenthümliches Werk) in den wesentlich von ihr verschiedenen Geist ebenso hinüber, wie der Geist durch die Leiblichkeit in die Naturseele hinaus ausgreift. Und eben dieser lebendige Wechselverkehr begründet eine Communication des Idioms beider Lebensprincipe, die zuvor genau erhoben sein muß, bevor sich über das Menschenleben in seinen Erscheinungen etwas Gründliches behaupten läßt."

Diese und viele andere Stellen beweisen, daß Günther den Geist und die Naturpsyche im Menschen unterscheidet, welche letztere den Leib belebt, ernährt, bewegt. Dagegen behaupten wir, daß der Geist oder die denkende Seele den Leib bewege, ernähre; und läugnen die Naturpsyche im Menschen gänzlich. Gegen die nachfolgenden kirchlichen Entscheidungen werden sich Ausreden finden lassen; auch Hermes wußte sein System über Urstand, Erbsünde und Gnade mit dem Tridentinum zu vereinigen; aber dadurch werden jene Entscheidungen nicht entkräftet. Wer aber für jede Proposition einen kirchlichen Kanon wünscht, mit dem kann man nicht disputiren.

ανθρωπος.) Der Sohn Gottes hat nach dieser Stelle ein durch die denkende Seele belebtes Fleisch in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen. Das heißt: Der Logos ist Mensch geworden. **Folglich ist nach dem h. Cyrillus das den menschlichen Leib belebende Princip die denkende Seele. Aber die Schriften des h. Cyrillus über die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo wurden auf dem Concil von Ephesus gebilligt und haben daher kirchliches Ansehen. Folglich haben wir in jener Stelle einen Ausdruck der kirchlichen Ansicht, daß der Mensch nur aus Leib und Seele besteht, daß die denkende Seele das Lebensprincip des Körpers ist, daß zwischen Seele und Geist kein wirklicher Unterschied besteht, sondern beide ebendasselbe Subject sind.** Nämlich ein Dualismus im Menschen besteht nach der Ansicht Aller, sowohl der heidnischen, als der christlichen Denker, welcher verschiedenen Richtung Letztere auch immer angehören mögen. Wir aber behaupten, daß nach der Lehre der Kirche die beiden Glieder dieses Dualismus nicht der durch eine thierische Seele (anima sensitiva) belebte Leib und der Geist seien, sondern **Leib** und **Seele**, oder daß die den Leib bewegende, ernährende, belebende, erzeugende Kraft nicht eine vom Geiste (oder von der denkenden Seele) verschiedene Kraft, sondern die denkende Seele selbst ist; oder daß der Mensch nur aus dem an sich leblosen Stoffe, woraus der Leib gebildet ist, und aus der Seele bestehe. Nach dieser Ansicht, welche wir als die kirchliche vertheidigen, hat der Leib des Menschen nur von dem mit ihm verbundenen Geiste sein eigenthümliches Leben und alles Leben, so daß dieser das unmittelbare und eigentliche Lebensprincip des Leibes ist. Dieses folgt besonders aus der Lehre des **achten** allgemeinen Concils, welches Actio X, cap. 10 (Harduin Bd. V der Conciliensammlung, Paris 1714, S. 1101) sagt*): „Obgleich das alte und neue Testament lehrt, daß der Mensch Eine vernünftige und erkennende Seele hat und obgleich alle Väter und Lehrer der Kirche, die im Geiste Gottes reden, dieselbe Ansicht aussprechen: so gibt es doch Einige, welche behaupten, daß er zwei Seelen habe, und welche diese ihre Irrlehre mit gewissen unvernünftigen Beweisführungen stützen. Deßhalb spricht diese heilige und ökumenische Synode über die Urheber dieser Gottlosigkeit und diejenigen, welche ihnen beistimmen, mit lauter Stimme das Anathem aus. Und wenn Einer in Zukunft das Gegentheil zu lehren wagen sollte, so sei er im Banne.“ Diesem Canon kann man sich nicht durch die Gegenrede entziehen, er solle nur gegen die Manichäer gerichtet sein, welche zwei Seelen im Menschen gelehrt hätten; denn weder haben die Manichäer noch hat irgend eine andere Sekte zwei vernünftige Seelen im Menschen gelehrt, sondern die Manichäer haben nur behauptet, auch im Menschen trete der Kampf des guten und bösen Princips hervor. Folglich lehrt hier die Kirche, daß der Mensch nur Eine

---

*) Τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν ψυχὴν λογικὴν τε καὶ νοερὰν διδασκούσης ἔχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ πάντων τῶν θεηγόρων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων εἰσί τινες οἱ δύο ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν διδάξοντες καί τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι τὴν ἰδίαν κρατύνουσιν αἵρεσιν. Ἡ τοίνυν ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ αὕτη Σύνοδος τοὺς τῆς τοιαύτης ἀσεβείας γεννήτορας καὶ τοὺς ὁμοφρονοῦντας αὐτοῖς ἀναθεματίζει μεγαλοφώνως. Εἰ δέ τις τὰ ἐναντία τοῦ λοιποῦ τολμήσει λέγειν, ἀνάθεμα ἔστω.

Seele habe und diese die vernünftige zugleich und denkende sei. Diese Lehre der Kirche wurde von den Scholastikern, insbesondere vom h. Thomas mit größerer Schärfe und Genauigkeit ausgedrückt. Er schreibt **P. I, quaest. 76, art. 3** nach längerem Beweise, daß im Menschen außer der denkenden Seele nicht noch andere von ihr wesentlich verschiedene Seelen sein können am Schlusse: **Sic igitur dicendum, quod eadem numero est anima in homine, sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum: sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles in 8. Metaphys. assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis: et in 2. de anima comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum.** *) **Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur: ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.** **) Hiernach verstehen wir den im h. Thomas und andern Scho-

---

*) Vielleicht möchte Jemanden einfallen: „Wenn der h. Thomas so schreibe, so betrachte er ja die menschliche Seele nur als eine potenzirte Natur, sei folglich ein Materialist!" — Die wesentliche Verschiedenheit des menschlichen Körpers und der menschlichen Seele und die geistige Natur der letzteren lehrt der h. Thomas überall; ebenso, daß die Seele nur von Gott erschaffen werde; vergl. unten §. 79. Nro. 6 am Ende seine Lehre über den Ursprung der Seele. Aber so konnte der h. Thomas schreiben, weil es in der Natur der Seele liegt, daß sie in einem solchen Körper wirke und in der Natur des Körpers, daß er mit einer solchen Seele vereinigt werde, und beide so sich gegenseitig erfordern, wenngleich beide ihrem Wesen nach von einander verschieden sind. Uebrigens wird Thomas in der Kirche als der größte Theologe angesehen.

**) Mit dieser Lehre des h. Thomas stimmt ein großer Naturforscher unsrer Zeit, Burdach, in seinem Werke: Der Mensch, Stuttgart 1837, auf eine sehr merkwürdige Weise überein. Er erklärt §. 106. das Leben als eine Erregbarkeit, wozu der Reiz in den Organen vorhanden sei. Diese Erregbarkeit werde durch polarischen Gegensatz gehoben. Indeß das sei nur die Form des Lebens. §. 112: „Zuvörderst lehren uns alle Erscheinungen des Lebens, daß dasselbe an der Materie sich äußernd und in seinen Aeußerungen durch die Materie bedingt, doch in seinem Wesen nicht materiell, noch das Produkt materieller Kräfte ist. Denn es geht nicht aus der Wirkung der Organe, noch überhaupt der organischen Materie hervor, sondern erzeugt Beides." Dieses weist er §. 113. und 114. umständlich und treffend nach. Weitläufiger, aber nicht aus so positiven Forschungen hat Hegel im 2. Bde. seiner Encyklop. dieses bewiesen. Dann zeigt Burdach §. 115. „daß das Leben in keiner Einzelheit begründet ist." Hieraus folgert er §. 116: „Wir haben somit zwei verneinende Merkmale des Lebens gefunden: es beruht nicht auf der Materie, und nicht auf einer Einzelheit; im Gegentheil von dem, was verneint wird, müssen wir ein bejahendes Merkmal erkennen." Ein solches findet er dann

lastikern gewöhnlichen Ausdruck: Die Seele sei die Form des Körpers, der Körper die Materie der Seele; d. h. der menschliche Leib hat seine Bedeutung, daß er ein solcher, ein menschlicher Leib ist, dadurch, daß er von der menschlichen Seele, einem unsterblichen Geiste, belebt, regiert, gebraucht wird, und die menschliche Seele erfordert es ihrer Natur nach, daß sie mit einem solchen Leibe eine Einheit bilde, und nur diese beiden machen den ganzen Menschen aus. Diese bei den Scholastikern übliche Ausdrucksweise, um das Verhältniß zwischen Leib und Seele zu bezeichnen verhilft uns zum Verständnisse der kirchlichen Bestimmung, welche auf dem ökumenischen Concil zu Vienne 1311 gegeben ward (Harduin Bd. 7, Paris 1714, S. 1360): **Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis sive intellectualis vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam hoc sacro approbante Concilio reprobamus, definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ut si quisquam deinde asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus.** *) Nach diesen Aussprüchen der Kirche müssen die Stellen aus der h. Schrift und den Vätern, welche über die Bestandtheile des Menschen handeln, erklärt werden. Die h. Schrift spricht vom Leibe des Menschen, von seiner Seele, von seinem Geiste. Bisweilen hat sie den Ausdruck Fleisch, und versteht darunter die menschliche Natur; z. B. Alles Fleisch hatte seinen Weg verderbt; das Wort ist Fleich geworden. Man vergesse nicht, daß bei der Er-

---

darin, daß das Leben auf einer Idee, auf dem Begriffe beruhe. Dieses sagt er allerdings im Sinne des Pantheismus, welchem er zugethan ist. Aber wichtig ist diese Folgerung: „Da nun Begriff und Idee geistig sind, so beruht das Leben überhaupt auf einem geistigen Grunde." Dann geht er zur Vergleichung des Lebendigen und Geistigen über und sagt §. 130: „Ist es uns bisher klar geworden, daß das leibliche Leben auf einem geistigen Grunde beruht, so dürfen wir, ehe es näher nachgewiesen wird, im Voraus annehmen, daß Lebensprincip und Seele nicht in ihrem Wesen, sondern nur in ihrer Erscheinungsweise und Entwicklungsstufe von einander verschieden sind." Dieses weist er in den folg. §§. mit höchster Gründlichkeit nach und sagt §. 201: „Das leibliche Leben beruht auf durchaus geistigem Grunde, welcher die Organisation des Leibes und alle Veränderungen desselben bestimmt. Dieses Licht verscheucht alle die Gespenster von ätherischen Mittelwesen zwischen leiblicher und geistiger Natur, welche die Phantasie uns so leicht vorgaukelt." Zu diesen Resultaten, die im Grunde bloße Folgerungen aus der Lehre der Kirche sind, daß der Mensch nur aus Leib und Seele bestehe, ist durch gründliche Forschung ein Mann gekommen, der ganz entschiedener Pantheist ist.

*) Auf die nichtigen Gründe derer, welche behaupteten, das Concil von Vienne sei kein ökumenisches, muß man nicht achten. Vergl. des Odoricus Raynaldus Annales Ecclesiastici, Bd. 15, S. 86, Cöln 1694; wo es als Concilium Oecumenicum betrachtet wird. Diese Annalen wurden in Rom approbirt. Und gesetzt auch, jene Entscheidung gehe zunächst gegen eine gewisse Secte, die Fratricellen, so muß diese Entscheidung doch nach dem allgemeinen Sprachgebrauche der Theologie erklärt werden, weil die Entscheidungen eines ökumenischen Concils über die Glaubens- und Sittenlehren allgemein und für immer verbindlich sind. Christophe in seiner Geschichte der Päpste in Avignon und Hefele in dem ersten Bande seiner Geschichte der Concilien haben das Concil von Vienne als ökumenisches bewiesen.

klärung der h. Schrift die Kirche immer unsere Lehrerinn sein muß. Bisweilen scheint sie unter Seele (ψυχή) und Geist (πνεῦμα) einen Unterschied zu machen; z. B. 1. Cor. 2, 14. 15: „Der natürliche Mensch (ψυχικὸς ἄνθρωπος) faßt nicht, was des Geistes Gottes ist: denn es ist ihm Thorheit und er kann es nicht verstehen, weil es geistig beurtheilt werden muß; der geistige aber (πνευματικὸς) beurtheilt Alles und er selbst wird von Niemanden beurtheilt." Aber dann ist unter πνεῦμα die heiligmachende Gnade verstanden, wie es in der angeführten Stelle der Zusammenhang beweist. Diesen Sinn hat πνεῦμα in der heil. Schrift sehr häufig. *)

3. Auch ist es Lehre der Kirche, daß die menschliche Seele ein von Gott erschaffener und von der körperlichen Welt wesentlich verschiedener Geist ist, indem das **Lateranense quartum** sagt: **Qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constantem.** Und auf dem fünften Concil vom Lateran sagt die Kirche: **Damnamus omnes asserentes, rationalem animam mortalem esse aut unicam in omnibus hominibus.** Diese Lehre der Kirche, daß die Seele des Menschen ein Geist, persönlich, individuell sei, tritt dem Pantheismus unsrer Tage besonders entgegen. Denn Hegel sucht die Beweise für die Selbstständigkeit der menschlichen Seele durch die verächtliche Bemerkung zu beseitigen: „Man hat von der Seele als von einem Dinge gesprochen und diesem Seelendinge verschiedene Eigenschaften beigelegt." Ihm zufolge ist Geist und

*) Welche sittlichen Folgen hat die Lehre Günthers, daß das Lebensprincip des Körpers nicht unmittelbar der Geist, sondern der Geist vermittelst einer Leibseele sei? — Diese, wie mir scheint, daß die Leibseele mit zum Wesen des Menschen gehört und folglich wenigstens nicht vor der Trennung des Geistes vom Körper stirbt. Nun ist aber nach Ansicht der Güntherianer die Leibseele Trägerinn der Concupiscenz; vergl. Veiths Misericordia Wien 1853, S. 7: „Daß aber zwischen beiden Lebensprincipien [dem Geiste und dem durch eine thierische Seele beseelten Leibe] ein steter Zwiespalt herrschend geworden, und die Begehrungen des einen dem Wesen des andern widerstreiten, davon gibt nicht bloß der nordische Mythus Zeugniß, sondern Jeder kann es aus eigener Erfahrung wissen, welch ein tödtlicher Riß das innerste und geheimnißvollste Gefüge seines Doppelwesens durchdringt." Nach dem Tridentinum Sess. V, can. 5. bleibt die Concupiscenz, auch wenn der Mensch durch die heiligmachende Gnade gerechtfertigt ist, doch noch zum Kampfe in ihm; denn sie stammt aus der Erbsünde und neigt zur Thatsünde hin. So dürfte das Concil den Güntherianern zufolge nicht gesprochen haben. Denn nur der Geist, d. h. der freie Wille kann Träger von etwas Sündhaftem sein, das Körperliche bloß insofern, als es mit dem Geiste eine persönliche Einheit bildet, und nur der Geist kann zur Sünde hinneigen, nicht eine bloße Leibseele. Nicht einer Leibseele muß die Concupiscenz zugeschrieben werden, sondern dem Geiste (Vernunft und Freiheit), indem sie nichts anders ist, als die mit Gott noch nicht ganz vereinigte, sondern theilweise noch von ihm abgewandte Willenskraft, wenngleich sie sich besonders in den niedern Kräften des Geistes äußert, wo er auf den Körper einwirkt. Folglich verstößt jene Lehre der Güntherianer gegen den eigentlichen Begriff von Sünde und Sündhaftem. — Ferner aber die Gnade Gottes will durch unsern freien Willen uns ganz mit Gott vereinigen. Aber dann muß auch vom freien Willen, vom Geiste aus das Leben sogar bis in die niedersten Gebiete des Körpers sich erstrecken, d. h. der Geist ist Lebensprincip des Körpers. Das will der Güntherianismus nicht; und darum ist die Ascese der Heiligen nach seinen Principien rein unmöglich. (Man lese den h. Johannes vom Kreuze.)

Natur Eins und Dasselbe, wie wir früher gesehen haben. Ihm zufolge „zerspringt die allgemeine Naturseele sofort in viele einzelne Menschenseelen." Ebenso läugnet Hegel die persönliche Ichheit, wenn er Rechtsphilosophie S. 215 sagt: „Die einzelnen Seelen seien nur Accidenzen des allgemeinen Geistes." Den Satz: Geist und Natur sei Eins und Dasselbe drückt Hegel auch oft so aus: Die Natur schlage in den Geist um. Natürlich; denn alle Individualität ist im Pantheismus unmöglich, weil es nur Eine Substanz gibt, die göttliche, oder nur Ein Wirkliches ist, das Denken. Die katholische Kirche ist die einzige Beschützerinn aller Individualität. Ebenso wie sie lehrt auch die h. Schrift die persönliche Individualität jeder einzelnen Menschenseele. Z. B. Ps. 8, 6: „Du hast ihn nur wenig unter die Engel erniedrigt; mit Herrlichkeit und Ehre ihn gekrönt." Hier wird der Mensch ebensowie der Engel als einzelne Person hingestellt. Prediger 12, 7: „Der Staub kommt wieder zu seiner Erde, wovon er war, und der Geist kehrt wieder zu Gott zurück, der ihn gegeben hat"; wo die Unsterblichkeit und persönliche Ichheit des Geistes bezeugt wird. Röm. 8, 16: „Der Geist selbst gibt unserm Geiste Zeugniß, daß wir Kinder Gottes sind." 2. Cor. 7, 1: „Wir wollen uns von aller Befleckung des Geistes und Fleisches reinigen." Die Seele des Menschen ist ein Geist (vergl. §. 21, Nro. 4.), weil sie die Wesenheiten aller körperlichen Dinge auffassen kann. Sie könnte dieses nicht, wofern sie selbst etwas Körperliches wäre. Denn dann würde ihre Natur der Auffassung anderer körperlichen Dinge entgegenstehen. Und weil die Seele durch das Erkennen der Dinge als handelnd auftritt, so muß ihr auch das Fürsichbestehen oder die Individualität zugeschrieben werden. Insbesondere folgt diese aus dem freien Willen. Jede menschliche Seele ist eine einzelne Person, weil das Erkennen über einen und denselben Gegenstand verschieden ist, obgleich es nur eine Wahrheit gibt. Nur der Mensch hat diese rein-geistige, an sich bestehende Seele (anima intellectiva); die Thiere nehmen bloß sinnliche Eindrücke wahr und haben kein individuelles Bestehen (anima sensitiva). Aus der rein-geistigen Natur der Seele erhellet sofort die Unsterblichkeit derselben. Denn in der Seele ist nichts der Vergänglichkeit Unterworfenes. Oder ihre durchaus einfache Natur ist der Grund ihrer Unsterblichkeit. Auch verlangt sie nach der Unsterblichkeit und dieses natürliche Verlangen kann nicht unerfüllt bleiben, weil sonst die Natur der Seele mit sich selbst im Widerspruche stände und das Werk Gottes ein falsches wäre. Diese natürliche Einrichtung des Menschen, wornach derselbe nur aus diesen beiden Leib und Seele besteht, ist die Grundlage seiner gesammten natürlichen Einrichtung und seiner übernatürlichen Entwicklung, wie wir im Folgenden sehen werden.

### §. 79. Die natürlichen Kräfte des Menschen im Allgemeinen und Besondern.

1. Auch beim Menschen nämlich haben wir zwischen natürlichen und übernatürlichen Kräften zu unterscheiden. Denn die Menschen sind zu ebendemselben Endzwecke erschaffen, zu welchem auch die Engel erschaffen sind, daß sie Gott von Angesicht zu Angesicht schauen und dadurch ewig glückselig sein sollen. Dieser Endzweck ist ein wahrhaft übernatürlicher, weil nicht bloß die Erreichung, sondern auch die Erkenntniß desselben über alle Kräfte der erschaffenen Natur weit hinausgeht. Denn kein vernünftiges Geschöpf vermag sich durch irgend eine That, sei diese, welche immer zur Anschauung Gottes zu erheben, sondern kann nur von Gott dazu erhoben werden. So

gibt uns die Betrachtung des Endzweckes des Menschen die nähere Gliederung der ersten Abtheilung: Wie hat Gott den Menschen ursprünglich erschaffen? Denn wegen des Endzweckes des Menschen müssen wir bei ihm ebenso wie beim Engel natürliche und übernatürliche Kräfte annehmen. Die übernatürlichen sind die heiligmachende Gnade und die ewige Glorie; über jene ist bei der Lehre von der Gnade, über diese in der Eschatologie zu handeln. Es erhebt sich daher zunächst die Frage nach den natürlichen Kräften des Menschen. Die Grundlage der ganzen natürlichen Existenz des Menschen und aller seiner natürlichen Kräfte ist die Lehre, daß der Mensch nur aus Leib und Seele besteht. Nun müssen wir aber noch die natürlichen Kräfte des Menschen im Allgemeinen betrachten, wo namentlich das Verhältniß zwischen Seele und Leib zur Sprache kommen muß, und im Besondern, wo über die Kräfte des Leibes sowohl als der Seele zu handeln sein wird. Alle natürlichen Kräfte des Menschen müssen sowohl in uns als auch in den ersten Menschen vor dem Sündenfalle ebendieselben sein, weil der Mensch durch die Sünde nichts Natürliches verloren haben kann; — wenngleich allerdings das Verhältniß der einzelnen natürlichen Kräfte zu einander durch die Erbsünde gestört ist. (Per peccatum originale homo vulneratus est in viribus naturalibus.)

2. Bei der Betrachtung der natürlichen Kräfte des Menschen im Allgemeinen bieten sich folgende Gegenstände zur Untersuchung dar: 1. Die Kräfte der Seele, sowohl wenn sie vom Körper getrennt, als wenn sie mit ihm vereinigt ist. Nämlich die rein-geistige Natur, die Unsterblichkeit, die Vernunft und die Freiheit bilden die wesentlichen Kräfte der menschlichen Seele. Diese hat sie immer; sie mag mit dem Körper verbunden oder durch den Tod von ihm getrennt sein. Andere Kräfte übt sie nur in Verbindung mit dem Körper wirklich aus, hat sie dagegen getrennt von ihm nur der Anlage nach. 2. Die Einheit des Menschengeschlechts. 3. Das Verhältniß zwischen Seele und Leib. 4. Der Ursprung der Seele. Dieses Alles aber stützet sich auf die vorher bewiesene Wahrheit, daß der Mensch nur aus Leib und Seele besteht, so daß die denkende Seele zugleich das Lebensprincip des Körpers ist.

3. Die Kräfte der Seele überhaupt. Die Kräfte der Seele sind von dem Wesen der Seele noch zu unterscheiden; denn nur in Gott ist Wesen, Sein, Erkennen, Wollen dasselbe; der erschaffene Geist aber äußert durch seine Kräfte sein Wesen. Weil nach der Lehre der Kirche die denkende Seele (anima intellectiva) das Lebensprincip des Körpers ist, deßhalb muß sie auch alle Kräfte, welche andere Theologen einer sogenannten Leibseele oder thierischen Seele (anima sensitiva) zueignen, in sich enthalten. Deßhalb schreiben wir der Seele des Menschen in Verbindung mit dem Körper diese fünf Kräfte zu: a) Die Lebenskraft (vegetativum). Ihre Kraft als Lebensprincip des Körpers äußert die Seele dadurch, daß sie den Körper ernährt (nutritivum), daß sie ihm das Wachsthum gibt (augmentativum), daß sie vermittelst des Körpers Wesen ihresgleichen erzeugt. b) Die Seele kann sinnliche Eindrücke wahrnehmen (sensitivum). Wir haben die äußern und innern Sinne zu unterscheiden. Der äußern Sinne sind fünf: Das Gesicht, das Gehör, der Geruch, der Geschmack, das Gefühl. Für die vier ersten sind besondere Glieder; der Sinn des Gefühls ist durch die Nerven über den ganzen Körper verbreitet. Insofern er insbesondere durch die Hände und Zehen, in deren Spitzen sich viele Nerven vereinigen, ausgeübt wird, heißt er Tastsinn. Der innern Sinne können füglich nur diese vier

angenommen werden: 1. Die allgemeine Fähigkeit, dasjenige wahrzunehmen, was in uns vorgeht (sensus communis). 2. Die Einbildungskraft (Phantasie, imaginativum). 3. Die Beurtheilung gewisser Eindrücke oder Einflüsse, welche ein Gegenstand auf uns macht (aestimativum). 4. Das Gedächtniß (memorativum). c) Das Begehrungsvermögen (appetitivum). d) Die Bewegungskraft, denn die Seele ist es, welche den Körper von einem Orte zum andern bewegt. e) Die Vernunft (intellectivum), d. h. die Fähigkeit Gott zu erkennen, worin der wesentliche Vorzug des erschaffenen Geistes vor allen andern erschaffenen Dingen besteht. *)

4. Die Einheit des Menschengeschlechts. Das natürliche Dasein der Menschen ist von dem natürlichen Dasein der Engel insofern durchaus verschieden, als die Engel so von Gott erschaffen sind, daß jeder Einzelne für sich besteht, das menschliche Geschlecht aber oder die Menschheit nach dem Willen Gottes ein einziges Ganze bildet. Darum ist nur im menschlichen Geschlechte eine solidarische Verantwortlichkeit, oder das Eintreten eines Mitgliedes für alle andern oder mehrere andere möglich, nicht unter den Engeln. Vermittelst des Geistes konnte das menschliche Geschlecht keine Einheit bilden, sondern nur vermittelst des Körpers. Denn wegen der natürlichen Erzeugung stammen alle Menschen von einem einzigen Menschenpaare, Adam und Eva ab, welches Gott zuerst auf unsrer Erde gebildet hat. Die h. Schrift führt uns Adam und Eva als die ersten von Gott erschaffenen Menschen vor Gen. 1, 26. 27; 2, 5. 7. 20; Weish. 10, 1; und bemerkt ausdrücklich, daß von ihnen das ganze Menschengeschlecht seinen Ursprung genommen habe: Gen. 3, 20; Apstg. 17, 26. Daher wird auch Adam, der Stammvater des menschlichen Geschlechts nach seinem natürlichen Dasein, mit Christo, dem Stammvater desselben nach seiner geistigen Wiedergeburt, in Vergleich gesetzt: Röm. 5, 12 flg.; 1. Cor. 15, 45 flg. Die Abstammung des menschlichen Geschlechts von einem einzigen Paare wird von den Vätern einstimmig gelehrt und ebenso von den Sagen der Völker bekräftigt. Die Kirche hat die Abstammung des ganzen menschlichen Geschlechts von einem Paare und folglich die Einheit des menschlichen Geschlechts zwar nicht förmlich ausgesprochen, aber sie setzt diese Wahrheit bei ihrer Lehre von der Erbsünde und von der Erlösung überall voraus. Vergl. das Tridentinum Sess. V, can. 2, wo die Ausdrücke propago Adae — nobis — in omne genus humanum als durchaus gleichbedeutend genommen werden, und Sess. VI, cap. 3 die Parallele zwischen Adam und Christus, welche beide, aber in sehr verschiedener Weise Stammväter des menschlichen Geschlechts geworden seien. Damit aber die Abstammung der Menschen von Einem Einzigen möglich wäre und so das menschliche Geschlecht Ein Ganzes bildete, deßhalb hat Gott die geschlechtliche Verschiedenheit der Menschen angeordnet. Das Weib soll „die Gehülfinn des Mannes sein" nämlich zur Erzeugung. **) Bilden aber die Menschen durch die

---

*) Man vergl. über die menschliche Seele den h. Thomas P. I, quaest. 74 flg. Möchten doch unsere jetzigen Psychologen die großen hier aufgehäuften Schätze mehr benutzen! — Der h. Thomas handelt deßhalb so ausführlich über die Seele des Menschen, weil sie der Träger der Gnade und Tugenden ist und der Sünde.

**) Daß die geschlechtliche Verschiedenheit der Menschen behufs der Weiterverbreitung des menschlichen Geschlechts angeordnet ist, beweist der h. Augustinus aus dem h. Ambrosius contra Julianum II, cap. 7, nro. 20 gegen Ende (tom.

Bande des Blutes ein Ganzes, so können sie nicht bloß durch das Beispiel, sondern auch durch den Zusammenhang des Verdienstes und der Schuld auf einander einwirken. Darum ist es aber auch eine schwere Verschuldung des Einzelnen, wenn derselbe hinter dem Rufe der göttlichen Gnade zurückbleibt. Denn er schadet dadurch nicht bloß sich, sondern auch der Gesammtheit, und zwar um so mehr, je höher der ihm gegebene Beruf ist.

5. Das Verhältniß zwischen Seele und Leib. Alles, was über dieses Verhältniß zu sagen ist, können wir unter folgenden fünf Punkten zusammenbegreifen: a) Die vernünftige Seele ist das unmittelbare Lebensprincip des Körpers. Dieses haben wir vorher bewiesen und dadurch ausgedrückt, daß wir der Seele die Lebenskraft (vegetativum) zuschrieben. Aber die Einwirkung der Seele auf den Körper bleibt ein undurchdringliches Geheimniß. Daß sich die Seele der feinsten Theile des Körpers, der Nerven, die alle im Gehirne zusammenlaufen, dazu bedient, den Körper nach ihrem Willen zu regieren, ist wohl ausgemacht. Ebensowenig vermögen wir die Einwirkung des Körpers auf die Seele zu begreifen. Das Verhältniß beider zu einander drückt die Kirche (§. 78.) dadurch aus, daß sie die Seele als die Form des Körpers bezeichnet. Im h. Thomas finden sich diese Ausdrücke, die Seele sei die Form des Leibes, der Leib die Materie der Seele sehr gewöhnlich. Auch sucht der h. Thomas **P. I, quaest. 76, art. 8** zu beweisen, daß die Seele ganz in jedem einzelnen Theile des Körpers sei, weil jeder einzelne Theil durch sie seine Form erhalte. Sind aber beide so innig vereinigt, dann können wir sagen, daß sich auch im Menschen eine hypostatische Vereinigung finde, wie ja das **Symbolum Athanas.** selbst sie andeutet: **Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.** Und weil der Leib mit zum Wesen des Menschen gehört und deßhalb die ganze Schöpfung der größere Körper des Menschen ist, so kann auch das Materielle oder Natürliche Träger der Gnade und Träger der Schuld sein. Dieses lehrt uns die Kirche durch die Exorcismen auch über körperliche Gegenstände und durch die Weihungen derselben. Dieselben könnte die Kirche nicht ertheilen, wenn die Seele nicht das unmittelbare Lebensprincip des Körpers wäre; denn eigentlich kann nur der freie Wille Träger der Gnade und der Schuld sein. So sind wir auch nach der Lehre unsrer Kirche angewiesen, die Reliquien als die Träger der Gnade zu verehren.*) Daß die vernünftige Seele das Lebensprincip des

---

X, Paris. 1845, pag. 688: Verum si consideres (Anrede an Julian), quia Deo universitatis est cura, invenies plus placere Domino debuisse id, in quo esset causa universitatis (nämlich die Ehe), quam condemnandum fuisse illud, in quo esset causa peccati (die fleischliche Begierlichkeit: der Sinn ist: Gott ordnete, weil er auf die Gesammtheit des menschlichen Geschlechts, die Zahl der Prädestinirten, sah, die Ehe an, obschon er die Concupiscenz wegen des Falles der Menschen voraussah.) Ideo, quia ex viro solo non poterat humani generis esse propagatio, pronuntiavit Dominus, non esse bonum, solum hominem esse. Maluit enim Deus plures esse, quos salvos facere posset, quibus donaret peccatum, quam unum solum Adam, qui liber esset a culpa. Denique quia idem, inquit (nämlich Ambrosius), utriusque auctor est operis (der Bildung des Mannes und des Weibes), venit in hunc mundum, ut salvos faceret peccatores. Postremo nec Cain, parricidii reum, priusquam generaret filios, passus est interire. Ergo, inquiet (Ambrosius), propter generationem successionis humanae debuit mulier adiici viro.

*) Vergl. mit der Lehre des h. Thomas, die Seele sei die Form des Körpers, Hegel's Encyklop. 3. Bd. S. 7: „Der Geist ist nicht ein nur in äußerlicher

Körpers ist, ergibt sich als unmittelbare Folgerung aus der kirchlichen Lehre, daß der Mensch nur aus Leib und Seele bestehe. Deßhalb ist es die Seele, welche den Körper durch Verdauung, Umlauf des Blutes und Einathmung der Luft ernährt, erhält und ausbildet; wenngleich dieses Verhältniß der Seele zum Körper theilweise ohne Bewußtsein und ohne ausdrücklichen Willensact besteht, ja nur insofern der Herrschaft der Seele unterworfen ist, als diese es in ihrer Gewalt hat, sich vom Körper zu trennen, und dadurch zwar nicht ihrem eigenen Leben, wohl aber dem Leben des Körpers, jedoch nur auf eine Zeit lang, nämlich bis zur allgemeinen Auferstehung, ein Ende zu machen. — Aus der Wahrheit, daß die Seele das Lebensprincip des Körpers ist, folgt, daß der Tod nur die Trennung der Seele vom Leibe ist. b) Die Seele bedarf des Körpers sowohl für ihre natürliche als übernatürliche Entwicklung. Alles, was auf den Menschen einen Eindruck machen soll, muß ihm in sinnlichwahrnehmbarer Weise entgegentreten. Hinwiederum sucht der Mensch seine Gedanken in sinnlichwahrnehmbarer Weise zu gestalten. (Daher die große Wichtigkeit der Hand.) So kann er nur vermittelst des Körpers seine natürlichen Kräfte entwickeln. Ebenso aber ist auch die Entwicklung für die Ewigkeit nur in diesem Leibesleben möglich. Ist folglich alle Entwicklung der Seele durch den Körper bedingt, so ist die Vereinigung der Seele mit dem Körper nicht um des Körpers, sondern um der Seele willen von Gott angeordnet. So lehrt der h. Thomas **P. I, quaest. 70, art. 3** und **quaest. 84, art. 4: Non potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso.** Ist aber der Körper nur der Diener der Seele (der h. Franz von Assisi pflegte ihn den Bruder Esel zu nennen), so erhellt die innere Schändlichkeit, welche darin liegt, sich den sinnlichen Gelüsten zu ergeben. c) Vermittelst seines Körpers soll der Mensch auch die leblose Natur zum Dienste Gottes erheben. Denn durch den Körper steht der Mensch mit der gesammten übrigen Natur im Zusammenhange, so daß diese gleichsam sein größerer Körper ist. Dieser Zusammenhang äußert sich z. B. durch den Einfluß der Begebenheiten in der Natur auf den körperlichen Zustand und die Stimmungen der Seele. Daß durch den Menschen vermittelst des Körpers auch die leblose Natur zum Dienste Gottes erhoben werden soll, ist der Wille des Schöpfers und ein unverletzliches Gesetz, welches er bei Erschaffung des Universums gegründet hat. Daraus folgt, daß der Mensch von den sinnlichen Bedürfnissen durch die Gnade Gottes wohl in einem hohen Grade, welcher sich aber von vornherein nicht näher bestimmen läßt, aber niemals gänzlich befreit werden kann.*) Wenn wir nun zu dieser Wahrheit, daß die materielle Welt durch

---

Beziehung zum Körper stehendes Seelending, sondern mit dem Körper durch die Einheit des Begriffes innerlich verbunden"; und Rechtsphilosophie S. 55: „Wahrheit in der Philosophie heißt das, daß der Begriff der Realität entspreche. Ein Leib ist z. B. die Realität; die Seele der Begriff; Seele und Leib sollen sich aber angemessen sein." Im christlichen Sinne verstanden ist dies durchaus wahr und richtig.

*) Deßhalb sind alle diejenigen ascetischen Bestrebungen, durch welche eine völlige Beseitigung oder möglichst große Einschränkung jener Bedürfnisse erzielt wird, nicht zu billigen. Durch die Beschränkung der natürlichen Bedürfnisse vermittelst des Fastens und Wachens soll eben so wie durch schwere körperliche oder geistige Arbeit nur die Herrschaft des Geistes über das Fleisch be-

den Menschen vermittelst des Körpers zur Verherrlichung Gottes erhoben werden soll, noch hinzunehmen, daß für die gefallenen Engel Menschen eintreten sollen, wie der h. Thomas **P. I, quaest. 23, art. 6, ad 1** sagt: **In locum angelorum cadentium substituti sunt homines:** so tritt uns die Wahrheit, daß der Mensch als Bindeglied zwischen Körper und Geist der Mittelpunkt der gesammten Schöpfung ist, auf das lebendigste entgegen, was der h. Thomas **P. I, quaest. 96, art. 2** so ausdrückt: **In homine quodammodo sunt omnia. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis, vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus, vires naturales, secundum quas convenit cum plantis, et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis.** d) Weil alle Entwicklung der menschlichen Seele durch den körperlichen Organismus bedingt ist, deßhalb vermag der Mensch nur im allmäligen Fortschritte die Wahrheit zu erkennen, im Gegensatze zu dem Engel, welcher wegen seiner rein-geistigen Natur die Wahrheit in einem einzigen Blicke überschaut. Dieser Gegenstand ist vom h. Thomas **P. I, quaest. 85, art. 5** sehr schön behandelt. Er weist die Verschiedenheit zwischen dem Erkennen des Menschen, des Engels und Gottes treffend nach. Und ebenso wie der Einzelne erkennt auch nur das ganze menschliche Geschlecht im allmäligen Fortschritte die Wahrheit. Wegen dieses allmäligen Fortschrittes in der Erkenntniß der Wahrheit ist der Mensch auch nach gefaßter Willensbestimmung noch einer Abänderung seines Beschlusses fähig, insofern er dann früher nicht gekannte oder nicht berücksichtigte Folgen seiner That überschaut. Denn für die Fassung eines jeden bestimmten Entschlusses kommen mehrere allgemeine Gesetze und Rücksichten in Betracht. Je gebildeter der Mensch ist, um so mehr sind ihm dieselben gegenwärtig. Aber auch der gebildetste kann manche überschauen, und so kann auch für ihn die Entdeckung derselben ein Motiv zur Aenderung des bereits gefaßten Entschlusses sein. Selbst wenn der Mensch zu einer hohen Stufe der Heiligkeit gelangt ist, läßt Gott dennoch zu, daß er Manches von dem, was seinen Beruf und Wirkungskreis betrifft, nicht sieht, sondern durch Andere darauf aufmerksam gemacht werden muß. Moyses, einer der größten Menschen, die jemals gelebt haben, wurde erst durch seinen Schwiegervater Jethro auf die Anstellung unterer Richter hingewiesen. Denn Gott will in Beziehung auf alle Menschen, daß sie allmälig und durch Andere zum Ziele geführt werden, wenngleich Gott allein es ist, der die Seelen heiligt. Entwickelt sich aber der Mensch nur allmälig im Erkennen und Wollen, dann ist auch der gefallene Mensch der Erlösung fähig. e) Vermittelst des Körpers erzeugen die Menschen andere Menschen und bilden ein einziges Ganze. Behufs der Weiterverbreitung des menschlichen Geschlechts sind die Körper der Menschen nach dem männlichen und weiblichen Geschlechte verschieden. Die geschlechtliche Verschiedenheit der Menschen ist daher nicht etwa „ein unerklärliches Räthsel", sondern begreift sich daraus, daß die Menschheit nach Gottes Willen Ein Einziges Ganze bilden sollte. *). Auch Hegel suchte die geschlechtliche Verschiedenheit der Menschen

---

hufs des Gebetes erreicht werden. Uebrigens hat das Fasten auch Werth an sich, so wie jedes Werk, welches um Gottes willen geschieht, und ist das Fasten sehr verdienstlich.

*) Diese Wahrheit bezeugen uns alle Eroberungszüge älterer und neuerer Zeit; so wie alle Lebensverhältnisse, in denen der Einzelne immer nur als Glied eines Ganzen auftritt und von einem Ganzen getragen wird. Deßhalb

zu erklären, aber nach pantheistischer Anschauung. Daß Gott beide Geschlechter ursprünglich erschaffen habe, lehrt die h. Schrift, und darum sind Ansichten, wie die Baader's, „der Mensch sei ursprünglich Mannweib (Androgyn) gewesen“, d. h. habe beide Geschlechter in sich vereinigt, als Faselei zu verwerfen. Auch hat Gott den Menschen die Fortpflanzung ihres Geschlechts zur Pflicht gemacht, indem er sowohl zum ersten Stammvater Adam als auch zum zweiten Noë die Worte sprach: „Wachset und mehret euch.“ Die Erzeugung geschieht durch die fleischliche Vermischung eines Mannes und Weibes. Durch sie fängt der menschliche Körper, überhaupt der Mensch zu leben an. *) Die gegenseitige Verpflichtung einer männlichen und weiblichen Person, daß sie sich zur Erzeugung und zur ungetheilten Lebensgemeinschaft vereinigen wollen, begründet die Ehe. Nur in der Ehe ist die Handlung, wodurch die Erzeugung geschieht, und Alles, was zu derselben gehört, erlaubt; außer der Ehe sind dieses Alles Todsünden. **) Folglich ist die Ehe gut und ursprünglich von Gott eingesetzt, weil durch sie das menschliche Geschlecht erhalten und verbreitet wird und beide Geschlechter sich gegenseitig ergänzen. Indessen folgt daraus nicht, daß es die Pflicht jedes einzelnen Menschen auch in den nachfolgenden Zeiten ist, eine Ehe zu schließen, wie Fichte wollte. Denn nicht die möglich-größte Anzahl der Individuen ist Zweck der Menschheit, sondern die möglich-größte Ausbildung der Einzelnen. Deßhalb darf sich der Mensch um höherer Zwecke willen wohl der Ehe entziehen. Denn auch unsere natürliche Ergänzung vermögen wir in Gott zu finden,

---

soll alle Erziehung darauf gerichtet sein, den Zögling tüchtig zu machen, durch selbstständiges Wirken irgend eine Stellung im Ganzen auszufüllen.

*) Manche Theologen haben die Ansicht aufgestellt, im Stande der Unschuld hätte die Erzeugung nicht so statt finden sollen, wie jetzt. Aber warum erschuf Gott den Menschen mit der geschlechtlichen Verschiedenheit und warum gab er ihm das Gebot, sich zu mehren, was doch Alles im Stande der Unschuld geschah? Die Anhänger dieser Meinung haben den h. Augustin gegen sich, vergl. contra Julianum III, cap. 25, nro. 57 (tom. X, S. 731. 732) und IV, cap. 4, nro. 34 (S. 756): Non ibi causa mali est, quia de corporum commixtione nascuntur: neque enim, etiamsi natura humana primorum hominum peccato vitiata non esset, possent filii nisi de corporum commixtione generari. Auch der h. Thomas erklärt sich P. I, quaest. 98, art. 2. entschieden gegen diese Ansicht: denn was dem Menschen natürlich sei, könne ihm durch die Sünde nicht genommen werden.

**) Gott hat es so eingerichtet, daß die geschlechtliche Vereinigung mit großer sinnlicher Lust statt findet. Diese ist etwas Natürliches und wäre auch im Stande der Unschuld gewesen, jedoch ohne Verdunklung der Vernunft, was eine Folge der Sünde ist. Deßhalb aber weil der Mann und das Weib von Natur zusammengehören, hat auch die bloße Berührung körperlicher Theile beider eine natürliche Lust in sich (delectatio sensibilis) und weil der Mensch diese nicht aufwecken soll, indem er an den Kämpfen, welche ihm die Welt und der Teufel bereiten, vollkommen genug hat, deßhalb sind Berührungen auch an ehrbaren Theilen, z. B. Fuß, Hand, Gesicht, zwischen unverehelichten Personen nicht erlaubt, noch viel weniger Küsse. Darum ist die bekannte Thesis: Est probabilis opinio, quae dicit, esse tantum veniale osculum habitum ob delectationem carnalem et sensibilem, quae ex osculo oritur, secluso periculo consensus ulterioris et pollutionis, verdammt worden. Freilich Entschuldigungsgründe der Urbanität, des Wohlwollens halber weiß man; aber hat man dadurch auch schon die Wahrheit beseitigt, daß wir Alle uns im Stande der gefallenen Natur befinden? — Und wie kann man dies Verlobten erlauben? —

was Jeder zugeben wird, der auch nur etwas vom innern Leben erfahren hat. Die Kämpfe der Begierlichkeit werden keinem Menschen erlassen, er befinde sich in der Ehe oder nicht, und ist daher Selbstverläugnung und Abtödtung unser Aller Loos, ganz abgesehen vom Ehestande, weil der gefallene Mensch nur durch Leiden zu Gott zurückkehren kann. Uebrigens ist es an und für sich leichter, die Begierlichkeit so zu bekämpfen, daß sie niemals verkostet wird, als sie mit Maaß zu genießen, wenngleich dieser Satz nicht für Alle anwendbar ist. Unter allen Erscheinungen im menschlichen Leben hat wohl keine die Aufmerksamkeit so sehr an sich gezogen, als die Entstehung des Menschen, so daß bis jetzt ungefähr zweihundert verschiedene Erklärungsversuche darüber gezählt werden. Aber der eine von ihnen erklärt ebensowenig die Entstehung und das Leben des Menschen, als der andere, denn Gott allein weiß, was Leben und Lebenserzeugung ist, weil er allein sein Werk begreift.

6. Der Ursprung der Seele. In der Theologie wurde hinsichtlich der Erzeugung besonders die Frage behandelt: Woher nimmt die menschliche Seele ihren Ursprung, von den Eltern durch den Act der Erzeugung (Generatianismus) oder von Gott durch den Act der Erschaffung (Creatianismus)? Die letztere Ansicht ist die allein in der Kirche herrschende; denn die Gründe für den Generatianismus oder Traducianismus verdienen keine Berücksichtigung. Ein Materielles, was doch den Ursprung des Menschen bedingt, kann das Bewirkende eines unsterblichen Geistes nicht sein, weil Körper und Geist wesentlich verschieden sind. Am besten hat der h. Thomas diesen Gegenstand behandelt, daß die Seele des Menschen von Gott erschaffen und mit dem Körper vereinigt werde. Er weist P. I, quaest. 118, art. 1 nach, daß die anima sensitiva so wie bei den Thieren so auch beim Menschen aus dem Samen erzeugt werde. Denn sie könne nicht von Gott erschaffen werden, weil sie kein selbstständiges Dasein, sondern nur ein am Körper sich äußerndes Leben habe. Die anima vegetativa nehme ihren Ursprung vom Weibe (ibidem ad 4). Das Weib nämlich nährt den werdenden Menschen mit seinem Blute und soll daher überhaupt für das leibliche Bestehen des Menschen sorgen. Aber die anima intellectiva (Vernunft und freier Wille) könne nur von Gott erschaffen werden, weil nichts Materielles die Ursache eines Geistigen sein könne (ibidem art. 2). Diese Erörterung schließt der h. Thomas mit den Worten: Haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine. Dagegen macht er sich selbst die Einwendung: Wie denn die anima sensitiva durch den Samen erzeugt, die anima intellectiva von Gott erschaffen werden könne, da es doch nach der Lehre der Kirche nur Eine Seele im Menschen gebe, so daß die vernünftige Seele zugleich das Lebensprincip des Körpers sei? Der h. Thomas antwortet darauf ibidem ad 2: Cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris: ita tamen, quod sequens forma habet, quidquid habebat prima, et adhuc amplius: et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est sensitiva et nutritiva, corruptis

formis praeexsistentibus. Jede Erzeugung geschehe durch die Vernichtung eines Früheren. Das folgende Leben vernichte das frühere, nehme aber dessen Kräfte in sich auf. So höre auch die thierische Seele (anima sensitiva), welche von Vater und Mutter erzeugt werde, Lebensprincip des Körpers zu sein dann auf, wenn die anima intellectiva, der Geist, von Gott erschaffen und mit dem Körper vereinigt werde. Aber diese vernünftige Seele nehme die Kräfte und Verrichtungen der Thierseele in sich auf; (was sie, obgleich sie vom Körper wesentlich verschieden ist, doch offenbar deßhalb kann, weil es die Natur der Seele selbst erfordert, daß sie mit einem solchen Körper vereinigt werde); und ist daher das unmittelbare Lebensprincip des Körpers. *) Nach der Erkenntniß, welche uns natürliche und übernatürliche Principien geben, wird wohl nichts übrig bleiben, als zu diesen Schlüssen des h. Thomas zu gelangen. Der Generatianismus ist von Einigen auch wohl Traducianismus genannt worden (quoniam istorum sententia anima rationalis traducitur cum semine). Der Präexistentianismus, wornach Gott die Körper erschaffen habe, um die gefallenen Geister ihre Sünden darin büßen zu lassen, oder wornach Gott alle Seelen von Anfang der Welt erschaffen habe, ist durchaus unchristlich und verwerflich. Vergl. den h. Thomas P. I, quaest. 118, art. 3. Ebenso die Seelenwanderung.

7. Bei der Betrachtung der natürlichen Kräfte des Menschen im Besondern haben wir den Körper und die Seele zu unterscheiden. Den Körper des Menschen sehen wir einen sehr geringen Anfang nehmen (punctum saliens: das Herz und der Herzschlag bildet sich zuerst, dann der Kopf), und allmälig heranwachsen, indem er Gegenstände aus der materiellen Welt in sich aufnimmt und diese in sein Wesen verwandelt: vergl. den h. Thomas P. I, quaest. 119, art. 1. Der Körper des Menschen ist in allen Beziehungen einer bewunderungswürdigen Ausbildung fähig. Bei einigen Menschen sehen wir den Körper mannichfach entstellt, bis zur Häßlichkeit, mit dem Mangel oder der Ueberzahl eines oder mehrerer Glieder. Wir sehen den menschlichen Körper vielen Krankheiten und Leiden ausgesetzt, allmälig abnehmen, durch die Trennung der Seele von ihm alles Lebens beraubt werden, sterben, in Verwesung übergehen und in Staub zerfallen, woraus er entnommen ist. Der Körper des Menschen macht seine Rechte besonders im Schlafe geltend. Wenngleich er nicht hindern kann, daß er sogar im Schlafe von der Seele bewegt wird, was jedoch ein widernatürlicher Zustand zu sein scheint, indem Ruhe und Bewegung sich widerstreiten, so hemmt er doch das Selbstbewußtsein und den Gebrauch der Vernunft. Darum ist der Schlaf anzusehen als das entschiedene und alleinige Hervortreten des materiellen Theiles des Menschen. **) Aber weil der Geist über die Materie

---

*) Aus dieser Erörterung des h. Thomas kann man es sich erklären, warum die Theologen verschiedene Bestimmungen darüber geben, wann die anima intellectiva mit dem Körper vereinigt werde. Einfluß hat dieses bei den Strafbestimmungen hinsichtlich der procuratio abortus, welche bekanntlich Gregor XIV. dahin ermäßigt hat, daß sie nur Anwendung finden sollen, wenn der foetus ein animatus ist. Jetzt nimmt man gewöhnlich an, daß schon im Augenblicke der Erzeugung die vernünftige Seele von Gott erschaffen und mit dem Körper vereinigt werde.

**) Ebenso tritt in der Höhe der Betrachtung auch der geistige Theil des Menschen hervor und reißt im ekstatischen Fluge auch den Körper mit sich fort.

herrschen soll, so war gewiß der Schlaf des Menschen im Urstande nicht ein solcher, wie er jetzt bei uns ist, was schon der h. Augustinus bemerkt hat. Wie sehr die Seele vom Leibe abhange, zeigt sich darin, daß der Mensch während eines großen Theiles seines Lebens von seiner Vernunft und Freiheit keinen Gebrauch machen kann. Auch ist die Sterblichkeit in den Kinderjahren und in der Jugend am größten.

8. Die wesentlichen Kräfte der menschlichen Seele sind, wenn dieselbe an und für sich und getrennt vom Körper betrachtet wird, die Unsterblichkeit, die Vernunft, d. h. überhaupt die Erkenntnißkraft und der freie Wille. Es ist schon vorher bewiesen werden, daß die menschliche Seele eine persönliche und geistige Substanz ist. Daher sind ihr jene drei Kräfte, die überhaupt die Besonderheit oder Eigenthümlichkeit des erschaffenen Geistes ausmachen, wesentlich. Daß die Seele des Menschen unsterblich ist, lehrt die Kirche auf dem fünften Concil vom Lateran in der 8. Sitzung: **Damnamus omnes asserentes animam mortalem esse.** Die Kirche beruft sich dabei auf Matth. 10, 28: „Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib tödten, aber die Seele nicht tödten können; sondern fürchtet vielmehr denjenigen, der Leib und Seele ins Verderben der Hölle stürzen kann"; und besonders auf alle Stellen der h. Schrift, in denen die ewige Vergeltung gelehrt wird. Die Unsterblichkeit der Seele bezeugt auch das alte Testament, was die Gegner der göttlichen Offenbarung (zuerst Voltaire und die französischen Philosophen) vielfach in Abrede gestellt haben. Der Mensch ist nach der Lehre des alten Testaments zu einem übernatürlichen Endzwecke erschaffen, nämlich Gott zu lieben und auf ewig mit ihm vereinigt zu werden; also muß er unsterblich sein. Dies im Allgemeinen; im Besondern bezeugt die Hinwegnahme des Henoch (Gen. 5, 24: „Und Henoch wandelte mit Gott, und ward nicht mehr gesehen; denn Gott nahm ihn weg".) und des Elias (4. Kön. 2, 11) die Wirklichkeit eines andern und höhern Lebens. Ebendasselbe beweist der in der h. Schrift für Sterben häufig vorkommende Ausdruck: „zu seinem Volke versammelt werden", z. B. Gen. 42, 32; und sonst oft, auch dann, wenn sie nicht in ihre gewöhnlichen Begräbnisse kamen. Damit ist zu verbinden, daß die Patriarchen ihr Leben auf Erden als eine Wanderschaft bezeichnen. Ferner verheißt Gott sich selbst dem Abraham als Lohn Gen. 15, 1: „Fürchte dich nicht, Abraham, ich bin dein Schutz und dein sehr großer Lohn." Ferner benennt sich Gott nach den Patriarchen Exod. 3, 6: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs." *) Außerdem aber wird ausdrücklich gesagt, daß, während der Leib dem Staube übergeben werde, der Geist zu Gott zurückkehre, der ihn gegeben habe, Pred. 12, 7; daß, während die Thoren den Tod der Gerechten für deren Ende halten, diese in der Hand Gottes sich befinden, Frieden genießen und Unsterblichkeit besitzen, Weisheit 3, 1 flg. Im neuen Testamente wird die Unsterblichkeit der Seele überall vorausgesetzt, ebenso auch bei den Vätern. Bei diesen findet sich mehrmals

*) Auf diese Stelle nimmt Christus Matth. 22, 31. 32 Rücksicht, um den Sadducäern die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen: Die Patriarchen, obgleich sie dem Leibe nach todt seien, müßten dem Geiste nach leben, weil Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebenden sei; d. h. mit dem Namen eines nicht Seienden sich zu bezeichnen, widerstrebe der Wahrheit und Majestät Gottes. Auch kann ja Niemand Herr einer bereits vernichteten Sache genannt werden.

die Frage, ob die Unsterblichkeit der Engel und Menschen ihnen durch die Kraft der Natur oder aus Gnade zukomme? Wenn einige Väter der Ansicht sind, daß die Engel und die Menschen nur aus Gnade unsterblich seien, so ist dieses entweder so zu verstehen, daß sie die Verschiedenheit zwischen der Unsterblichkeit Gottes und des erschaffenen Geistes festhalten wollten, oder daß sie das Leben des letztern überhaupt nur als aus der heiligmachenden Gnade statt findend betrachteten, oder daß sie die Schöpfung als einen Act der freien Barmherzigkeit Gottes ansahen. Die Unsterblichkeit der Seele folgt aus ihrer geistigen Natur, worin nichts der Vergänglichkeit Unterworfenes ist; und aus dem natürlichen Verlangen des Menschen nach Unsterblichkeit. *)

9. Daß die Seele des Menschen Vernunft hat, setzt die göttliche Offenbarung überall voraus. Denn Gott hat ihm die Offenbarung gegeben mit der Aufforderung, dieselbe gläubig aufzunehmen und sich durch Einsicht zu eigen zu machen. Jedoch läßt sich wohl nicht genau bestimmen, wie weit die natürliche Erkenntniß des Menschen gehe. Nur das steht fest, daß das Wesen der natürlichen Erkenntniß des Menschen in der Fähigkeit besteht Gott zu erkennen, nämlich nach vorausgegangener übernatürlicher Offenbarung, weßhalb die erste Thatsache in der Geschichte des menschlichen Geschlechts die Offenbarung Gottes an dasselbe ist, und daß darum der Mensch zur Erkenntniß des Allgemeinen oder Unendlichen überhaupt befähigt ist. Dies behandelt der h. Thomas in der so eben angeführten Stelle, und **III. P. quaest. 6, art. 2** erklärt er die Befähigung des Menschen zur hypostatischen Vereinigung mit dem Sohne Gottes aus der Verunft des Menschen: **Anima non est assumptibilis** (nämlich zur hypostatischen Vereinigung) **secundum congruitatem, nisi per hoc, quod est capax Dei, ad imaginem eius exsistens, quod est secundum mentem, quae spiritus dicitur, secundum illud Ephes. 4, 23: Renovamini spiritu mentis vestrae.** Auch steht fest, daß der Mensch seiner Erkenntnißkraft nach unter dem Engel steht, daß ihm eine übernatürliche Offenbarung zur Wirkung seines Heiles nothwendig ist, vorausgesetzt nämlich, daß Gott den Menschen zu einem übernatürlichen Endzwecke erschaffen wollte, wie das in der Apologetik bewiesen ist. Das Erkenntnißvermögen der Seele bildet der Verstand und die Vernunft. Beide sind ihrem Wesen nach Eins und Dasselbe; vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 79, art. 8.** Gewöhnlich sucht man den Unterschied zwischen ihnen so anzugeben, daß der Verstand bloß Begriffe, die Vernunft Schlüsse bilde. Andere anders. Am besten wird man wohl sagen, die Vernnnft ist das geistige Anschauungsvermögen und besteht darin, daß der Mensch die göttliche Offenbarung und Erkenntniß in seinen Geist aufnehmen und dadurch mit Gott vereinigt werden kann. Den Gedanken, daß der Verstand nur Begriffe bilde, die Vernunft Schlüsse, hat schon der h. Thomas **P. I, quaest. 81, art. 3: Deducere universalia principia in conclusiones singulares non est opus simplicis**

---

*) Vergl. darüber den h. Thomas P. I, quaest. 75, art. 6: Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse, nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

intellectus, sed rationis. Nach demselben gehört das Erkennen der ersten allgemeinen Wahrheiten zum Wesen des Menschen: quaest. 79, art. 5, ad 3: Cognoscere prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unter diesen prima intelligibilia aber hat der h. Thomas die allgemeinsten natürlichen Wahrheiten verstanden; z. B. daß der Theil kleiner ist, als das Ganze. Dies ergibt sich aus P. I, quaest. 84, art. 3, wo er nachweist, daß die Seele nicht durch ihr anerschaffene Ideen Alles erkenne, und wo die Worte vorkommen: Nullus homo obliviscitur ea, quae naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum est maius sua parte, et alia huiusmodi.

10. Daß der Mensch einen freien Willen hat, ist Glaubenslehre der katholischen Kirche. Wir weisen hier zurück auf §. 24., wo über die Freiheit Gottes die Rede war. Ueber die Freiheit haben wir deßhalb mit um so größerer Sorgfalt zu handeln, weil wir durch sie alle andern Kräfte der Seele in Bewegung setzen. Die Freiheit des Menschen ist der Wille desselben, insofern dieser sich selbst bestimmt. Dieser verlangt mit Nothwendigkeit das Gute (der h. Thomas P. I, quaest. 82, art. 2, ad 1: Voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni), ebensowie Vernunft und Verstand mit Nothwendigkeit das Wahre suchen; sonst ist der Wille an sich eine dunkle und blinde Kraft. Auch verlangt der Wille mit Nothwendigkeit die Mittel, die ihn zu seinem Endzwecke führen. Also den letzten Endzweck und die Mittel zu demselben verlangt der Mensch mit absoluter Nothwendigkeit, so daß er diese Gegenstände nicht nichtwollen kann; und insofern ist der Mensch nicht frei; mag dieser letzte Endzweck nun der wahre oder ein falscher sein; denn der Mensch verlangt nothwendig die Glückseligkeit. Sonst aber kann der Mensch wollen und auch nicht, gradeso wie er will. Dann wird aber noch mit dem Worte Freiheit, wenn sie vom Menschen, überhaupt vom erschaffenen Geiste ausgesagt wird, ein verschiedener Begriff verbunden, nämlich erstens der Begriff des Wahlvermögens oder besser der Selbstbestimmung, zweitens der Begriff der sittlichen Kraft. Freiheit als Wahlvermögen oder Selbstbestimmung ist die Fähigkeit der Seele, daß sie sich für oder gegen irgend einen bestimmten Endzweck, ohne allen äußern Zwang (libertas a coactione) und ohne alle innere Nöthigung (libertas a necessitate) bloß durch ihre eigene Willensbestimmung (Autokratie, Autobulie, liberum arbitrium) zu entscheiden vermag. Es wurde gesagt: ohne allen äußern Zwang und ohne alle innere Nöthigung. Aber dadurch ist die Motivirung oder das Handeln nach Gründen keineswegs ausgeschlossen, wird vielmehr nothwendig erfordert, weil der Wille an sich eine dunkle Kraft ist und daher durch die Erkenntniß sein Ziel angewiesen erhalten muß. Aber diese Gründe brauchen nicht aus der an und für sich feststehenden Wahrheit, d. h. aus dem geoffenbarten göttlichen Willen und aus dem Verhältnisse des erschaffenen Geistes zu Gott hergenommen zu sein, sondern der erschaffene Geist kann sich auch gegen alle Wahrheit bestimmen, d. h. willkürlich handeln und sündigen, denn auch darin ist er frei, und sich dabei doch einreden, er habe Recht, er suche die Wahrheit, oder doch dieses und jenes sei ihm erlaubt. Diese natütliche Freiheit kommt dem erschaffenen Geiste immer zu, er mag sich in der Gnade oder in der Todsünde befinden, zu den Seligen oder Verdammten gehören. Denn sie ist ihm vom Schöpfer anerschaffen, gehört daher zu seinem Wesen und kann durch keine That, die er setzt, vernichtet werden. Ihrem Wesen nach ist die natürliche Freiheit ebenso groß in den Seligen, als in den Verdammten, in den Sündern, wie in den Gerechten. In diesem Handeln nach

selbstständigem Entschlusse und eigener Erkenntniß findet der h. Thomas das Wesen des erschaffenen Geistes; und mit Recht, denn darin sind der freie Wille und die Erkenntniß vereinigt; **P. I, quaest. 63, art. 7, ad 2: Divina intentio non frustratur nec in his, qui peccant, nec in his, qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus praecognoscit, et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua iustitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacunque creatura sublimi, sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in eius arbitrio positum sit agere propter finem.** D. h. der erschaffene Geist handelt immer um eines bestimmten Endzweckes willen; er mag die Gebote Gottes erfüllen, oder sündigen; in beiden Fällen handelt er frei. Daher müssen die natürlichen Kräfte ihrem Wesen nach auch im gefallenen Engel unversehrt geblieben sein, weßhalb der h. Bernard sagt: **Diabolus sicut libere elegit malum, ita libere persistit in malo.** Die Freiheit in diesem Sinne ist das Wahlvermögen (**liberum arbitrium** oder **libertas**). Durch dieses Vermögen hat es der Mensch in seiner Gewalt, sich für Gott oder gegen Gott entscheiden zu können, auf den Willen Gottes einzugehen oder auch nicht; wobei aber wohl zu bedenken ist, daß der Mensch, wie er sich auch entscheiden mag, doch immer nur zur Verherrlichung Gottes und zur Durchführung der göttlichen Absichten dient. Daß Gott dem Menschen ursprünglich diese Freiheit gab, folgt aus dem Gebote an denselben. Denn ein Gebot hat nur Sinn und Bedeutung bei einem Geschöpfe, welches sich selbst entscheiden soll. Gen. 4, 7 sagt Gott zu Kain: „Du sollst über sie herrschen“, nämlich über die sinnliche Lust, durch welche du dich zur Sünde hingezogen fühlst. Ein sehr schlagendes Zeugniß für den freien Willen ist Deuteron. 30, 11. 15. 19, durch welche Worte auf das bestimmteste erklärt wird, daß die Menschen auch im Stande der gefallenenen Natur die Freiheit des Willens haben. Denn die Auswahl aus zweien nach eigenem Gutachten bezeugt die Wahlfreiheit. Josue 24, 15: „Wenn es euch aber übel dünket, dem Herrn zu dienen, so bleibt euch die Wahl. Erwählet heute, was euch gut dünket, wem ihr am meisten zu dienen schuldig seid, den Göttern, welchen eure Väter in Mesopotamien dienten, oder auch den Göttern der Amorrhiter, in deren Lande ihr wohnet. Ich aber und mein Haus wollen dem Herrn dienen.“ 2. Kön. 24, 12 läßt Gott zu David sagen: „Von dreien wird dir die Wahl gegeben; nun alſo überlege.“ Pſ. 118, 108: „Laß dir wohlgefällig sein, o Herr! die freiwilligen Vorsätze meines Mundes.“ Sprichw. 1, 24—26: „Darum, weil ich rief und ihr nicht wolltet, ich meine Hand ausstreckte und Keiner darauf achtete, weil ihr verachtetet all meinen Rath und meine Strafreden in den Wind schluget, so will auch ich bei eurem Untergange lachen und spotten, wenn euch begegnet, was ihr fürchtet.“ Eccl. 15, 14—18: „Gott hat vom Anfange den Menschen erschaffen und ihm die freie Wahl gelassen. Er gab dazu seine Gebote und Gesetze. Willst du seine Gebote halten, und immer gläubig sein nach seinem Wohlgefallen, so wirst du auch bewahrt. Er hat dir Feuer und Wasser vorgelegt, strecke deine Hand aus nach dem, was du willst. Der Mensch hat vor sich Leben und Tod, Gutes und Böses; was er will, wird ihm gegeben werden.“ 31, 10 wird zum Lobe des Gerechten gesagt: „Wer darin geprüft ward und vollkommen blieb, wird ewige Herrlichkeit erhalten: er konnte sündigen und sündigte nicht, Böses thun, und that es nicht.“ Isaias Cap. 5 beklagt sich Gott in dem Gleichnisse vom Weinberge, daß

das israelitische Volk seinen Erwartungen nicht entsprochen habe. Also stand es in ihrer Macht, daß sie es konnten. Jerem. 8, 3—5: „Warum ist denn dies Volk zu Jerusalem abgewendet und beharret in der Verkehrtheit? Sie halten an der Lüge und wollen nicht zurückkehren." 26, 2. 3 gebietet Gott dem Jeremias Bußpredigten an das Volk zu richten, ob sie vielleicht sich bekehren und Buße thun würden. Im 18. Capitel des Ezechiel wird die Freiheit des Menschen sowohl um der göttlichen Gnade Folge leisten zu können, als auch zum Widerstande gegen dieselbe gelehrt. Besonders ist der Schluß V. 31. 32 zu beachten: „Werfet von euch eure Uebertretungen, womit ihr gesündigt, und machet euch ein neues Herz und einen neuen Geist; denn warum wollt ihr sterben, Haus Israel? Denn ich will nicht den Tod des Sterbenden, spricht Gott der Herr; bekehret euch und lebet." In Daniel 13, 22. 23 bezeugt die Ueberlegung der geängstigten Susanna und ihr Entschluß lieber ihren Feinden in die Hände fallen, als Gott beleidigen zu wollen, die Freiheit des Menschen. Zacharias 1, 3: „Bekehret euch zu mir": es muß folglich auch von uns abhangen. Matth. 23, 37: „Jerusalem! Jerusalem! die du die Propheten mordest, und steinigest die, welche zu dir gesandt worden, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, du aber hast nicht gewollt!" Marc. 13, 34 vergleicht sich Christus mit einem Manne, der in die Fremde reiste und seinen Leuten Vollmacht gab zu thun, was sie für gut fänden. Joh. 1, 12: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht Kinder Gottes zu werden, denen nämlich, die an seinen Namen glauben"; vergl. Matth. 19, 17: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote." Also ob der Mensch zum ewigen Leben eingehen will oder nicht, ob er die Gebote Gottes halten will oder nicht, das hängt von ihm ab. Apstg. 5, 4: „Blieb es nicht als unverkauft dein eigen? und als verkauft, war der Werth nicht in deiner Verfügung?" 1. Cor. 7, 36. 37 und Apokal. 3, 18 enthalten einen Rath; den kann man nur an denjenigen richten, welcher mit Hülfe der Gnade folgen kann und auch nicht. Ebendort V. 20: „Siehe, ich stehe vor der Thüre und klopfe an"; nämlich sowohl um in unsere Herzen einzugehen, als auch, um denen Hülfe zu bringen, welche ihm öffnen. Er klopft durch seine Einsprechungen und innern Bewegungen oft an und von uns hängt es ab, ob wir mit seiner Hülfe ihm öffnen wollen oder nicht. Alle griechischen Väter sind Vertheidiger der Freiheit gewesen. Auch der heilige Augustinus hat die Freiheit des menschlichen Willens ausdrücklich gelehrt. Eine kirchliche Entscheidung gab das zweite Concil zu Arausia (529) im 23. Can. (vergl. die Werke des h. Augustin, Paris 1845, Bd. 10, Seite 1788): Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet: quando autem ita faciunt, quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant, quod agunt, illius tamen voluntas est, a quo et praeparatur et iubetur, quod volunt. D. h. die Menschen mögen gut handeln, oder sündigen, immer handeln sie mit Freiheit. Diese Synode, welche in der Kirche ökumenisches Ansehen hat, spricht sich so aus, obschon sie sich gegen die Pelagianer erklärt, welche der Freiheit Alles zuschrieben. Später hat die Kirche ihre Lehre, daß der Mensch einen freien Willen hat, durch die Verdammung jener Propositionen Wicleff's und Hussens auf dem Concil zu Constanz ausgesprochen, in welchen diese Häretiker die Lehre vortrugen, daß Alles nach absoluter Nothwendigkeit geschehe. So sagt Wicleff in der 27. Proposition: Omnia de necessitate absoluta eveniunt. Dieselbe Lehre stellten Huß

und Luther auf. Schon im Jahre 1520 in der Bulle Leo's X. wurden diese Ansichten Luthers censurirt. Calvin hat im 2. Buche seiner Institutionen eine lange Abhandlung darüber, daß sich der Irrthum von der Freiheit des Willens in die Kirche eingeschlichen habe, daß auch Bernard in denselben gefallen sei, und vor Allen Lombardus. Das Tridentinum hat die Freiheit des Willens Sess. VI. can. 4. 5. 6. gelehrt. Vergl. das Nähere §. 24.

11. Aber Freiheit bezeichnet auch zweitens die sittliche Kraft, oder die Vereinigung mit Gott oder die Freiheit der Kinder Gottes; und das ist die übernatürliche Freiheit. Die Seele des Menschen nämlich ist mit der Fähigkeit Gottes zu erkennen und ihn zu lieben, erschaffen. Diese Fähigkeit ist unvertilgbar in ihr. Auch die verdammten Engel und Menschen erkennen Gott, aber sie zittern vor ihm. In dieser Fähigkeit besteht das Wesen des vernünftigen Geschöpfes. Diese Fähigkeit sollte nach dem Willen Gottes dazu verwendet werden, daß der Mensch mit übernatürlicher Erkenntniß Gott erkennte, indem er ihn von Angesicht zu Angesicht schauen sollte, und daß er mit übernatürlicher Liebe, aus allen Kräften, seiner selbst vergessend und ganz in Gott versenkt, Gott liebte. Diesen übernatürlichen Endzweck kann der Mensch nur mit Hülfe der Gnade erreichen, welche ihn über sich selbst erhebt. Diese bewirkt im Stande der Prüfung, d. h. in diesem Leben, in via, die Vereinigung unseres Willens mit dem Willen Gottes, und in jenem Leben, in patria, die Anschauung Gottes. Durch die Gnade Gottes liebt die Seele Gott über Alles. Denn er ist das einzige Gut, was sich auch diejenigen gestehen müssen, die sich gegen ihn entschieden haben. Mag nun die Vereinigung mit Gott auch nur noch in diesem Leben bestehen, oder schon durch die visio beatifica in jenem Leben: so findet der erschaffene Geist immer volle Befriedigung und Sättigung in Gott, weil seine natürliche Fassungskraft das ihr vom Schöpfer bestimmte und darum ihrer einzig würdige Object erhalten hat und damit erfüllet ist. Deßhalb ist er todt für die Lüste dieser Welt und weiset wegen seiner durch die Gnade genommenen Willensrichtung deren Anfechtungen zurück. Dieser geistige Zustand, in welchem der Mensch sich mehr und mehr für Gott entscheidet, oder gar im ewigen Leben schon mit Gott vereinigt ist, also das Willensvermögen an und für sich betrachtet und zugleich die übernatürliche Ausfüllung oder der übernatürliche Inhalt desselben, dieses Beides zusammengenommen wird auch Freiheit genannt; und das ist die übernatürliche Freiheit, oder die Freiheit der Kinder Gottes. Aus diesem Begriffe von Freiheit folgt auch die Bedeutung des biblischen Ausdruckes: Die Sünde feßle uns, oder mache uns zu Sklaven des Teufels. Den angegebenen Begriff von Freiheit hebt unser Heiland vorzüglich hervor Joh. 8, 31—36: „Jesus sprach also zu den Juden, die an ihn glaubten: Wenn ihr in meiner Rede verbleibet, werdet ihr wahrhaft meine Jünger sein. Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen. Sie antworteten ihm: Wir sind Nachkommen Abrahams, und haben niemals Jemandem gedient. Wie sagst du: Ihr werdet frei werden? Jesus antwortete ihnen: Wahrlich, wahrlich sage ich euch: Jeder, welcher Sünde thut, ist ein Knecht der Sünde. Der Knecht aber bleibt nicht ewig in dem Hause: der Sohn aber bleibt ewig. Wenn euch nun der Sohn frei macht, so werdet ihr wahrhaft frei sein.“ Ebenso der h. Paulus Röm. 8, 15: „Ihr habet nicht wieder den Geist der Knechtschaft empfangen, um euch zu fürchten, sondern ihr habet den Geist der Kindschaft empfangen, in welchem wir rufen: Abba (Vater).“ Derselbe Begriff von Freiheit ist vorhanden,

wenn wir sagen: Die Gnade Gottes macht uns frei; oder: Im ewigen Leben wird die Freiheit am größten sein. Diese übernatürliche Freiheit kann nur im uneigentlichen Sinne Freiheit genannt werden. Wird der Begriff Freiheit auf Gott übertragen (vergl. §. 24.), so ist nur die erste Erklärung, d. h. die natürliche Freiheit, oder die Freiheit im eigentlichen Sinne anwendbar. Denn die Unterscheidung Natürlich und Uebernatürlich hat nur auf den erschaffenen Geist, aber nicht auf den Schöpfergeist Anwendung, indem Alles, was in Gott ist, ihm auch natürlich oder wesentlich ist, weil in der Wesenheit Gottes nichts Anderes sein kann, als die Wesenheit Gottes selbst. Wenngleich nun in der Wirklichkeit des menschlichen Lebens das Natürliche und das Uebernatürliche immer mit einander vereinigt sind, indem der Mensch entweder im Zustande der Gnade oder im Zustande der Schuld sich befindet: so müssen wir doch die beiden Begriffe von Freiheit: Natürliche Freiheit und übernatürliche Freiheit sehr wohl auseinander halten, wie wir überhaupt die natürlichen und die übernatürlichen Kräfte immer sehr wohl von einander unterscheiden müssen. Vergl. das Bestimmtere über die Freiheit §. 24. im ersten Theile dieses Werkes.

12. Bisher haben wir von der ersten Unterabtheilung: Wie hat Gott den Menschen ursprünglich erschaffen? nur noch die Frage behandelt: Welche natürlichen Kräfte hat Gott dem Menschen gegeben? Diese mußten wir deßhalb zuerst behandeln, weil die natürlichen Kräfte des Menschen die Träger der Gnade werden sollen, weßhalb ihn die h. Schrift einen Tempel des heil. Geistes nennt (1. Cor. 6, 19). Am Schlusse dieser Abhandlung über die natürlichen Kräfte des Menschen haben wir uns vor Allem die Wahrheit zu merken, daß die wesentlichen Kräfte eines Geschöpfes durch keine einzige That desselben, sei diese welche immer, zerstört werden können. Denn von Gott allein hängt es ab, das Wesen seiner Geschöpfe zu bestimmen. Diese göttliche Bestimmung ist für das Geschöpf das Gebührende (**Debitum**) oder sein Recht, und fällt daher der Begriff Recht mit dem Begriffe Natur und Wesen zusammen. Darum können auch durch den Sündenfall der ersten Menschen diese wesentlichen Kräfte nicht aufgehoben sein; oder die ersten Menschen müssen ebendieselben natürlichen Kräfte wie wir gehabt haben.*) Wohl aber könnte es der Fall sein, daß durch den Sündenfall das Verhältniß dieser natürlichen Kräfte zu einander gestört wäre. Jetzt bleibt uns noch zu untersuchen übrig, welche übernatürlichen Kräfte Gott dem Menschen ursprünglich verliehen hat,

*) Kurz und treffend spricht diesen Grundsatz, freilich nur in Beziehung auf die Unsterblichkeit des Leibes der ersten Menschen, der h. Thomas aus P. I, quaest. 76, art. 5, ad 1: Corpus hominis ante peccatum immortale fuit, non per naturam, sed per gratiae divinae donum: alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas daemonis. Wenn daher Hermes (Dogmatik Bd. 3. S. 32. Anmerk.) die Lehre des Duns Scotus über den Menschen im Urstande, welche ihrem Wesen nach dieselbe mit der Lehre anderer Scholastiker über diesen Gegenstand ist, durch dieses Argument zu widerlegen meint: „Die Beweise des Duns Scotus stützten sich auf die gegenwärtige Beschaffenheit der menschlichen Natur“: so ist Hermes sehr im Irrthume, wenn er ihn dadurch widerlegt zu haben wähnt. Denn die menschliche Natur ist ihren wesentlichen Kräften nach vor wie nach dem Falle dieselbe geblieben. Denselben Gedanken sprach Hermes Bd. 2. S. 76. Anmerk. aus: „Die ganze Offenbarung spricht über den Willen Gottes gegen die Menschen, wie sie sind, und nicht darüber, wie der Wille Gottes gegen sie sein würde, wenn sie die ihnen ursprünglich anerschaffene, vielleicht ganz andere Beschaffenheit noch hätten.“

und dadurch wird die erste Abtheilung: Wie hat Gott den Menschen ursprünglich erschaffen? vollständig erledigt sein. So kommen wir auf die Lehre vom Urstande des Menschen.

## §. 80. Der Urstand des Menschen. *)

1. Weil der erste Mensch dieselben natürlichen Kräfte hatte, welche wir besitzen, wie im vorigen §. bewiesen ist, deßhalb haben wir hier nur mehr die übernatürlichen Kräfte, welche Gott dem Menschen ursprünglich verliehen hat, hervorzuheben. Damit nun das Folgende besser verstanden werde, bemerken wir hier über das Verhältniß zwischen Natur und Gnade Folgendes, indem wir für das Weitere über die Begriffe Natürlich und Uebernatürlich auf unsern Grundriß der katholischen Apologetik verweisen. Die Natur oder das Wesen irgend eines Geschöpfes ist Alles dasjenige, was das Dasein desselben bedingt. So ist das Wesen des Menschen Leib, Seele, Verbindung Beider. Denn nach der Trennung Beider durch den Tod unterscheiden wir und sagen: Der Leib — die abgeschiedene Seele. Uebernatürlich oder aus Gnade gegeben ist Alles dasjenige, was zum Dasein an sich, d. h. zum bloßen Bestehen des Gegenstandes nicht erfordert wird, und was aus den natürlichen Kräften nicht hervorgehen kann. Die Gnade soll den Menschen zur Anschauung Gottes führen, zu welcher zu gelangen das vernünftige Geschöpf aus sich weder einen Gedanken noch auch den Wunsch haben kann. Natur ist also das wirkliche Bestehen des Menschen, indem es ihm nur durch das Dasein möglich ist, daß er sich für Gott bestimmen kann. Durch die Gnade aber wird die wirkliche Selbstbestimmung des freien Willens für Gott und die Vereinigung mit Gott in diesem Leben und in jenem Leben bewirkt. Demnach ist die Gnade nur **donum accidentale** für den Menschen, eine Gabe, welcher er auch ohne Vernichtung seiner natürlichen Kräfte entbehren könnte, wenngleich er allerdings wegen der innigen Verbindung zwischen der Natur, dem Träger der Gnade, und dieser selbst durch die gewaltsame Beraubung der Gnade in seinen natürlichen Kräften verwundet ist. Aus dem Gesagten folgt dann auch, daß der eigentliche Träger der Gnade die Seele ist. Und so wie aus dem Wesen der Seele das Erkenntniß- und Willensvermögen des Menschen hervorgeht: so gehen aus der Gnade die einzelnen Tugenden hervor, durch welche der Mensch seinem Erkenntniß- und Willensvermögen nach vollkommen gemacht wird. Aber vom Geiste geht die Gnade auch auf das körperliche Gebiet über. Denn Geist und Körper stehen aufs innigste mit einander in Verbindung. Beide machen den einen Menschen aus. So sehen wir es beim Menschen im Urstande, so bei den Heiligen in diesem Leben und so wird es bei allen Auserwählten in jenem Leben sein. Bei der nachfolgenden Lehre vom Urstande des Menschen kommen besonders die drei ersten Capitel der Genesis in Betracht.**) Da nun von vielen Theologen aus der ältern und

---

*) Vergl. über den Urstand mein Buch: Status primi hominis supernaturalis et indebitus, Münster 1850 und meinen (deutschen) Aufsatz über den Urstand im 5. Bde. der Wiener-Zeitschrift, 1853, S. 51—80. 220—252. Diesen Aufsatz habe ich hier fast wörtlich wiederholt. Nur einige nähere und schärfere Bestimmungen sind hier hinzugefügt.

**) Ich glaube hier vor Allem bemerken zu müssen, daß die Genesis und der Pentateuch überhaupt als ein einziges Ganze betrachtet werden muß. Von Cap. 2, V. 4 an beschäftigt sich die heilige Schrift ausschließlich mit dem Menschen, als dem Mittelpunkte der Schöpfung. Und deßhalb gebraucht sie

neuern Zeit dieser ganze Abschnitt, von andern einzelne Theile desselben im bildlichen Sinne erklärt werden: so müssen wir hier die Vorfrage beantworten, in welchem Sinne, ob im allegorischen oder aber im buchstäblichen dieser ganze Abschnitt verstanden werden müsse? Wir sagten: dieser ganze Abschnitt: — denn von der Erklärung des Ganzen hängt die Erklärung der einzelnen Theile mit Nothwendigkeit ab. Alle Philologen erkennen als Grundsatz der Hermeneutik an, daß in einem zusammengehörigen Abschnitte Einheit der Erklärung herrschen muß, und daß man daher bei demselben nicht bald der allegorischen oder symbolischen, bald der eigentlichen oder buchstäblichen Erklärung folgen darf. Gegen die allegorische Erklärung dieses Abschnittes aber sprechen: 1. Der Zusammenhang mit dem Folgenden, wo die Geschichte desselben Menschenpaares, welches hier handelnd auftritt, fortgeführt wird; 2. die geographisch-genaue Schilderung der Lage des Paradieses; 3. die noch immer fortbestehende unbestreitbare Thatsache, daß der Zustand der Menschen, wie er ihnen in diesem Abschnitte als Strafe angekündigt wird, ein wirklicher ist; 4. der Abgang jeglichen Merkmals, woraus hervorginge, daß der Verfasser Allegorie und nicht Geschichte geben wollte; 5. die Auffassung des Falles der ersten Menschen im neuen Testamente, wo derselbe als wirkliche Geschichte genommen wird; vergl. 2. Cor. 11, 3; 1. Tim. 2, 13. 14; Röm. 5, 12; 6. die Verlegenheit, Unsicherheit und Willkürlichkeit der allegorischen Erklärer, wenn sie die zu Grunde liegende Wahrheit darstellen wollen, die doch, falls der Verfasser eine Allegorie beabsichtigte, so deutlich hervortreten müßte, daß sie nicht verfehlt werden könnte. Folglich ist auch die Erzählung vom Paradiese und anderes Einzelne dieses Abschnittes im eigentlichen und buchstäblichen Sinne zu nehmen. Ueber das Paradies vergleiche man Gen. 2, 8—16; 3, 2. 8. 23. 24. Nach diesen Stellen der heiligen Schrift war das Paradies ein wirklicher Ort auf Er-

---

auch hier zum ersten Male für Gott den Namen יְהוָה der Seiende, der Ewige; eigentlich יַהְוֶה zu schreiben, als das Futurum von הָוָה Sein, esse für הָיָה. Durch diesen Gottesnamen soll das Verhältniß Gottes zum Menschen ausgedrückt werden, insofern derselbe durch Haltung der göttlichen Gebote und heilige Freundschaft mit Gott vereinigt ist. Diesen Namen setzt die heil. Schrift anfänglich und auch nachher noch neben den früher gebrauchten אֱלוֹהִים. Dadurch soll ausgedrückt werden, daß der Schöpfer Himmels und der Erde und der zum Menschen sich herablassende und den Menschen zu sich erhebende Gott Einer und Derselbe ist. Die Hypothesen, welche man aufgestellt hat, um aus dem Gebrauche der verschiedenen Gottesnamen zu beweisen, daß Moyses die Genesis aus verschiedenen, in ihren Berichten sich widersprechenden Theilen zusammengeflickt habe, streifen, um nicht zu Viel zu sagen, wenigstens ans Lächerliche und Wahnwitzige. Daß Moyses aus Traditionen, vielleicht auch aus alten Urkunden geschöpft hat, versteht sich von selbst. Der Bericht über die Erschaffung der Welt, des Menschen und dessen Fall stammt aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung, die entweder dem Moyses oder einem früheren Patriarchen gegeben ist. Daß ferner die Genesis und der Pentateuch überhaupt ein einziges Ganze bildet, wird derjenige am besten einsehen, welcher dieselben gründlich studirt. Aber daß die einzelnen Fugen des gewaltigen Baues in etwa hervortreten, brachte theils die Natur der Sache mit sich, indem ein so ungeheurer Stoff zu bewältigen war (die Genesis umfaßt einen Zeitraum von 2369 Jahren), theils die Absicht des Moyses, der dem besondern Berufe des israelitischen Volkes und der Gesetzgebung durch die Genesis eine allgemeine Einleitung vorausschicken wollte.

den, mit wahren und eigentlichen Pflanzen, Bäumen, Früchten, Flüssen, ein Ort, in welchen der Mensch kurz nach seiner Erschaffung von Gott versetzt wird, in welchem die Thiere zu ihm geführt werden, damit er ihnen ihre Namen gebe, in welchem ihm eine Gehülfinn gegeben wird, in welchem er sich nach der Sünde verbirgt, und aus welchem er wegen seiner Sünde vertrieben wird. Die mystische Erklärung des Philo und Origenes über das Paradies ist demnach unbedingt zu verwerfen. Auch der heil. Thomas hat hinsichtlich des Paradieses den buchstäblichen Sinn nicht ganz festgehalten. Er meint 2. 2. quaest. 164, art. 2, ad 5, daß das Paradies ein nicht auf der Erde befindlicher Ort sei, sagt jedoch ebendort ad 4, ursprünglich habe sich das Paradies auf Erden befunden, und Supplem. quaest. 74, art. 6, ad 4: das Paradies werde bis zum Ende der Welt fortbestehen. Ebenso der h. Ephrem, nach Haneberg's Geschichte der biblischen Offenbarung, Regensburg 1850, S. 15, zweite Anmerkung. Indessen diese Meinung widerstreitet der heiligen Schrift, welche das Paradies als einen Ort auf Erden darstellt. Nur dieses Wahre liegt in jener Ansicht, daß das Paradies ein sehr erhabener, hochgelegener Ort war. Nämlich durch die Angabe der vier Ströme weiset uns die heilige Schrift auf das Hochland, welches östlich durch den Himalaya und Hindukusch, westlich durch den Ararat begrenzt wird, als den Wohnplatz der ersten Menschen hin. *) Wenn Adam, der erste Stammvater des menschlichen Geschlechts, am Himalaya und Hindukusch wohnte, so wohnte Noe, der zweite Stammvater des menschlichen Geschlechts, am Ararat. Daher gehen die Sagen aller Völker auf Asien, als den gemeinschaftlichen Ursprung des menschlichen Geschlechts zurück. Sicher war demnach das Paradies ein wahrer und wirklicher Ort. Aber es war nicht auf einen bestimmten Umfang eingeschränkt, sondern würde überall dort gewesen sein, wo der Mensch und seine Nachkommen im Stande der Unschuld gewandelt hätten. Denn die äußere oder körperliche Herrlichkeit des Menschen im Urstande, zu welcher auch die Lieblichkeit und Annehmlichkeit des Paradieses gehörte, war durch die geistige Herrlichkeit bedingt. Als daher der Mensch gefallen, hörte das Paradies auf der Erde zu sein auf, wie das gesammte Verhältniß des Menschen zur übrigen Schöpfung, namentlich zu den Thieren, aufhörte. Jedoch kann darum die geographisch-genaue Schilderung des Paradieses noch immer zur Bestimmung dienen, wo das Paradies einstens gewesen ist. In diesen Ort der Freude setzte Gott den Menschen, daß er denselben anbauen und bewahren möchte; und darum schildert uns die heilige Schrift den Aufenthalt der ersten Menschen als einen sehr angenehmen Ort, in welchem sie an allen äußern Gütern einen großen Ueberfluß hatten. Dieser Bericht der Genesis wird durch die Sagen des Alterthums bestätigt. Der Mensch sollte das Paradies nach dem Auftrage Gottes bebauen und bewahren, wie uns die heilige Schrift sagt. Dieses Bebauen des Paradieses kann man sich so denken, daß der Mensch die Früchte des Paradieses genießen sollte. So wird die materielle Schöpfung wirklich erbaut, indem sie dann durch den Menschen zur Verherrlichung Gottes erhoben wird. Auch kann man bei dem Bebauen an eine körperliche Beschäftigung, freilich ohne alle Mühe und Anstrengung, denken. Aus die-

*) Vergl. Jakob Grimm, deutsche Mythologie, Vorrede S. 22: „Zwar allen Anschein hat es, daß Europa keine Aborigenes enthielt, und seine Bevölkerung allmälig aus Asien empfing."

sem großen Ueberflusse äußerer Güter, in welchen Gott den Menschen versetzte, müssen wir den Schluß ziehen, daß Gott ihm nicht einen, mannigfachen Leiden und Gebrechen unterworfenen, sondern durchaus gesunden Körper gegeben habe. Denn mit diesem, äußerlich so glücklichen Zustande würde ein Körper, wie der unsere, in gradem Widerspruche gestanden haben; und ebenso auch die Herrschaft über die ganze sichtbare Schöpfung, sowohl über die Gewächse, als über die Thiere; vergl. Gen. 1, 29; Eccli. 17, 3. 4: „Er gab ihm Gewalt über Alles, was auf Erden ist. Er machte ihn furchtbar für alle lebenden Geschöpfe, und zum Herrscher über Thiere und Vögel." Mit andern Worten: Gott gab dem ersten Menschen die Leidenslosigkeit des Körpers: **impassibilitas.** Die Bebauung und Bewahrung des Paradieses würde dem Menschen keine Mühe gemacht haben. So lehren auch die Väter, daß der Leib des Menschen durchaus gesund und kräftig in sich und von allen Leiden frei gewesen sei. Auf die hier anzuführenden Stellen im Zusammenhange soll nachher hingewiesen werden, wo von der Ertheilung der heiligmachenden Gnade an den Menschen im Urstande die Rede sein wird. Der h. Justinus lehrt, daß die Menschen von Schmerzen frei gewesen sein würden, wenn sie die göttlichen Gebote beobachtet hätten, und drückt dies durch die Bezeichnung *ἀπαθεῖς* aus. Der h. Basilius sagt in der Homilie, daß Gott der Urheber des Bösen nicht sei, Nro 6: Krankheiten, Mühseligkeiten, Schmerzen seien nicht von Gott, sondern deßhalb entstanden, weil der Mensch durch eigenen Willen von der Liebe Gottes abgefallen sei. Der h. Gregor von Nazianz: Gott habe den Menschen ins Paradies gesetzt, ohne daß er irgend eines Schutzes oder einer Bedeckung weiter bedurft hätte; Gott habe den Menschen in das Paradies als in einen für ihn zubereiteten Palast eingeführt. Der h. Johannes Damascenus: *ἐποίησε δὲ ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄλυπον, ἀμέριμνον, πᾶσιν ἀγαθοῖς κομῶντα.* In diesem Zustande völliger Gesundheit, Kräftigkeit und Frische sollte der Mensch durch den Genuß der Früchte vom Baume des Lebens erhalten werden. Diese **impassibilitas**, d. h. diese Leichtigkeit, mit welcher sich der Mensch die Bedürfnisse seiner sinnlichen Natur verschaffen konnte, und diese Freiheit von allen Leiden und Gebrechen des Körpers war dem ersten Menschen nicht durch die Kräfte seiner Natur geworden, sondern aus Gnade ihm gegeben. Denn hätte diese Leidenslosigkeit zur Natur des Menschen gehört, so hätte sie durch den Fall nicht verloren werden können. Der **Catech. Rom.** sagt **P. I, cap. 2, quaest. 19: Postremo ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis.** Was das Wort **impassibilitas** selbst betrifft, so findet sich dasselbe meines Wissens in der classischen Latinität nicht. Der h. Hieronymus nimmt epl. 133, Nro. 3. **impassibilitas** als Uebersetzung des griechischen *ἀπαθεία*: Freiheit von der Herrschaft sinnlicher Eindrücke. Die merkwürdige Stelle findet sich Bd. 1. der Pariser Ausgabe des h. Hieronymus vom Jahre 1845, S. 1151: **Evagrius Ponticus . . . . . edidit librum et sententias** *περὶ ἀπαθείας*, **quam nos impassibilitatem vel imperturbationem possumus dicere, quando nunquam animus ullo perturbationis vitio commovetur, et, ut simpliciter dicam, vel saxum vel Deus est.** Der h. Hieronymus bekämpft in jenem Briefe die Pelagianer. Ihren Irrthum, der Mensch könne durch eigene Kraft ohne die Gnade alle Sünden meiden und ein Gott gefälliges Leben führen, bringt er mit dem Irrthum mehrerer alten Häretiker, den geistigen Menschen, ihren Anhängern

nämlich, schadeten alle Werke des Fleisches nicht, in Verbindung. Diesen Zustand der geistigen Unerschütterlichkeit, wie ihn auch die Quietisten in neuerer Zeit wieder aufgenommen haben, hatte ein gewisser Evagrius (vergl. Sozomenos 6, 30) ἀπαϑεία genannt, was hier vom h. Hieronymus durch **impassibilitas** oder **imperturbatio** übersetzt wird. Dagegen der römische Katechismus in der angegebenen Stelle nimmt **impassibilis** in dem vorher bestimmten Sinne. Darum dürfen wir **impassibilitas** wohl als Leidenslosigkeit nehmen. Gefällt das nicht, so möge man durch ein anderes Wort die Sache ausdrücken. So gebraucht es auch der h. Thomas 1. 2. **quaest. 81, art. 5, ad 2: Immortalitas et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, ut in primo dictum est, quaest. 97, art. 1, sed ex originali iustitia, per quam corpus subdebatur animae, quamdiu esset anima subiecta Deo.** Außer der angeführten Stelle des **Catech. Rom.** ist für die Uebernatürlichkeit der Gabe der Leidenslosigkeit noch die Verwerfung der 55. Proposition des Bajus: **Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur,** *) durch Pius V, Gregor XIII und Urban VIII zu bemerken. Gott konnte also dem ersten Menschen auch einen den Leiden und Mühseligkeiten unterworfenen Körper geben. Denn fälschlich sagte Bajus in seiner 72. Proposition: **Omnes omnino iustorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum: unde Job et martyres, quae passi sunt, propter sua peccata passi sunt.** Aber diese Gnade der Leidenslosigkeit ging über die Grenzen der Natur nicht hinaus, diente vielmehr nur zum Schmucke, zur leichteren und angenehmeren Existenz der Natur und zur freieren Erhebung des Geistes im Aufschwunge zu seinem Schöpfer. — Die Gabe der Leidenslosigkeit des ersten Menschen haben wir deßhalb vorangestellt, weil wir uns der Darstellung der heiligen Schrift über den Urstand des Menschen möglichst enge anschließen wollen, diese aber in dem Berichte von der sogenannten **creatio secunda**, der Ausgestaltung und Ordnung der erschaffenen Dinge, vom Geringeren zum Höheren übergeht. Diese wollen wir bei der Darstellung der übernatürlichen Kräfte des Menschen ebenfalls einhalten.

2. Mit dieser Leidenslosigkeit stand die Unsterblichkeit des Körpers (**immortalitas corporis**) in nächster und engster Verbindung; wie sie auch vom römischen Katechismus in der angeführten Stelle damit verbunden wird.

---

*) Was ist der Sinn dieses vielbesprochenen Satzes? (welcher sich übrigens, dem Jesuiten Rippalda zufolge in seiner Monographie über Bajus in den noch vorhandenen Schriften dieses Mannes nicht mehr findet). Fragen wir zunächst: Wie wird der Mensch jetzt geboren? Der Mensch wird geboren 1. im Zustande der Schuld, und darum der Gefangenschaft unter der Herrschaft des Teufels und des Verlustes der ewigen Seligkeit; und wegen der Schuld unter der Herrschaft der Concupiscenz, der Leiden dieses Lebens und des Todes; 2. aber zugleich mit der Aussicht auf den Erlöser. Beide, die Schuld und die Hinweisung auf den Erlöser, sind übernatürlich und haben ihren Grund in dem übernatürlichen Endzwecke, welchen Gott den Menschen gegeben hat. Folglich würde jener Satz des Bajus heißen: Gott hätte den Menschen nicht ohne einen übernatürlichen Endzweck erschaffen können; was offenbar falsch ist. Weiter heißt der Satz: Gott hätte den noch unschuldigen Menschen den Anfechtungen der Begierlichkeit, (die aber dann nicht so stark hätte sein können, wie sie in uns ist, weil sie in uns eine Folge der Sünde ist), den Leiden und dem Tode nicht unterwerfen können, was wiederum falsch ist. Dieses Alles wird aus der ganzen folgenden Abhandlung deutlich werden.

Daß Gott dem Menschen die Unsterblichkeit des Leibes verliehen hat, lehrt die heilige Schrift Gen. 2, 16. 17; 3, 19. Diese Stellen hat der heil. Augustinus de pecc. mer. et rem. I, cap. 2 den Pelagianern gegenüber, welche behaupteten: Adam wäre gestorben, er hätte sündigen mögen oder nicht, gut erklärt. Ferner heißt es im Buche der Weisheit 1, 13: Deus mortem non fecit nec laetatur in perditione vivorum; worüber Calmet: Vestram erga studium sapientiae inertiam ne ita excusetis, quod unusquisque natura sua in malum se trahi sentiat. Vel: Deo detrahitis, quasi homines naturae ipsius conditione miseros necessario effecerit. Nihil ex Deo nisi bonum nobis est. Moriendi necessitatem vosmetipsi induxistis. Primus omnium Parens mali huiusmodi auctor fuit. Hominum conditor felices immortalesque esse volebat, qui vestro scelere non estis. Und ebendort 2, 23. 24. Gott habe den Menschen unsterblich erschaffen, nur durch den Neid des Teufels sei der Tod in die Welt gekommen; worüber Calmet: Ea conditione creavit, qua immortalis esse posset, si vellet cet. Röm. 5, 12: Adam sündigte und wurde deßhalb mit dem Tode bestraft. So wie auf uns Alle die Schuld Adams gekommen ist, so auch diese Strafe. Daß der Mensch erst durch den Sündenfall sterblich wurde und folglich vor der Uebertretung des Gebotes die Unsterblichkeit des Leibes hatte, scheint die heilige Schrift Gen. Cap. 5. dadurch recht bezeichnend hervorzuheben, daß sie bei dem Geschlechtsregister der Patriarchen von Adam bis Noe immer das bezeichnende Wort hinzugefügt: „Und er starb"; — gleichsam als sage sie beständig von Neuem: Auf dem menschlichen Geschlechte lastet die Herrschaft des Todes. — Dasselbe lehren die Väter; z. B. der h. Justinus: Die Menschen hätten unsterblich sein können, wenn sie die göttlichen Gebote bewahrt hätten. Der h. Johannes Chrysostomus in der 15. Homilie über die Genesis sagt: δὶ ὅλου κτισθέντες ἀθάνατοι; vergl. über ihn den h. Augustin contra Iulianum I, 24, und Augustin selbst de Civ. Dei 13, 15 (am Ende): Inter christianos veraciter catholicam tenentes fidem constat, etiam ipsam nobis corporis mortem non lege naturae, qua nullam homini Deus mortem fecit, sed merito inflictam esse peccati, quoniam peccatum vindicans Deus dixit homini: Terra es et in terram ibis. Insbesondere ist der h. Gregor der Große zu vergleichen Moralium IV, 28, Nro. 54: Ad hoc in paradiso homo positus fuerat, ut, si se ad Conditoris sui obedientiam vinculis caritatis adstringeret, ad coelestem Angelorum patriam quandoque sine carnis morte transiret. Sic namque immortalis est conditus, ut tamen, si peccaret, et mori posset: et sic mortalis est conditus, ut, si non peccaret, etiam non mori posset: atque ex merito liberi arbitrii beatitudinem illius regionis attingeret, in qua vel peccare vel mori non posset. Ubi igitur post redemptionis tempus, carnis morte interposita, electi transeunt: illuc procul dubio parentes primi, si in conditionis suae statu perstitissent, etiam sine morte corporum transferri potuissent. Dormiens igitur sileret et somno suo homo requiesceret, dum ad aeternae patriae requiem ductus quasi secessum quendam a clamore hoc humanae infirmitatis inveniret. Post peccatum namque quasi clamans vigilat, qui contentionem carnis propriae repugnans portat. Hoc quietis silentium homo conditus habuit, cum contra hostem suum liberum voluntatis arbitrium accepit. Cui quia sua sponte succubuit, mox de se,

quod contra se perstreperet, invenit, mox in certamine tumultus reperit: et quamvis in pace silentii ab auctore fuerat conditus, hosti tamen sponte substratus clamores de pugna toleravit. Ipsa enim carnis suggestio quasi quidam clamor est contra quietem mentis, quam ante transgressionem homo non sensit, quia nimirum, quod de infirmitate posset tolerare, non habuit.*) Postquam vero se sponte hosti subdidit, adstrictus culpae suae vinculis in quibusdam etiam ei nolens servit et clamores in mente patitur, cum caro spiritui reluctatur. Annon motus intrinsecus audiebat, qui pravae contra se legis verba tolerabat dicens: Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivum me ducentem in lege peccati, quae est in membris meis? Contempletur ergo vir sanctus, in quanta cordis pace requiesceret, si serpentis verba suscipere homo noluisset, et dicat: Nunc enim dormiens silerem et somno meo requiescerem, id est, intra secretum mentis ad Conditoris contemplationem secederem, nisi me extra me tentationum tumultibus consensus primi culpa prodidisset. Diese nämliche Lehre hat das Concil von Milevi 416 gegen die Pelagianer ausgesprochen, und die zweite Synode von Orange 529 sowie das Concil von Trient Sess. V, can. 2. haben diese Bestimmung fast wörtlich wiederholt. Diese Unsterblichkeit des Leibes, wie sie der Mensch im Urstande besaß, war nach dem treffenden Ausdrucke des h. Augustin ein posse non mori; d. h. Gott hatte es dem Menschen möglich gemacht, daß er ohne eine zeitweilige Trennung der Seele vom Leibe seinen übernatürlichen Endzweck erreichen konnte; vergl. den h. Augustin de Genesi ad Litt. VI, cap. 25, Nro. 36., auf welche Stelle wir nachher zurückkommen werden. Ebenso der heil. Gregor der Große in der vorher angeführten Stelle, und der heil. Thomas P. I, quaest. 97, art. 2: Fuit homini gratia data, per quam corpus supra naturam corporalis materiae conservare posset. Ueber diese Unsterblichkeit des Leibes ist das Nämliche zu sagen, was über die Leidenslosigkeit: Beide standen in der innigsten Verbindung mit einander. Die Unsterblichkeit des Leibes gehörte nicht zum Wesen des Menschen, sonst würde er sie durch den Fall nicht verloren, sondern für sich bewahrt und allen seinen Nachkommen übergeben haben; wogegen es nun unser Aller Loos ist, daß der körperliche Organismus und die Seele gewaltsam und zwar bei den meisten Menschen auf lange Zeit von einander getrennt werden. Vielmehr gehört zum Wesen des Menschen nur der Leib, die Seele und die Verbindung Beider; weßhalb wir die Seelen im Fegfeuer nicht M e n s c h e n, sondern a b g e s c h i e d e n e S e e l e n nennen (animae defunctae). Daß die Unsterblichkeit des Leibes dem Menschen durch eine Gnade geschenkt und übernatürlich war, lehrt der römische Katechismus in der schon angeführten Stelle I, 2, 19: Primus homo non naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis erat et impassibilis. Damit spricht der Katechismus nur den Gedanken des h. Thomas aus P. I, quaest. 76, art. 5, ad 1: Corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per na-

---

*) Die Einflüsterung des Fleisches fühlte der Mensch vor der Uebertretung des göttlichen Gebotes nicht, weil er nämlich Nichts hatte, was er aus Krankhaftigkeit hätte tragen können; d. h. der Mensch war vor dem Sündenfalle geistig und körperlich gesund und kräftig.

turam, sed per gratiae divinae donum: alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas daemonis. Daß die Unsterblichkeit des Leibes im ersten Menschen eine übernatürliche Kraft gewesen ist, wird auch durch die Verwerfung mehrerer Thesen des Bajus bezeugt, so namentlich der 78.: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio. Müssen wir aber nach katholischen Principien festhalten, daß die Unsterblichkeit des Leibes in den ersten Menschen übernatürlich war: so leuchtet ein, wie die beiden Sätze: Der Tod liegt im Wesen des Menschen begründet, oder der Tod ist dem Menschen natürlich, und: Der Tod ist eine Folge der Erbsünde und eine zeitliche Strafe für dieselbe, sehr wohl mit einander bestehen. Denn allerdings ist der Tod die allgemeine Strafe für die Sünde des ersten Menschen. Dies lehrt der Apostel Röm. 5, 12: „Durch einen Menschen ist die Sünde in diese Welt gekommen und durch die Sünde der Tod." Wenn Jemand wegen eines Vergehens also um seiner Schuld willen irgend einer ihm verliehenen Wohlthat beraubt wird: so ist der Mangel jener Wohlthat die Strafe für seine Schuld. Dem ersten Menschen war bei seiner Erschaffung die Gnade von Gott gegeben, daß die untern Kräfte der Seele den höhern (Vernunft und Freiheit) unterworfen waren (wie wir nachher noch nachweisen werden), und der Körper der Seele, so lange die Seele Gott unterworfen blieb. Aber weil der Geist des Menschen sich der Unterwerfung unter Gott durch die Sünde entzog, so folgte daraus, daß auch die untern Kräfte der Vernunft nicht gänzlich unterworfen blieben. Daher haben der Tod und alle körperlichen Mängel ihren Ursprung. Der Geist wollte Gott nicht unterworfen bleiben und zur Strafe dafür kann er seinen Körper nicht unterworfen halten, so sehr er auch will. Denn das Leben und die Unversehrtheit des Körpers besteht darin, daß derselbe der Seele als das Bildungsfähige seinem Bildner untergeben ist. Umgekehrt sind der Tod, die Krankheiten und alle Gebrechen des Körpers nur die Folge davon, daß der Leib der Seele nicht unterworfen ist. Denn die Seele will diese Uebel nicht, vielmehr widerstreben sie ihr und es bleibt ihr nichts übrig, als sich denselben geduldig zu unterwerfen. Ebenso wie daher die Empörung der sinnlichen Begierden gegen den Geist als eine Folge aus der Sünde der ersten Eltern, an deren Schuld wir alle Theil haben, anzusehen ist: ebenso auch der Tod und alle körperlichen Mängel. So müssen wir den Tod als Strafe bezeichnen, obgleich er im Wesen des menschlichen Körpers begründet liegt und insofern auch dem Menschen natürlich ist. Der menschliche Körper nämlich besteht aus verschiedenen materiellen Stoffen, indem durch ihn die gesammte körperliche Schöpfung zum Dienste und zur Verherrlichung Gottes erhoben werden sollte. Die Auflösung und das allmälige Hinschwinden liegt demnach in der Natur des menschlichen Körpers selbst begründet. Die Seele aber ist unsterblich und wegen ihrer natürlichen Verbindung mit dem Körper verlangt sie dessen beständige Gesellschaft. Wegen dieses natürlichen Verlangens der Seele nach der Vereinigung mit ihrem Körper kann man den Tod widernatürlich oder unnatürlich nennen. Darum weinte der Herr selbst am Grabe seines Freundes. Durch eine besondere Gnade gab Gott dem Menschen im Stande der Unschuld die Unsterblichkeit des Leibes. Wegen seiner Sünde wurde ihm diese Gnade entzogen. Daher war der Tod eine Strafe für ihn. Und weil Adam nicht bloß als einzelne Person erschaffen wurde, sondern als der Anfang der menschlichen Natur, welche zugleich mit der göttlichen Gnade, durch die er vor dem Tode bewahrt wurde, von ihm zu seinen

Nachkommen hinübergeleitet werden sollte: deßhalb wurde um seiner Sünde willen die menschliche Natur in allen seinen Nachkommen dieser Gnade beraubt und unterliegt dem Tode. Wir Alle werden als schon zum Tode verurtheilt geboren. Denn über ein gewisses Maaß hinaus kann die Seele ihrem Körper die Lebenskraft nicht mehr ertheilen und wird dann gewaltsam von ihm getrennt. So ist der Tod zwar natürlich, aber zugleich eine Strafe für uns Alle. Wenngleich nicht Alle auf gleiche Weise dem Tode und den Leiden dieses Lebens unterworfen sind, so ist dennoch der Tod eine Strafe für Alle. Zwar stirbt der Eine früh, der Andere spät, der Eine eines grausamen, der Andere eines weniger harten Todes. Dieses ist nach der Zulassung und Anordnung der göttlichen Vorsehung verschieden, wie es für das Seelenheil eines Jeden am zuträglichsten ist. Aber so wie Alle der Glückseligkeit des Urstandes beraubt und der Erbsünde schuldig sind: so trifft Alle diese gemeinschaftliche Strafe des Todes und der Leiden, welche ihn herbeiführen oder mit ihm in Verbindung stehen. Insofern der Tod als eine gerechte durch Gott verhängte Strafe angesehen werden muß, ist derselbe allerdings von Gott und soll das Sterben auch ein verdienstlicher Akt sein. Aber insofern der Tod ein Uebel der menschlichen Natur ist, ist er nicht von Gott, sondern durch die Schuld des Menschen eingetreten. Zwar lebten diese noch lange nach der begangenen Sünde. Aber in der That starben sie an dem Tage, wo sie das Urtheil des Todes empfingen. Der Tod als das Aufhören der Mittheilung der Lebenskraft von der Seele an den Körper ist als Verlust (poena damni) anzusehen. Denn er kann nicht empfunden werden und darum keine poena sensus sein. Und da wir in Folge der Erbsünde die Unsterblichkeit des Leibes verloren haben, so stehen wir allerdings dem Körper nach mit den Thieren auf gleicher Stufe. Dies drückt der Prediger 3, 19 sehr gut aus, freilich zunächst in der Absicht, um eine vom Augenschein entnommene Einwendung der Ungläubigen gegen die Unsterblichkeit der Seele auszudrücken. Nach allem Gesagten ist der Tod an sich dem Menschen natürlich, und darum war die Unsterblichkeit des Körpers im Urstande übernatürlich; indeß die Beraubung dieser Gnade ist für alle Menschen eine Strafe und darum der Tod eine Strafe. Die Unsterblichkeit des Leibes konnte dem Menschen durch eine von Gott in seinen Körper gelegte Kraft geschenkt werden, so aber, daß diese Kraft dem Menschen nur bedingungsweise von Gott gegeben war, nämlich falls er die göttlichen Gebote erfüllte. Indeß der h. Augustin ist der Meinung, daß dem Menschen die Unsterblichkeit durch den Genuß der Frucht vom Baume des Lebens gegeben sei. Er sagt in der vorher schon angeführten Stelle de Gen. ad Litt. VI, cap. 25, Nro. 35 (nach der Pariser Ausgabe 1841 tom. III, pag. 354): Illud quippe (nämlich corpus) ante peccatum et mortale secundum aliam et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori, immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus: aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis. Quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae: a quo ligno separatus est, cum peccasset, qui, nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris. Ueber die Bedeutung des Baumes des Lebens spricht sich der h. Augustin noch aus de pecc. mer. et rem. II, 21. 35: Recte profecto intelliguntur (primi homines) ante malig-

nam diaboli persuasionem abstinuisse cibo vetito atque usi fuisse concessis ac per hoc et caeteris et praecipue ligno vitae. Quid enim absurdius, quam ut credantur ex aliis arboribus alimenta sumpsisse, non autem ex illo, quod et similiter permissum fuerat et utilitate praecipua per aetatum labem mutari quamvis animalia corpora atque in mortem veterascere non sinebat, tribuens hoc corpori humano de suo corpore beneficium et mystica significatione demonstrans, quid per sapientiam, cuius figuram gestabat, conferetur animae rationali, ut alimento eius vivificata nequaquam in labem mortemque nequitiae verteretur. Merito enim de illa dicitur: Lignum vitae est amplectentibus eam (Prov. 3, 18). Sicut haec arbor in corporali, sic illa in spirituali paradiso: ista exterioris, illa interioris hominis sensibus praebens vigorem sine ulla in deterius temporis commutatione vitalem. Auch Bellarmin in seiner Abhandlung über den Menschen im Urstande (de Gratia Primi Hominis) entscheidet sich dafür, daß dem Menschen die Unsterblichkeit des Leibes durch den Genuß der Frucht vom Baume des Lebens bewahrt werden sollte. Dahin führen die Worte, mit welchen Gott den gefallenen Menschen aus dem Paradiese vertreibt Gen. 3, 22: „Damit er nicht etwa von der Frucht des Baumes des Lebens nehme, und esse und lebe ewig.“ Dieser Baum des Lebens ist uns durch Christus wiedergegeben; wie überhaupt alle Gnaden des Menschen im Urstande uns durch den Erlöser wiederhergestellt werden sollen, aber in größerer Fülle. Eben die glorreiche Auferweckung von den Todten wird die letzte That seines Erlösungswerkes sein. Und damit wir zu einem unsterblichen Leben des Leibes in Herrlichkeit und Ehre auferstehen möchten, hat der Herr das allerheiligste Altarssakrament eingesetzt, auf daß wir durch den Genuß seines allerheiligsten Fleisches und Blutes den Keim zur glückseligen Unsterblichkeit empfangen möchten. Deßhalb wiederholt der Herr bei Johannes Cap. 6., wo er uns dieses allerheiligste Sacrament verspricht, fast in einem weg die Worte: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, den will ich auferwecken am jüngsten Tage“; nämlich in einem unvergänglichen, herrlichen Leibe für die ganze Ewigkeit. Diesen Gedanken, daß seine Speise die Kraft zum unsterblichen seligen Leben gebe, läßt der Herr in jener ganzen Verheißung wieder und wieder hervortreten. So ist also Christus, der auf unsern Altären gegenwärtige, der Baum des Lebens. Daher auch wohl das bekannte Gebet in der Litanei: „Du Frucht vom Baume des Lebens! — Erbarme dich unser!“ Diese Unsterblichkeit des Leibes und die Freiheit von allen Mühen und Beschwerden nebst dem großen Ueberflusse an allen äußern Gütern müssen zusammen betrachtet werden. Sie machen das äußere Bestehen des Menschen aus, wie ein solches ihm aus Gnade von Gott geschenkt war. Von diesen untersten Gnaden des Menschen im Urstande sind wir ausgegangen, weil so der Unterschied zwischen den natürlichen Kräften des Menschen, und den übernatürlichen oder aus Gnade geschenkten und eben darum verlierbaren am besten hervortritt, und weil wir uns so auch der Darstellung der heiligen Schrift, die vom Geringeren zum Höheren übergeht, am engsten anschließen; insbesondere aber, weil so das Wesen der heiligmachenden Gnade am besten aufgefaßt werden kann, wie wir nachher noch sehen werden. Von dem äußern Bestehen, wie es dem Menschen im Urstande aus Gnade geschenkt war, gehen wir zu dem innern über, wie es ihm ebenfalls aus Gnade geschenkt war. Dort tritt uns die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur, überhaupt der niedern

Seelenkräfte und die tiefere Kenntniß der Natur entgegen; — welche beiden den zweiten Haupttheil der übernatürlichen Kräfte des ersten Menschen bilden. Dann wird die heiligmachende Gnade und die wirkliche Gnade zu behandeln sein; — die wichtigsten aller übernatürlichen Kräfte des ersten Menschen.

3. Gott ordnete alle natürlichen Triebe des Menschen im Urstande, überhaupt die sämmtlichen niedern Seelenkräfte unter die Herrschaft der Vernunft. Die natürlichen Triebe sind hauptsächlich diese drei: der Trieb nach Nahrung, der Trieb nach Ruhe und Erholung, der Geschlechtstrieb, welche drei in dem Streben nach dem Sinnlichangenehmen vereinigt sind, was wir die böse Begierlichkeit oder die böse Lust (Concupiscenz) nennen. Der letztere aber hat die andern nur zu seinen Dienern und ist selbst der mächtigste unter ihnen. Die gegenseitige Zuneigung der Geschlechter hat Gott deßhalb in die menschliche Natur gelegt, damit die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts auf die für die Kinder nützlichste Weise, nämlich durch das beständige Zusammensein der Eltern in der Ehe, ermöglicht werde. Denn wenn auch bisweilen die ex fornicatione Gebornen ebensogut als die in der Ehe erzeugten Kinder erzogen werden: so ist das doch nur etwas Zufälliges, in der Natur der Sache nicht Gegründetes. Diese natürlichen Triebe liegen wesentlich im menschlichen Körper, insofern derselbe die Lebenskraft von der Seele empfängt. In uns stehen sie nicht mehr unter der Herrschaft der Vernunft, wie der h. Gregor der Große in der vorher angeführten Stelle so schön beschreibt. Denn von der Seele hängt es nicht gänzlich mehr ab, zu bestimmen, wann und inwiefern sie durch den Körper von jenen Trieben Gebrauch machen will, sondern dieselben regen sich auch gegen die Vernunft. Nur durch Kampf und Anstrengung vermag die Vernunft sich dieselben zu unterwerfen. Aber dann halten sie noch keine Ruhe, sondern verwirren die Seele durch die Vorstellung des Angenehmen, welches in ihrer Befriedigung, und des Unangenehmen, welches in ihrer Versagung liegt. Ja bisweilen absorbiren sie alle Kräfte der Seele, indem die Erzeugung nur durch die höchste Aufregung der Sinnlichkeit geschieht. In den ersten Menschen dagegen waren diese untern Seelenkräfte der Vernunft ganz unterworfen. In ihrem Geiste wohnte ein beständiger Friede, so daß sie weder in der Erhebung des Gemüthes zu Gott, noch in dem, was sie sonst zu thun beabsichtigten, durch ein Widerstreben der sinnlichen Natur irgendwie gestört wurden. Dies lehrt uns die heilige Schrift Gen. 2, 25: „Erat autem uterque nudus Adam scilicet et uxor eius, et non erubescebant.“ Daraus folgt, daß in den ersten Menschen der Geschlechtstrieb ein durchaus geordneter und der Vernunft ganz unterworfener war. Dagegen sind für uns Alle die Geschlechtstheile Schamglieder. Denn bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes hört alle Thätigkeit der Vernunft auf, wie Aristoteles und nach ihm der h. Thomas bemerkt. Dieser Uebermacht des Fleisches schämt sich der Mensch, indem er als unsterblicher Geist den unvertilgbaren Zug zu Gott in sich trägt. *) Wegen dieser Uebermacht des Fleisches fürchten wir, daß sich dieselbe bei der geringsten Veranlassung geltend mache und über die Vernunft den Sieg davon trage. Daher bedecken alle Völker die Geschlechts-

*) Daher werden die geistigen und körperlichen Kräfte des Menschen durch nichts mehr und schneller zu Grunde gerichtet, als durch die Geschlechtslust. Daher sind alle Völker, die sich der Polygamie hingeben, nur im wilden Aufbrausen, im Taumel der Lust stark, sonst aber welken sie schnell hin, denn der fleischliche Mensch ist nur ein Stück Vieh.

theile und hüllen den Geschlechtsverkehr in ein tiefes Dunkel, weil die Schamhaftigkeit dem Menschen sich auszusprechen nicht gestattet. So laut verkündigt dem Menschen sein Inneres, daß er um der Befriedigung niederer Lüste willen, welche mit dem Leben dieses Leibes schon dahin sind, nicht erschaffen ist, sondern um sich mit dem ewigen und unendlichen Geiste in glückseliger Liebe zu vereinigen. *) Dieses Schamgefühl aber bezeugt uns, wie das Verhältniß zwischen Körper und Geist ursprünglich war und gibt zugleich an, wie es sein sollte. Man kann über die angegebene Stelle der heiligen Schrift auch noch sehr gut den h. Augustin **de Civitate Dei XIV cap. 17.** vergleichen. Ebendasselbe über den ursprünglichen Zustand der Menschen vor dem Sündenfalle ergibt sich aus der Verbindung des fünften Capitels des Briefes an die Römer mit dem siebenten. Im siebenten Capitel nämlich klagt der Apostel im Namen der ganzen Menschheit über die Macht der Begierlichkeit, die er zu wiederholtenmalen eine Sünde nennt: V. 8. und 9., dann V. 18—25. Aber im fünften Capitel lehrt er, daß unsere Stammelten von Gott abgefallen seien und daß deßhalb auf sie und alle ihre Nachkommen der Tod und alles Verderben gekommen sei. Die Schilderung dieses allgemeinen Verderbens hat er Cap. 7, V. 24 mit dem Ausrufe beendigt: **Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius!** Also waren unsere Stammeltern von dem gesammten durch die Sünde eingetretenen Verderben, und darum auch von der Concupiscenz, deren Anfechtungen der Apostel besonders hervorhebt, frei; und nur eine Folge der Sünde ist es, daß das Fleisch den Geist in seine Knechtschaft herabzuziehen sucht. Eine Sünde aber nennt Paulus dort die Concupiscenz nicht deßhalb, weil sie an und für sich Sünde ist, sondern weil sie aus der Sünde stammt und zur Sünde hinneigt: **cf. Conc. Trid. Sess. V, can. 5.** Denn an und für sich kann die Concupiscenz keine Sünde sein, indem Sünde nur das Widerstreben des erschaffenen Geistes gegen den göttlichen Willen ist. Darin aber, daß die sinnlichen Begierden sich erheben, liegt noch nichts dem göttlichen Willen Widerstreitendes, so wie auch noch nicht in der Befriedigung derselben auf die von Gott gewollte Art; worüber nachher noch. Ebenso lehren auch die Väter, daß die ersten Menschen die volle Herrschaft über die sinnliche Natur gehabt haben. Der h. Irenäus z. B. schreibt: **Quoniam indolem et puerilem amiserat sensum et in cogitationem peiorum venerat, frenum continentiae sibi et uxori suae circumdedit.** Also erst nach dem Falle war die Zügelung des sinnlichen Theiles nothwendig. Der h. Gregor von Nazianz: Gott habe den Menschen wegen der Einfachheit, d. h. Unverderbtheit seines Sinnes nackt in das Paradies gesetzt. Also mußte in dem Menschen vor dem Sündenfalle der Kampf des Fleisches gegen den Geist noch nicht vorhanden sein. Sehr gut ist die Aeußerung des heil. Johannes Chrysostomus **Homil. 15 in Gen. Nro. 4:** *Ἦσαν γὰρ οἱ δύο γυμνοὶ καὶ οὐκ ᾐσχύνοντο. Οὐδέπω γὰρ τῆς ἁμαρτίας ὑπεισελθούσης τῇ ἄνωθεν ἦσαν δόξῃ ἠμφιεσμένοι, δι᾽ ὃ οὐδὲ ᾐσχύνοντο.* Weil sie mit der Herrlichkeit von Oben bekleidet waren, deßhalb schämten sie sich nicht. Der heil. Augustinus lehrt die Herrschaft des Geistes über das Fleisch in unsern Stammältern an sehr vielen Stellen seiner Schriften. So in der zu Gen. 2, 25 vorher schon citirten

---

*) Dieses wollte wohl der h. Hieronymus sagen, wenn er er irgendwo schreibt: Nuptiae carnales finiuntur morte: nuptiae spirituales incipiunt morte.

Stelle de Civ. Dei XIV, cap. 17 und ebendort XIII, 13: Postquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Unde etiam foliis ficulneis, quae forte a perturbatis prima comperta sunt, pudenda texerunt: quae prius eadem membra erant, sed pudenda non erant. Senserunt enim novum motum inobedientis carnis suae tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae. Iam quippe anima libertate in perversum propria delectata et Deo dedignata servire pristino corporis servitio destituebatur et quia superiorem Dominum suo arbitrio deseruerat, inferiorem famulum ad suum arbitrium non tenebat nec omnimodo habebat subditam carnem, sicut semper habere potuisset, si Deo subdita mansisset. Tunc ergo coepit caro concupiscere adversus spiritum, cum qua controversia nati sumus trahentes originem mortis et in membris nostris vitiataque natura contentionem eius sive victoriam de prima victoria gestantes. Unter den zahlreichen andern Stellen, in welchen der h. Augustin Ebendasselbe lehrt, vergleiche man besonders contra Iulianum III, cap. 25, Nro. 57 (tom. X, S. 731. 732.) und ebendort IV, cap. 5, Nro. 35 (S. 757). Letztere ist wohl die bezeichnendste dafür, daß wir die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur nicht mehr haben, wie sie den ersten Menschen gegeben war. Augustin sagt den Pelagianern: Cur autem non creditis, hominibus in paradiso constitutis ante peccatum divinitus potuisse concedi, ut tranquilla motione et coniunctione vel commixtione membrorum filios procrearent, aut in eis saltem libido talis esset, cuius motus nec praecederet nec excederet voluntatem? An vobis libido parum est, quia placet, nisi et talis placeat, quae nolentes etiam repugnantesque sollicitet? De qua Pelagiani quidem etiam litibus gloriantur, tanquam de aliquo bono, sed eam Sancti gemitibus confitentur, ut liberentur a malo. Dasselbe lehrt der heil. Gregor der Große in der vorher angeführten Stelle, wo er die Unsterblichkeit des Leibes und die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur miteinander verbindet. Außerdem vergleiche man aus seinen Moralien über den Job VIII, 6, nro. 8; XXII, 17, nro. 28. Dasselbe endlich ergibt sich als Folgerung aus dem Concil von Trient. Dieses nämlich beschreibt Sess. V, can. 5 den herrlichen Zustand der Kinder Gottes, wie er durch die Rechtfertigung bewirkt wird, fügt dann aber hinzu, daß die Begierlichkeit bleibe, und daß ihre Anfechtungen uns Gelegenheit zum Siege geben sollten. Wenngleich die Concupiscenz vom Apostel Sünde genannt werde, so sei sie nicht im eigentlichen Sinne Sünde genannt worden, sondern nur, weil sie aus der Sünde stamme und zur Sünde hinneige. Mithin ist es die Lehre der katholischen Kirche, daß in den ersten Menschen der Geist eine völlige und allseitige Herrschaft über das Fleisch ausübte, daß zwischen dem Geiste und der sinnlichen Natur eine völlige Harmonie bestand, oder daß die Sinnlichkeit der ersten Menschen eine geordnete war. Diesen glückseligen Zustand können wir mit dem Ausdrucke ordinatio voluntatis oder ordinata voluntas, oder immunitas ab inordinatis motibus partis sensitivae oder partis inferioris bezeichnen. (Man vergleiche mein Werkchen über den Urstand.) Der Leib und alle seine Kräfte war so in die Einheit des Geistes aufgenommen, daß sein Verlangen und seine Begierden und deren Befriedigung denselben nicht im mindesten störten und beunruhigten. So ist die katholische Lehre. Dagegen lehrten die Pelagianer, daß auch schon vor dem

Sündenfalle die Concupiscenz geherrscht, besonders in geschlechtlicher Beziehung, weßhalb sie so häufig von der libido sprachen, und nicht erst durch den Fall eingetreten sei. Man vergleiche außer den aus dem h. Augustin bereits angeführten Stellen noch besonders contra Julianum IV, cap. 10, Nro. 56 am Ende: Et tu non erubescis istum morbum, vel quod tu esse, quamvis pudibundus, fateris, istam libidinem introducere in paradisum et tribuere coniugibus ante peccatum? Ideone tu non in coeno absconditus latitas, quia libidine carnis et sanguinis quasi paradisi flore roseo te coronas, et tanquam libenter tali colore perfusus et erubescis et laudas?

4. Insbesondere haben wir hier nun zu behandeln, daß diese Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur dem ersten Menschen aus Gnade gewährt oder übernatürlich war. Dafür diese Gründe: 1. Wenn die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur dem Menschen wesentlich oder natürlich gewesen und ihm nicht aus Gnade geschenkt wäre: so hätte sie durch die Sünde nicht verloren werden können. Denn das Geschöpf vermag es nicht, durch irgend welche That seine natürliche Einrichtung zu ändern, vielmehr hängt diese nur vom Schöpfer ab; ein Satz, welcher als Princip der katholischen Lehre vom Urstande immer festgehalten werden muß. Dann würden wir sie Alle noch haben. Indeß davon beweist einem Jeden das Gegentheil seine eigene Erfahrung: Nitimur in vetitum semper cupimusque negata sagte sogar Ovid. Also muß dem Menschen im Stande der Unschuld durch eine besondere Gnade die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur verliehen sein. Aber diese Gnade, durch welche die volle Herrschaft über die Triebe des Körpers bewirkt ward, darf noch nicht als die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Menschen im Urstande betrachtet werden; wie Hermes wollte (worüber nachher). Mit andern Worten: Die geordnete Sinnlichkeit (um diese Hermesische Bezeichnung zu gebrauchen), ist von der heiligmachenden Gnade ihrem Wesen nach verschieden, und Beide sind darum noch sehr wohl von einander zu unterscheiden. Der Grund dafür ist schon dieser, daß in uns die heiligmachende Gnade mit diesen Anfechtungen zugleich besteht. Allerdings war die Freiheit von diesen Anfechtungen eine Gnade; aber die heiligmachende Gnade ist etwas viel Höheres. 2. Weil jene Triebe in der menschlichen Natur begründet liegen, so würde auch, wofern Gott den Menschen sich selbst überlassen hätte, der Körper den Gesetzen der belebten Materie gefolgt sein; d. h. er würde das Sinnlichangenehme als seinen Endzweck gesucht und dadurch der Vernunft Kampf und Streit bereitet haben. Der Mensch war aber frei von diesem Kampfe; er ist also durch Gnade frei davon geblieben. Dieses Beweises hat sich vorzüglich Duns Scotus bedient, um zu zeigen, daß dem Menschen im Urstande die Freiheit von den Anfechtungen der Sinnlichkeit aus Gnade gegeben sei; was aus den nachher zu gebenden Stellen erhellen wird. Ihm folgte in den Hauptgedanken, nur mit präciserer Durchführung, Bellarmin; und deßhalb wird die Ansicht, welche wir hier zu vertheidigen suchen, von den Theologen der entgegengesetzten Meinung, „die geordnete Sinnlichkeit sei dem Menschen natürlich gewesen", die „Bellarminische" genannt. Daß diese Bezeichnung unbegründet ist, muß aus unsrer ganzen Darstellung hervorgehen. Aber tragen wir nicht durch die Behauptung dessen, was geschehen sein würde, wofern Gott nicht durch eine Gnade zu Hülfe gekommen wäre, das Böse in die Schöpfung selbst hinein, indem darin liegt, daß das Widerstreben der sinnlichen Natur gegen den Geist noch nicht an und für sich Sünde

und sündhaft, nämlich Folge einer Sünde ist, und machen wir nicht so den Schöpfer selbst zum Urheber des Bösen, wie manche Theologen, unter andern Hilgers in seiner Symbolischen Theologie, S. 71, Note 65 wollen? Keineswegs, sondern eben dieses behaupten wir, daß nach der Lehre unsrer Kirche (und nicht bloß nach „Bellarminischer" Ansicht, wie Hilgers l. c. und Andere meinen) a) der Widerstreit des Fleisches gegen den Geist noch nicht an und für sich Sünde ist, vielmehr diese nur in der Einwilligung in die Versuchung, d. h. in dem verkehrten Willen besteht; b) daß Gott deßhalb diesen Widerstreit auch wohl von Anfang an in dem Menschen hätte bestehen lassen können. Denn wie kann das Geschöpf fordern, daß es so und nicht anders von Gott erschaffen werde? Allerdings würde dann die Concupiscenz wohl nicht so stark gewesen sein, als sie in uns ist (worüber nachher noch); denn in uns ist sie Folge der Sünde. Man muß nur festhalten: Nicht im Kampfe, nicht in der Versuchung besteht die Sünde; denn sonst hätte Christus gesündigt, weil er zwar nicht mit den Anfechtungen der sinnlichen Natur — denn von diesen waren der Herr und seine jungfräuliche Mutter durchaus frei — aber doch mit dem Teufel gekämpft hat, sondern in der Einwilligung in die Versuchung, im Willen besteht die Sünde. Folglich hätte Gott den Menschen auch mit dem Widerstreben der sinnlichen Natur gegen den Geist erschaffen können, und ist demnach dem Menschen die Freiheit von dieser Rebellion des Fleisches aus Gnade gewährt worden. 3. Daß die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur gegen den Geist nicht im Wesen des Menschen begründet lag, sondern ihm durch eine besondere Gnade von Gott gegeben war, — daß also Gott, wofern ihm dies so wohlgefallen, auch ohne diese Gnade den Menschen hätte erschaffen können, — lehrt die h. Schrift a) dadurch, daß sie sagt, Gott selbst habe diese Triebe den Thieren und Menschen eingepflanzt. Denn zu Beiden sagt Gott Gen. 1: „Wachset und mehret euch." Nachher V. 31. heißt es: Viditque Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona. Also gehören diese Triebe zum Wesen der belebten Materie und sind, an und für sich betrachtet, keineswegs sündhaft. Folglich hätte Gott auch den menschlichen Geist ihren Anfechtungen unterwerfen, d. h. den Menschen so erschaffen können, daß der Leib bis zur völligen Unterwerfung seiner Begierden unter den Geist in die Einheit der Subsistenz mit diesem nicht aufgenommen gewesen wäre. b) Dadurch, daß sie die Befriedigung jener Begierden in den von Gott angewiesenen Grenzen für erlaubt erklärt. Aus der h. Schrift lassen sich in diesem Sinne sehr viele Stellen anführen. Bekanntlich ist die Kirche gegen ältere Häretiker, welche in der Ehe und im Genusse gewisser Speisen, namentlich des Fleisches und Weines, etwas Sündhaftes sahen, mit aller Entschiedenheit aufgetreten. c) Dadurch, daß sie uns darstellt, wie auch die Heiligen von den heftigsten Regungen des sinnlichen Theiles bestürmt und, den niedern Seelenkräften nach, hingerissen werden. In welche schwere Klagen brach Job in seinen Leiden aus, und doch sagt die h. Schrift von ihm, er habe in Allem dem nicht gesündigt und nichts Thörichtes wider Gott geredet. Auch wird Job in der h. Schrift zu wiederholtenmalen ein heiliger Mann genannt: Ezechiel 14, 14; Tobias 2, 12; Jakob 5, 11. Demnach sind alle jene Klagen nur als Aeußerungen der sinnlichen Natur anzusehen, welche sich während der furchtbaren innern und äußern Leiden in Schmerzensrufen Luft machte. Zwar hatte der Mensch im Stande der Unschuld kein einziges Leiden zu ertragen. Aber dies folgt doch aus jenem Beispiele, womit die Aeußerung des h. Paulus über den Satansengel im Fleische noch

verbunden werden kann, daß mit der heiligmachenden Gnade, oder mit der Gerechtigkeit und Heiligkeit, mit der Freundschaft und Liebe Gottes, die Aufregung der sinnlichen Natur, ja die heftigsten Anfälle fleischlicher Begierden wohl bestehen können. Folglich konnte den ersten Menschen die Freiheit von denselben nur durch eine besondere Gnade gewährt sein. 4. An diesen Beweis aus der h. Schrift schließt sich der aus den Vätern und Schriftstellern der Kirche, welche von ihr als solche anerkannt werden, enge an. Daß ihnen zufolge dem Menschen im Urstande die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Begierden nicht natürlich, sondern aus Gnade gewährt war, glaube ich in meinem Werkchen über den Urstand hinlänglich gezeigt zu haben. Denn durch zahlreiche Stellen aus denselben kann nachgewiesen werden, daß ihrer Ansicht zufolge jene Triebe im Wesen des menschlichen Körpers selbst begründet liegen. Man vergl. **Clem. Alexand. lib. IV. Strom. cap. 3, s. Basil. de virginitate cap. 2** zu vergleichen mit **cap.** 3 und 4, welche Stellen ich in jener Schrift vollständig angeführt habe. Insbesondere ist der h. Johannes Chrysostomus zu beachten, welcher in der 19. Homilie (aus den 22, die er im Jahre 387 bei Gelegenheit des Aufstandes in Antiochia hielt), **cap. 4.** kurz und treffend sagt: ἐκείνης (**scilicet** ἐπιθυμίας) ἡ ῥίζα ἀπὸ τῆς φύσεως ἔχει τὴν ἀρχήν. Τὸ μὲν γὰρ ἐπιθυμιεῖν φυσικόν· τὸ δὲ κακῶς ἐπιθυμιεῖν προαιρέσεως λοιπόν. Gleichsam als wolle der h. Chrysostomus die Ansicht, welche wir hier zu begründen suchen, in ihren schärfsten Zügen ausdrücken, sagt er: „Die Wurzel der Begierlichkeit nimmt ihren Ursprung von der Natur. Denn das Begehren ist natürlich, aber Böses Begehren der freien Wahl anheimgestellt." Diesen Gedanken entwickelt er weitläufig in seiner 16. Hom. über die Gen., auf Veranlassung der Worte: **Erat autem uterque nudus.** Der h. Augustin behandelt diesen Gedanken an sehr vielen Stellen seiner Schriften; z. B. **contra Julianum IV, cap. 16, Nro. 82** am Ende (**tom. X,** S. 781): **Quid est gustato cibo prohibito nuditas indicata, nisi peccato nudatum, quod gratia contegebat? Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. Qui ergo vestitus gratia non habebat in nudo corpore, quod puderet, spoliatus gratia sensit, quod operire deberet.** In dieser Stelle lehrt der h. Augustin offenbar, daß der Kampf der Begierden, welche im Körper selbst lagen, durch eine göttliche Gnade niedergehalten ward, und daß darum nach dem Verluste jener Gnade dieser Streit sich sofort erhob. Augustin hätte seine Meinung nicht klarer aussprechen können. Ebendasselbe hat er schon vom Ende der 57. Nummer desselben Buches an wiederholt ausgesprochen. Man vergleiche ferner noch **de Genesi ad Litt. XI, 31**, Nro. 41; 32, Nro. 42. Nach den Vätern haben auch die Scholastiker gearbeitet und was uns Jene nur in den Grundzügen geboten haben, entwickeln darum diese allseitig. Wir werden die Aussprüche der wichtigsten von ihnen anführen, wenn von dem Begriffe der **iustitia originalis** die Rede sein wird. 5. Durch Aussprüche der kirchlichen Lehrauctorität können wir hinlänglich darthun, daß die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur durch eine Gnade in dem Menschen bewirkt, folglich ihm nicht natürlich ist. Der römische Katechismus nämlich läßt in der schon angeführten Stelle **I, cap. 2, quaest. 19** nach den Worten: **Postremo ex limo terrae hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset et impassibilis,** — wodurch die Leidenslosigkeit

und Unsterblichkeit des Körpers bewiesen ward, wie wir gesehen, — unmittelbar folgen: **Quod autem ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit. Omnes praeterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis imperio nunquam non parerent.** Dann erst läßt der Katechismus die heiligmachende Gnade folgen: **Tum originalis iustitiae admirabile donum addidit.** Wenn nun aber der römische Katechismus schon die Unsterblichkeit und Leidenslosigkeit des Körpers als den Menschen aus Gnade gewährt bezeichnet, dann hat er sicher auch die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur als Gnade angesehen. Zugleich aber hat er diese Gnade von der heiligmachenden Gnade unterschieden. Denn unter der **originalis iustitia** muß die heiligmachende Gnade verstanden werden; was sich nicht nur aus dem Zusatze **admirabile donum** ergibt, sondern auch daraus, daß die heiligmachende Gnade der hauptsächlichste Bestandtheil der ursprünglichen Gerechtigkeit war; worüber später. Die **originalis iustitia** ist demnach dasselbe, was das **Conc. Trid. Sess. V, can. 1. sanctitas et iustitia** nennt. Ferner sind die hiehergehörigen Thesen des Bajus zu beachten, welche von Pius V., Gregor XIII. und Urban VIII. verdammt sind: **50. Prava desideria, quibus ratio non consentit et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces. 51: Concupiscentia sive lex membrorum et prava eius desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia. 74: Concupiscentia in renatis, relapsis in peccatum mortale, in quibus iam dominatur, peccatum est, sicut alii habitus pravi. 75: Motus pravi concupiscentiae sunt pro statu hominis vitiati prohibiti praecepto: Non concuspisces. Unde homo eos sentiens et non consentiens transgreditur praeceptum: Non concupisces, quamvis transgressio in peccatum reputetur. 76: Quamdiu aliquid concupiscentiae carnalis in diligente est, non facit praeceptum: Dilige Dominum tuum ex toto corde tuo.** Endlich die 55., welche im Allgemeinen sagt: **Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur;** (welchen Satz wir vorher in einer Anmerkung näher erörtert haben). Aus der Verwerfung dieser Sätze folgt, daß der Kampf der sinnlichen Begierden gegen den Geist nicht an und für sich sündhaft ist und daß Gott daher den Menschen mit diesem Widerstreite wohl hätte erschaffen können und daß demnach die Freiheit von demselben durch Gnade bewirkt sein muß. Die Art und Weise, wie sich die Anhänger des Bajus und einzelne Theologen in unsrer Zeit der Verwerfung jener Sätze zu entziehen suchen, ist ihrer ganzen Nichtigkeit nach bekannt genug. Sie beruht auf einer gezwungenen Erklärung und Wortklauberei. Genug alle Sätze sind in dem von dem Urheber beabsichtigten Sinne, d. h. im eigentlichen Sinne verdammt, (und auf den eigentlichen Sinn kommt es immer und überall nur an), — wenngleich sie sonst noch in einem gewissen Sinne vertheidigt werden könnten (**quamvis aliquo pacto teneri possent**); — denn aus welchem Unsinne könnte man nicht noch etwas Wahres herauslocken? — Mithin ist es eine in der ganzen katholischen Kirche herrschende Meinung, und nicht bloß „Bellarminische Ansicht", daß dem Menschen im Stande der Unschuld die Freiheit von allen Anfechtungen der sinnlichen Natur durch die göttliche Gnade gegeben war, so daß diese Harmonie zwischen Geist und Körper aus den natürlichen Kräften des Menschen nicht hervorging und auch nicht hervorgehen konnte, sondern ihm übernatürlich

war. Jedoch ist diese Gnade nicht der heiligmachenden Gnade gleich anzusetzen, sondern von dieser zu unterscheiden.

5. Außerdem aber konnte der Mensch im Stande der Unschuld auf eine leichtere und höhere Weise Gott erkennen als wir; und besaß auch eine tiefere Kenntniß der Natur. Ersteres ergibt sich als Folgerung aus der durchaus gesunden und unverderbten Natur des Menschen im Urstande. Jedoch darf dieses nicht so verstanden werden, als habe der Mensch durch die Kräfte seiner Vernunft das Dasein Gottes als des Schöpfers der Welt erkannt; denn die erste Thatsache in der ganzen Geschichte des gesammten menschlichen Geschlechts ist die Offenbarung Gottes an den Menschen im Urstande. Auch darf nicht angenommen werden, der Mensch habe im Paradiese die Wesenheit Gottes geschaut; wenigstens nicht so, daß er die Anschauung der göttlichen Wesenheit als bleibendes Gut besaß; wenn er auch, wie das Einige, z. B. der h. Augustinus und der h. Bernard wollen, Gott seiner Wesenheit nach während jenes Schlafes, der von diesen Kirchenvätern als ekstatischer Zustand gefaßt wird, angeschaut haben mag. Jene Theologen nämlich lassen Adam die Worte, welche er unmittelbar nach dem Schlafe, beim Anblicke seines Weibes ausspricht, mit Beziehung auf die geistige Ehe zwischen Christus und der Kirche sagen und aus unmittelbarer Offenbarung Gottes geschöpft haben. Indeß für das gewöhnliche Leben schaute der erste Mensch im Stande der Unschuld die Wesenheit Gottes ebensowenig, als die Engel vor ihrer Entscheidung, obschon sie im coelum empyreum, dem Aufenthalte aller Auserwählten, erschaffen waren. Denn durch die Anschauung Gottes besitzt der erschaffene Geist das einzige und unendliche Gut, zugleich mit der unumstößlichen Gewißheit für die ganze Ewigkeit, daß er dasselbe nie wieder verlieren wird. Deßhalb ist er durch die Anschauung Gottes unendlich glückselig und kann nie wieder von Gott abfallen wollen, indem sein ganzes Fassungsvermögen mit Gott erfüllt ist. Dagegen die ersten Menschen sündigten. Folglich können sie vor dem Falle nicht durch die visio beatifica mit Gott vereinigt gewesen sein. Aber Gott kann auch aus seinen Werken erkannt werden, — nachdem er sich nämlich vorher den Menschen geoffenbart hat, denn aus sich selbst vermochte der Mensch ursprünglich nicht zu Gott sich zu erheben, sondern mußte von Gott zu Gott erhoben werden, sowie ursprünglich schlechthin alle Bildung, geistige Bildung, Sprache, kurzweg alle Bildung nur von Gott gekommen ist, so gut, wie alle Anfänge und Anhalte und Wendepunkte dieser Bildung, — und daß die ersten Menschen aus diesen auf vollkommnere Weise als wir Gott zu erkennen im Stande gewesen sind, ist, wie gesagt, wegen ihrer durchaus gesunden und unverderbten Natur anzunehmen. Freilich muß auch als von ihnen geltend das Wort des Apostels genommen werden: Videmus nunc per speculum et in aenigmate. Daß ferner der erste Mensch auch das Wesen der Thiere und Pflanzen, welche Geschöpfe seiner Herrschaft von Gott übergeben waren, vollkommener als wir erkannt und demnach tiefere Kenntnisse der Natur besessen habe, ergibt sich aus Gen. 2, 19. 20; die Thiere werden zu Adam geführt; dieser legt ihnen Namen bei; die von Adam gegebenen Namen sollen bleiben. Denn soll eine Benennung ihrem Zwecke entsprechen, so kann sie nur durch die Erkenntniß des Wesens eines Gegenstandes geschehen; — woran wir freilich oft gar nicht mehr denken und was auch in vielen Worten jeder Sprache längst nicht mehr hervortritt, wenngleich in der Ursprache, d. h. in der durch Gott dem Menschen gegebenen und im Menschen erweckten Sprache, ohne Zweifel das Wort nur der entsprechende Ausdruck des

Gedankens oder der Sache und gleichsam der Leib des Gedankens war, indem alles Sinnlichwahrnehmbare seinem eigentlichen Wesen nach nur Ausdruck des Geistigen ist. Folglich mußte Adam das Wesen der Thiere erkennen und gleichsam durchschauen. Von dieser höhern Erkenntniß des Menschen über die Natur handelt Eccli. 17, 3. 4: **Numerum dierum et tempus dedit illi: et dedit illi potestatem eorum, quae sunt super terram. Posuit timorem illius super omnem carnem et dominatus est bestiarum et volatilium.** Unter den Vätern spricht über diese höhere Erkenntniß der h. Irenäus: **Quemadmodum et multos audivimus fratres in Ecclesia prophetica habentes charismata et per spiritum universis linguis loquentes et absconsa hominum in manifestum producentes ad utilitatem et mysteria Dei enarrantes:** — so habe auch der Mensch im Urstande eine höhere Erkenntniß gehabt. Der h. Johannes Chrysostomus setzt in der sechsten Rede über die Gen. Cap. 1. und 2. diesen Gegenstand treffend auseinander; der h. Augustin **de Genesi ad Litt. IX, 19, 36**; der h. Athanasius **oratio contra Gentes cap. 2** und der h. Cyrillus von Alexandrien **lib. I in Johannem cap. 9**; welche Stellen ich in meiner Schrift über den Urstand angegeben habe. Diese Kenntniß des ersten Menschen ist von der durch die heiligmachende Gnade gegebenen noch wohl zu unterscheiden; worüber nachher noch. Insofern der Mensch diese tiefere Erkenntniß der Natur durch die Benamung der Thiere einmal in Anwendung gebracht hatte, war sie eine von ihm erworbene und ausgeübte geistige Eigenschaft, die daher auch durch den Sündenfall nicht verloren zu werden brauchte. Es ist wohl die Vermuthung aufgestellt worden, daß sich unter den Nachkommen der ersten Menschen, welche die heil. Schrift als Kinder Gottes bezeichnet, tiefere Erkenntnisse über die Natur fortgepflanzt haben, daß diese in Folge der Verehelichung der Kinder Gottes mit den Kindern der Menschen in profane Hände gekommen, nämlich von den aus jenen Ehen Erzeugten zur Befriedigung ihrer Leidenschaften in großartiger Weise mißbraucht seien, und daß diese deßhalb Gen. 6, 4 als Riesen (die riesigen Leiber in Folge des übermäßigen Genusses, nach Erlöschung alles geistigen Gehaltes in der Menschheit), als Gewaltige, Machthaber, Berühmte bezeichnet würden. *) Vielleicht sind die tiefern Kenntnisse

*) Diese Hypothese kann auffallend scheinen; man erlaube mir daher noch dieses hinzuzufügen. Daß die Entdeckung der verborgenen Kräfte der Natur und überhaupt die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften auf die Entwicklung des menschlichen Geschlechts einen unermeßlichen Einfluß gehabt hat, lehrt die Geschichte. Nur einige Züge dafür. Erst die Entdeckung der Magnetnadel machte die Beschiffung des Oceans möglich; dadurch die Entdeckung des Seeweges nach Ostindien; dadurch die Entdeckung Amerikas; dadurch Umschwung des Welthandels; dadurch ein gewaltiges Bestreben nach dem Besitze des Meeres und der Mündungen großer Flüsse in dasselbe; dadurch endlich Umschwung aller Lebensformen und Lebensverhältnisse beim Einzelnen und bei ganzen Völkern in der neuern und neuesten Zeit. Ebenso hat auch die Entdeckung des Pulvers und Geschützes, insbesondere die Entdeckung der Kraft der Dämpfe auf die Entwicklung des menschlichen Geschlechts einen unermeßlichen Einfluß geübt. Und daß die Umsturzpartei in Frankreich während des achtzehnten Jahrhunderts sich nur mit den Naturwissenschaften beschäftigte, ist insofern gewiß auch ein Hauptgrund der Revolution, als in jenem Studium auch ein völliger Bruch mit der Vergangenheit lag. Man wolle die Behauptung nicht auffallend finden: die Thatsache wenigstens ist sicher. Grade die ausgezeichnetsten Schriftsteller Frankreichs seit der Mitte des 18. Jahr-

der Natur, welche die ersten Menschen gehabt haben, nachher wieder verloren gegangen. Daß jedoch das Alterthum auf einer hohen Stufe technischer Entwicklung gestanden und viele Kenntnisse von der Natur gehabt hat, ist nicht zu verkennen. *) Diese tiefere Erkenntniß der Natur ist ebenfalls als durch Gnade den ersten Menschen geschenkt zu betrachten. Denn hätte Gott sie zu einem bloß natürlichen Endzwecke erschaffen wollen: so würde ihnen ja die Kenntniß desselben und der einfachsten natürlichen Wahrheiten genügt haben. Es hätten ihnen dann nur die ersten Principien aller natürlichen Wahrheiten und nicht einmal alle entfernteren Folgerungen aus denselben mitgetheilt zu werden brauchen. Und obgleich Gott sie zu dem übernatürlichen Endzwecke wirklich erschaffen hat: so fordert dieser doch die Erkenntniß der Natur keineswegs. Diese tiefere Erkenntniß des Menschen über die Natur aber haben wir deßhalb hier, nach der Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur, behandeln wollen, weil auch sie, wenngleich durch Gnade gewährt, dennoch über die Grenzen oder Kräfte der Natur nicht hinausging; (denn dies ist der heiligmachenden Gnade allein eigenthümlich, worüber nachher); und weil das Verbleiben des Geistes in Unwissenheit über die tiefern Kräfte der Natur sich nicht mehr geziemte, wofern Gott dem Menschen im Stande der Unschuld die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur gab, und so der niedere Theil des Menschen in die Einheit des Geistes aufgenommen und seine eigene Natur, vermöge welcher er das Sinnlichangenehme sucht, gleichsam abgelegt hatte. Mit der **ordinatio voluntatis**, als etwas Geistigem, haben wir diese tiefere Erkenntniß über die Natur, welche der Mensch besaß, als etwas Geistiges zusammengestellt. Gewöhnlich wird diese tiefere Erkenntniß, welche der Mensch im Stande der Unschuld über die Natur hatte, und die leichtere und vollkommnere Art, auf welche er Gott aus dessen Werken erkannte, in den Darstellungen des Urstandes gar nicht berücksichtigt.

---

hunderts haben sich fast Alle mit Vorliebe den exacten Wissenschaften zugewendet. Schloßer in seiner Geschichte des 18. Jahrhunderts hat die Wichtigkeit dieser Erscheinung mehrmals hervorgehoben; z. B. in Beziehung auf Voltaire Bd. 2, S. 445 und 446: „Wissenschaftlich betrachtet würden die Arbeiten Voltaires und seiner Freundinn, der Marquise du Châtelet, als sie in Cirey zusammen Mathematik und Physik trieben, höchst unbedeutend sein, da beide bloße Dilettanten waren; allein durch die Bedeutung, welche der Rang der Marquise, der Witz und das Talent dem Dichter gab, trugen sie viel dazu bei, den rechenden und messenden Wissenschaften eine ganz andere Bedeutung zu geben, als sie bis dahin gehabt hatten. Die alten Schulwissenschaften und die Contemplation sollten sinken, die Beobachtung der Natur und die äußere Bewegung des Lebens steigen. Voltaire gab nur den Ton an. Seine Freunde, ein d'Alembert und Andere vollendeten sein Werk u. s. w." Ferner derselbe: „Die Scholastik, die Theologie, die philologischen und antiquarischen Wissenschaften mußten nach und nach den Erfahrungswissenschaften und der mathematischen Demonstration den Vorrang in der Welt und in den Schulen einräumen." — Welchen Einfluß die Naturwissenschaften in unsrer Zeit ausüben, namentlich wie sie im Interesse des Pantheismus vom Unglauben ausgebeutet werden, ist bekannt.

*) Andere sind freilich ganz entgegengesetzter Ansicht und betrachten die Naturkenntnisse der Alten im Vergleiche mit denen, welche wir haben, als Null. Sollte man aber wohl Recht haben, wenn man den Babyloniern alle tieferen astronomischen Kenntnisse darum absprechen will, weil sie unsrer Mathematik entbehrten? — Vergl. den Aufsatz Lassaulx's: Die Geologie der Griechen und Römer.

6. Die dem Menschen im Urstande verliehenen Gaben der Leidenslosigkeit, der Unsterblichkeit des Leibes und der Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur werden gewöhnlich als **natura integra**: die Natur in ihrem reinen und unversehrten Zustande zusammengefaßt. Der h. Augustin beschreibt alle bisher behandelten Gaben, welche dem Menschen im Urstande verliehen waren, de pecc. mer. et rem. I, 16, Nro. 21 (tom. X, S. 120) so: **Quando peccavit Adam non obediens Deo, tunc eius corpus, quamvis esset animale ac mortale, gratiam perdidit, qua eius animae omni ex parte obediebat: tunc ille exstitit bestialis motus pudendus hominibus, quem in sua erubuit nuditate. Tunc enim morbo quodam ex repentina et pestifera corruptione concepto factum in illis est, ut illa, in qua creati sunt, stabilitate aetatis amissa, per mutabilitates aetatum irent in mortem. Quamvis ergo multos annos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt.** Hier erwähnt der h. Augustin alle übernatürlichen Güter des ersten Menschen mit Ausnahme der heiligmachenden Gnade. Alle diese Güter gehörten nicht zur Natur des Menschen, sondern waren ihm aus Gnade gegeben. Dennoch gingen diese durch die Gnade dem Menschen verschafften Güter über die natürliche Ordnung noch nicht hinaus, sondern es wurde durch dieselben nur bewirkt, daß der unsterbliche, aber durch den körperlichen Organismus bedingte Geist sich dieses seines Dieners und Gefährten ohne Hinderniß zu seinen Zwecken bedienen konnte, daß die Seele durch das Widerstreben der sinnlichen Gelüste, durch Krankheit, Altersschwäche und Tod nicht gehemmt ward, indem alle diese Mängel und Leiden vom Menschen entfernt waren, und daß er so zu sagen in seinem eigenen Hause Herr war. Alle natürlichen Kräfte des Menschen bestanden auf die vollkommenste Weise in einem harmonischen Verhältnisse, welches durch jene Gaben bewirkt war. Und weil wir durch die Erbschuld nicht nur alle übernatürlichen Kräfte verloren haben, sondern auch in den natürlichen verwundet sind: deßhalb werden diese Gaben des Menschen im Urstande, nämlich die Leidenslosigkeit, die Unsterblichkeit des Körpers und die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur als **natura integra**, d. h. als die unverderbte, gesunde Natur zusammengefaßt. Die Gnade, durch welche dem Menschen im Urstande diese Güter gewährt wurden, war nicht die heiligmachende Gnade; denn durch diese wird der Mensch über sich selbst, d. h. über seine ganze eigene Kraft erhoben. Jedoch war der Besitz jener Gnaden durch die heiligmachende Gnade bedingt, so daß mit dieser zugleich auch jene verloren wurden. Deßhalb hat die Gnade, welche uns in Christo, von dessen Verdiensten alle Gnaden des ersten Menschen unabhängig waren, geboten ist, ein doppeltes Geschäft für den Erbsünder. Sie muß ihn erstens in den natürlichen Kräften heilen. Denn auch in uns soll und muß jenes Verhältniß zwischen Geist und Körper wieder hergestellt werden, wornach dieser von jenem beherrscht wird. Aber das geschieht nicht zugleich mit der Freude und Wonne des niedern Theiles, wie beim Menschen im Stande der Unschuld, sondern nur durch gewaltsame Niederhaltung desselben, d. h. durch Selbstverläugnung. Daher schreibt sich deren unumgängliche Nothwendigkeit, so daß der Mensch im Guten um so mehr voranschreitet, je mehr Leiden von ihm übernommen werden; und daher ist der Satz: „Ueberwinde dich selbst“ Inhalt des ganzen Christenthums. Die Gnade Christi muß den Erbsünder zweitens durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe mit Gott vereinigen und ihn da-

durch vor Gott gerecht machen. Beides aber, die Heiligkeit des Herzens und die Beherrschung der sinnlichen Natur schreitet gleichmäßig voran, so wie auch im Menschen vor dem Sündenfalle alle Gnaden durch die heiligmachende Gnade bedingt waren. Sämmtliche katholische Theologen sind darüber einverstanden, daß Gott dem ersten Menschen jene Güter (die natura integra) unmittelbar in der Erschaffung gegeben habe; — oder (wenn man so sagen will) sie ihm anerschaffen habe, was man aber nicht dahin mißverstehen darf, als hätten diese Güter zum Wesen des Menschen gehört und seien ihm natürlich gewesen; — oder daß der Mensch im Stande der unversehrten Natur von Gott erschaffen sei. (Primus homo in statu naturae integrae conditus est. Status wird als theologischer Begriff gewöhnlich so erklärt: Status est modus quidam creaturarum rationalium a Deo vel positus vel permissus se habendi respectu finis ultimi.) Diese Gaben oder die natura integra mit einem Worte ertheilte Gott dem Menschen gleich vom Anfange seines Daseins an deßhalb, damit er der Freundschaft Gottes, welche ihm durch die heiligmachende Gnade geschenkt ward, mit um so größerer Freiheit und geistiger Intensität genießen möchte.

7. Wenn man sich aber die menschliche Natur mit diesen Gaben nicht ausgeschmückt und durch die heiligmachende Gnade über sich selbst nicht erhoben denkt: so hat man den Stand der bloßen Natur (status naturae purae oder pura naturalia). Weder ist derselbe jemals ein wirklicher gewesen, weil die ersten Menschen alle Gaben, welche wir als natura integra bezeichneten, nach Ansicht aller katholischen Theologen vom Anfange ihres Daseins an gehabt haben; noch auch wird derselbe jemals ein wirklicher sein; und ist insofern als bloßes Gedankending zu betrachten. Aber die Möglichkeit des status naturae purae ist deßhalb mit aller Entschiedenheit festzuhalten, damit die Leidenslosigkeit, die Unsterblichkeit des Leibes, die völlige Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft als durch Gnade bewirkt und insofern als übernatürlich, nicht aber als schon aus natürlichen Kräften geflossen, und vorzüglich damit die heiligmachende Gnade, über deren Ertheilung an den Menschen im Urstande sogleich die Rede sein wird, als ihrem Wesen nach übernatürlich aufgefaßt werden. Darum ist die Möglichkeit des status naturae purae von hoher Bedeutung. Die Lehre, daß der status naturae purae ein möglicher ist, ergibt sich als einfache Folgerung aus diesen drei Wahrheiten: 1. Der erste Mensch besaß die Unsterblichkeit und Leidenslosigkeit des Körpers; und diese waren eine Gnade für ihn. 2. Der erste Mensch besaß die völlige Freiheit von der Concupiscenz; und diese Freiheit war eine Gnade für ihn. 3. Der erste Mensch besaß die heiligmachende Gnade; und diese war ein übernatürliches Gut für ihn. Konnte Gott den Menschen ohne alle diese Gnaden, also auch zu einem bloß natürlichen Endzwecke, also auch unter einer ganz andern göttlichen Vorsehung, (indem diese nur die Führung des Menschen durch Gott zu seinem Endzwecke ist), erschaffen? Allerdings. Denn Gott schuldet dem Menschen nichts, der Mensch aber schuldet Gott in allweg Gehorsam. Also ist der status naturae purae möglich. Wenngleich nun derselbe niemals ein wirklicher gewesen ist, und auch niemals ein wirklicher sein wird: so tritt doch durch die Bildung dieses Begriffes: Status naturae purae das Uebernatürliche der Gnade und der Unterschied zwischen Natur und Gnade besser hervor. Darum wird durch die Bildung dieses Begriffes die Lehre vom Urstande nicht nur, sondern auch die Lehre von der Gnade vervollständigt; und so ist

die Möglichkeit des status naturae purae als eine richtige conclusio theologica mit aller Entschiedenheit festzuhalten. Demnach hat auch Jansenius in seinem Augustinus nicht ohne Grund sich eine besondere Mühe gegeben, um zu beweisen, daß der status naturae purae unmöglich sei, und habe ich seine Gründe in meinem Werkchen vom Urstande zusammengestellt und widerlegt. Denn hätte er dieses bewiesen, dann hätte er die Grundansicht seines theologischen Systems und zugleich des Protestantismus, welchen Jansenius nur unter einer andern Form zu erneuern suchte *), indem beiden zufolge die heiligmachende Gnade zum Wesen des Menschen gehören soll, wissenschaftlich gerechtfertigt. Die Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Kräften ist dem Bischofe von Ypern ebensowenig als Luthern und Calvin jemals zur Klarheit gekommen; die beiden Fragen: Wie hat Gott den Menschen wirklich erschaffen? Wie hätte Gott den Menschen erschaffen können? hat er nie auseinander gehalten und ist ihm der ungeheure Unterschied beider nicht einmal zu einer dunklen, geschweige zu einer deutlichen Vorstellung gekommen; und überall im ganzen Werke weiß er sich nur durch gewaltsame Interpretation des h. Augustinus zu helfen, ähnlich wie die Irrlehrer aller Zeiten ihre Meinungen durch die h. Schrift auf das klarste bezeugt fanden. Wer die Möglichkeit des status naturae purae nicht einsieht und zugibt, der hat den Schlüssel für die richtige Fassung der katholischen Lehre vom Urstande und von der Gnade noch nicht gefunden. Es muß nur von vornherein dieser theologische Grundsatz festgehalten werden: Kein vernünftiges Geschöpf kann durch irgend eine That, sei diese eine gute oder eine böse, etwas ihm Wesentliches vernichten. Die Wahrheit dieses Grundsatzes ist aus dem Gesammtinhalte des katholischen Glaubens einleuchtend. Denn von Gott allein, als dem Schöpfer, hängt die Bestimmung dessen ab, was das Wesen eines Geschöpfes ausmachen soll. Daraus folgt aber, daß durch die Sünde der ersten Menschen und durch die Erbsünde die menschliche Natur ihrem wesentlichen Bestehen nach nicht verändert ist. Die Theorien der Reformatoren, durch die Erbsünde sei das liberum arbitrium vernichtet, gleichsam ein Stück aus dem Geiste herausgefallen, sind demnach purer Unsinn. Folglich muß die menschliche Natur in dem ersten Menschen und in uns Allen ihren wesentlichen Kräften nach ebendieselbe sein; wenngleich sie in uns allerdings verwundet ist. Daraus aber folgt: 1. Die Unsterblichkeit des Leibes und darum auch die mit ihr in engster Verbindung stehende Leidenslosigkeit können zur Natur des Menschen nicht gehört haben, sondern müssen ihm übernatürlich oder eine Gnade gewesen sein. Denn vor dem Falle waren Adam und Eva auch dem Leibe nach unsterblich; nach dem Falle wurden sie dem Leibe nach sterblich, wie wir Alle sind. 2. Die Freiheit von der Concupiscenz muß in den ersten Menschen etwas Uebernatürliches oder eine Gnade gewesen sein. Denn Adam und Eva waren vor dem Falle von den Anfechtungen der sinnlichen Natur frei. Aber nach dem Falle waren sie und sind wir Alle nicht frei davon. So mag die Leidenslosigkeit, die Unsterblichkeit des Leibes und die Freiheit von den Anfechtungen der sinn-

*) Dieses wird nicht nur durch den Augustinus des Jansenius selbst bewiesen, indem Jansenius verschiedene Male dem Calvin das Compliment macht, den h. Augustinus richtig verstanden zu haben, sondern die Protestanten selbst gestehen es ein. Leo z. B. in seiner Universalgeschichte nimmt es dem römischen Stuhle sehr übel, „daß er auch diese zweite Reformation, die doch die Hierarchie beibehalten, verworfen habe."

lichen Natur von jeder beliebigen Seite in den ersten Menschen betrachtet werden: immer stellen sich dieselben als Gaben heraus, welche zum Wesen des Menschen nicht gehören; welche also insofern übernatürlich waren, aber insofern natürlich, als sie den Menschen über die Grenzen oder Kräfte seiner Natur noch nicht erhoben. Diese Auffassung fließt als folgerichtige **conclusio theologica** aus der gesammten katholischen Glaubenslehre und ist deßhalb von der größten Wichtigkeit. Sie gründet sich auf kirchliche Bestimmungen und muß deßhalb einem jeden gehorsamen Sohne der Kirche ehrwürdig sein. Sie ist endlich deßhalb von der größten Wichtigkeit, weil sie allein eine richtige Auffassung von dem Wesen der heiligmachenden Gnade gewährt. Diese ganze Lehre über den Stand der bloßen Natur ist von der Kirche durch die Verwerfung der 55. Propos. des Bajus ausgesprochen: **Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur,** welche den Sinn hat: Gott hätte den Menschen nicht ohne den übernatürlichen Endzweck erschaffen können, welchen er uns wirklich gegeben hat und nicht mit diesen innern und äußern Leiden, denen wir jetzt unterworfen sind; wie wir schon vorher erklärten. Aber tragen wir durch die Lehre, daß der Kampf zwischen Körper und Geist sich von selbst entwickelt haben würde, wofern Gott durch seine Gnade ihn nicht von vornherein abgeschnitten hätte, nicht etwa das Böse in die Schöpfung selbst hinein, da doch die Concupiscenz ein Böses ist? Dies ist der hauptsächlichste Einwurf gegen die Möglichkeit des **status naturae purae.** Unter andern hat Hilgers in seiner Symbolischen Theologie S. 71, Note 65. diese Einwendung erhoben; wo er aber jene Darstellung über den Urstand irrthümlich eine Bellarminische nennt, indem nicht bloß Bellarmin, sondern alle Theologen des Mittelalters sie aus den Vätern und der h. Schrift gebildet haben. Gegen jene Einwendung ist aber dieses Zweifache zu erwidern: 1. Allerdings wäre **in statu naturae purae** der Kampf zwischen Seele und Körper, Vernunft und Sinnlichkeit nothwendig von selbst entstanden. Denn diese beiden sind wesentlich verschieden in sich und doch zu einem einzigen Ganzen im Menschen verbunden. Aber wenn wir auch sagen: Gott hätte diesen Kampf vom Anfange des menschlichen Daseins an zulassen können: so heißt das noch nicht das Böse in die Schöpfung selbst hineintragen. Denn a) der Widerstreit an sich ist noch nicht böse, sondern nur das freiwillige Eingehen auf die angesonnene Uebertretung. Ueberhaupt kommt alle Sünde nur auf ein freiwilliges Uebertreten göttlicher Gebote hinaus, mochte Gott dem Menschen einen natürlichen Endzweck oder einen übernatürlichen setzen. b) Die Prüfung selbst kann Gott dem Geschöpfe, welches des Freiheitsgebrauches fähig ist, durchaus nicht erlassen. Denn nach dem Willen Gottes soll die vernünftige Creatur sich selbst entscheiden, wofern sie des Vernunftgebrauches fähig ist. 2. Die Concupiscenz, wie sie im jetzigen Zustande der gefallenen Menschheit hervortritt, darf man nicht mit der gleichsetzen, wie sie **in statu naturae purae** gewesen sein würde. Im Stande der bloßen Natur nämlich hätte der Mensch nur einen natürlichen Endzweck gehabt. Dieser Mangel (**defectus, carentia**) kommt keineswegs der Wunde gleich, welche uns durch den Verlust jenes Mittels, durch welches wir zu unserm übernatürlichen Endzwecke geführt werden sollten, nämlich der ursprünglichen Gerechtigkeit, deren Mittelpunkt die heiligmachende Gnade war, geschlagen ist, und welche wir fort und fort empfinden, weil der Mensch von Natur aus die Fähigkeit hat, daß er durch die übernatürliche Liebe mit seinem Schöpfer vereinigt werden kann; — welche Fä-

higkeit er im Stande der bloßen Natur nicht gehabt haben würde. Wenn demnach die Concupiscenz im Stande der bloßen Natur als Kampf des Körpers gegen den vernünftigen Willen durch Ermüdung, Schlaf und Leiden hervorgetreten wäre: so haben wir gegenwärtig nicht bloß als solche die Concupiscenz, sondern in noch viel stärkerem Grade; wie dieses sowohl durch die kurz angedeuteten Glaubenslehren, als durch die riesenhaften Leidenschaften bezeugt wird, welche wir in den Menschen hervortreten sehen. Ueberhaupt ist die Concupiscenz die Erregbarkeit des freien Willens für die gottentfremdete Richtung; und muß, wer die Kraft seines freien Willens, d. h. sein eigenes Ich, nicht von Gott verzehren lassen will, sie vom Teufel vermittelst der Concupiscenz verzehren lassen. Diese Erklärung der Concupiscenz folgt aus dem Conc. Trid. Sess. V, can. 5; denn dort wird die Concupiscenz als ein Zunder bezeichnet, an welchem sich nämlich unsere Leidenschaften entzünden. Nur wenn wir jene Erklärung der Concupiscenz zu Grunde legen, erhalten wir das Verständniß, warum das Concil sagen kann: Auch in den Getauften, d. h. Gerechtfertigten bleibe die Concupiscenz, nämlich, weil die Gnade Gottes vor dem Tode immer noch verlierbar ist und selbst die Heiligen in schwere Sünden fallen können. Die Erregung selbst kann von unserem verkehrten Willen, von bösen Menschen, vom Teufel ausgehen. Und weil der Mensch dieser Erregung folgend eigentlich sich nur ziehen läßt: so nennen wir diese Wirkungen der Concupiscenz Leidenschaften (passiones). Es hängt vom Menschen selbst ab, von welchem Geiste er sich erregen lassen will, ob vom h. Geiste Gottes oder vom bösen Geiste, der das menschliche Geschlecht durch den Sieg über seinen Stammvater in seine Gewalt gebracht hat. Aber wenn er seine Kraft von Gott nicht will aufzehren lassen, so wird sie der böse Geist verschlingen. Denn der Mensch ist ein relatives Wesen und daher muß er sich Einem nothwendig anschließen, entweder Gott oder dem Teufel. — Wir beschließen die Lehre über den status naturae purae mit den Worten des h. Augustin in dem Werke der Retract. (bei Lombard. III, dist. 15, §. 3.): Ignorantia et difficultas, etsi essent hominis primordia naturalia, nec sic esset culpandus Deus, sed laudandus. — Jetzt haben wir noch über den dritten Gegenstand der übernatürlichen Güter des Menschen im Urstande zu handeln, über die heiligmachende Gnade und die wirkliche Gnade.

8. Daß die ersten Menschen die heiligmachende Gnade, dieses zur Erreichung ihres übernatürlichen Endzweckes ihnen unentbehrliche Mittel, vor dem Sündenfalle von Gott empfangen haben, ist ein dogma declaratum der katholischen Kirche. Denn das Concil von Trient sagt Sess. 5, can. 1: Primus homo Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisit: und der römische Katechismus in der schon mehrfach angezogenen Stelle: Tum originalis iustitiae admirabilie donum addidit. Daß das Concil unter dieser sanctitas et iustitia nicht etwa nur eine natürliche Gerechtigkeit verstanden hat, sondern die heiligmachende Gnade, d. h. jene übernatürliche, vom h. Geiste, dem Lebendigmacher, der Seele eingegossene Kraft, durch welche der Mensch mit Gott vereinigt und zum ewigen Leben geführt wird, ergibt sich aus den nachfolgenden Bestimmungen, in welchen die Kirche lehrt, daß diese wegen der Sünde der ersten Menschen verlorne Gnade durch den Tod Christi wieder erworben sei und uns durch die heilige Taufe gespendet werde. Aus der h. Schrift kann der Beweis

für die Glaubenslehre, daß die ersten Menschen vor ihrer Sünde wahrhaft gerecht und heilig gewesen sind, auf directe sowohl als indirecte Art geführt werden. Für den directen Beweis kommen besonders die beiden fast gleichlautenden Stellen Ephes. 4, 23—25 und Coloss. 3, 9—13 in Betracht. Zunächst ergibt sich aus dem einfachen Sinne dieser Stellen, wie derselbe vorliegt, daß der Mensch im Stande der Unschuld diese Gnade gehabt hat. Paulus nämlich ermahnt die Christen, einen so unschuldigen und heiligen Lebenswandel zu führen, als wie jener der ersten Menschen vor dem Sündenfalle gewesen sei. Aber ebenderselbe Sinn dieser Stellen ergibt sich auch aus der nähern Betrachtung ihrer einzelnen Worte. Denn 1. Renovamini (im Grundtexte steht der Infinitiv ἀνανεοῦσθαι) und qui renovatur bezeichnen: In den frühern Stand der Unversehrtheit und Unverderbtheit wieder herstellen. 2. ἐπίγνωσις bedeutet die Versöhnung, Wiedervereinigung. Folglich liegt in εἰς ἐπίγνωσιν, in agnitionem, der Sinn: Damit wir von dem himmlischen Vater wieder zu Kindern angenommen werden. Diese Wiedervereinigung soll nach dem Bilde Gottes geschehen, sowie nämlich Gott den Menschen ursprünglich erschaffen hat. Daher wird 3. secundum imaginem eius, qui creavit illum hinzugefügt. Zufolge dieser beiden Stellen verstehen wir denn auch, was die h. Schrift mit dem Ausdrucke sagen wolle: „Gott machte oder schuf den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnisse"; nämlich dieses, daß Gott dem Menschen ursprünglich die heiligmachende Gnade gegeben habe. In der h. Schrift kommen diese Bezeichnungen in folgenden Stellen vor: Gen. 1, 26. 27; 5, 1; 9, 6; Weish. 2, 23; Eccli. 17, 1; Jakob 3, 9 und in den beiden Stellen Pauli, worüber die Rede. Die h. Väter haben einstimmig unter imago die natürlichen Kräfte des Menschen: Unsterblichkeit, Vernunft, freier Wille, dagegen unter similitudo die heiligmachende Gnade verstanden; wie in der katholischen Kirche überhaupt der Unterschied zwischen Natur und Gnade immer scharf festgehalten ist. Imago ist ihnen der Inbegriff der natürlichen Kräfte des Menschen oder seine Anlage für das göttliche Reich*): similitudo die Entfaltung dieser Anlage durch die heiligmachende Gnade. So ist die Auffassung der Väter, welcher wir uns ganz anschließen. Diese Unterscheidung zwischen der natürlichen Anlage und deren übernatürlicher Entfaltung ward zwar von den Reformatoren in dem Bestreben recht gemein verständlich zu sein und darum „alle Sophisterei und Spitzfindigkeiten müßiger Menschen abzuthun", verworfen. Aber sie ist in sich selbst begründet, mag sie aus der h. Schrift bewiesen werden können oder nicht. Denn sie ist ebenso nothwendig, als der Unterschied zwischen Natur und Gnade überhaupt ist. Ferner daß der Wille des Menschen vor dem Sündenfalle durch die Gnade mit Gott vereinigt war, lehrt die heiligen Schrift Eccle. 7, 30. Im Vorhergehenden klagt der Verfasser über die mannigfachen Leiden, in welche der Mensch sich selbst gestürzt habe. Die Lösung der Frage nach dem Ursprunge dieser Uebel könne er nicht finden; aber das stehe fest, daß Gott den Menschen ursprünglich gerecht erschaffen habe. Mit dem Worte rectus, δίκαιος, oder, nach dem hebräischen Grundtexte,

---

*) Hieran schließt sich dann der scholastische Begriff aptitudo in Beziehung auf das vernünftige Geschöpf. Durch das natürliche Ebenbild Gottes (Vernunft und Freiheit) hat der Mensch die Befähigung (aptitudo), daß er durch die heiligmachende Gnade auf übernatürliche Weise mit Gott vereinigt werden kann.

יָשָׁר wird in der heiligen Schrift durchweg das einzig wahre und richtige Verhältniß zwischen Gott und den vernünftigen Geschöpfen bezeichnet, nämlich die Unterwerfung des Willens unter den Willen Gottes. Dieses Verhältniß kann allein durch die Gnade zu Stande gebracht werden. In dieser Stelle aber kann nur die heiligmachende Gnade gemeint sein, weil hier von einer Gerechtmachung die Rede ist, welche vor aller eigenen Willensbestimmung statt gefunden habe; — durch diese eben habe der Mensch sich unglücklich gemacht, weil er sich durch dieselbe nicht zu Gott gewendet, sondern von ihm sich abgekehrt hätte; — und weil allein die heiligmachende Gnade den Willen mit Gott vereinigt. — Für den Beweis, daß der erste Mensch die heiligmachende Gnade vor seinem Sündenfalle gehabt hat, auf indirecte Art nur diese Hauptgedanken: Die Erlösung ist eine Wiederherstellung in jenen glückseligen Zustand, den wir durch Adams Sünde verloren haben, freilich mit Ertheilung viel vorzüglicherer Gnaden: Röm. 5, 12—19. Aber um der Verdienste Christi willen wird uns die heiligmachende Gnade ertheilt; folglich haben auch die ersten Menschen vor dem Sündenfalle dieselbe gehabt. Insofern die gratia sanctificans den ersten Menschen ursprünglich ertheilt ist, wird sie gewöhnlich gratia Creatoris genannt. Insofern sie uns um der Verdienste Christi willen wieder ertheilt ist, heißt sie gratia Redemptoris oder gratia Christi. Den ersten Menschen ward die heiligmachende Gnade, ebensowie den Engeln, unabhängig von den Verdiensten Christi und aus bloßem Wohlgefallen oder Güte von Gott ertheilt. Für den traditionellen Beweis des in Rede stehenden Dogmas will ich die Väter und kirchlichen Schriftsteller, welche sich über diesen Gegenstand verbreitet haben, nur namhaft machen und verweise im Uebrigen auf mein Werkchen über den Urstand. Daß die ersten Menschen die heiligmachende Gnade von Gott empfangen haben, ist von den kirchlichen Schriftstellern auf das vielfachste und unter den verschiedensten Wendungen erörtert worden. Sie kommen auf den Urstand deßhalb so häufig zu sprechen, weil er mit der Lehre von der Erbsünde und von der Erlösung, den beiden Angelpunkten des ganzen Christenthums, aufs innigste zusammenhängt. Die wichtigsten Stellen der Väter über die heiligmachende Gnade des ersten Menschen und den Urstand überhaupt sind folgende: I. Aus der römischen Kirche: 1. Der h. Justinus cum Tryphone nro. 123 am Ende. 2. Dessen Schüler Tatian in der Abhandlung adversus Graecos, die er noch als Katholik schrieb, in den ersten fünfzehn Capiteln. 3. Der h. Irenäus in seinem bekannten Werke adv. Haereses an mehreren Stellen. 4. Tertullian an mehreren Stellen. 5. Der h. Cyprian an mehreren Stellen. 6. Der h. Hilarius. 7. Der h. Philastrius in seinem haeresium catalogus cap. 85. 8. Der h. Ambrosius wiederholt. 9. Der h. Hieronymus in seiner Erklärung zu Ezechiel 28 und zu Ephes. 4, 30. 10. Der h. Augustinus an sehr vielen Stellen. 11. Der h. Petrus Chrysologus. 12. Der h. Leo der Große. 13. Der h. Gregor der Große. II. Aus der Antiochenischen Kirche: 1. Der h. Basilius in der Homilie: Quod Deus non est auctor malorum, nro. 5—7, in der Erklärung zu Ps. 48, 13 und in dem Werke de Spiritu sancto ad Amphilochium cap. 15, nro. 35 und 36. 2. Der h. Gregor von Nazianz in seiner 38. Rede. 3. Der h. Gregor von Nyssa. 4. Der h. Johannes Damascenus in seinem Werke de Fide Orthodoxa, wo er aber in der hiehergehörigen Stelle den h. Gregor von Nazianz nur abgeschrieben hat. III. Aus der Alexandrinischen Kirche: 1. Clemens von Alexandrien in seiner cohortatio ad Gentes

cap. 11. 2. Der h. Athanasius in seiner oratio contra Gentes cap. 2 u. 3. 3. Der h. Cyrillus von Alexandrien. IV. Aus der Kirche von Constantinopel: Der h. Johannes Chrysostomus an mehreren Stellen, und Severianus von Gabala. In diesen Stellen lehren aber die genannten Schriftsteller nicht bloß, daß dem ersten Menschen die heiligmachende Gnade von Gott gegeben sei, sondern gewöhnlich umfassen sie auch die übrigen ihm gegebenen Güter. Nach den Vätern haben die Scholastiker die Lehre vom Urstande in schärferen Bestimmungen ausgearbeitet. Die kirchlichen Bestimmungen sind nur der prägnante Ausdruck ihrer Erörterungen. Dieses Dogma der katholischen Kirche, daß die ersten Menschen vor dem Sündenfalle die heiligmachende Gnade gehabt haben, darf man nicht dahin verstehen wollen, „als setzten wir in Adam der Thätigkeit nach die höchste Weisheit und Heiligkeit", wie Hengstenberg Christologie Bd. 1. S. 34. sich tadelnd ausläßt. Denn die Heiligkeit durch eigene Verdienste ist die vollkommenste. Als aber Adam zu dieser geführt werden sollte, indem er durch den Sieg in der Versuchung einen actus meritorius gesetzt haben würde, fiel er. Wir sagen nur: Adam war mit der Kraft von Gott ausgerüstet, daß er für sich und seine Nachkommen, falls diese nicht sündigten, ohne Tod und ohne irgend welche Leiden des Körpers das ewige Leben verdienen konnte, wofern er selbst sich dafür bestimmen wollte. So hätte er die höchste Weisheit und Heiligkeit durch den Sieg in der Gehorsamsprobe unmittelbar gefunden.

9. Denn daß der erste Mensch in der heiligmachenden Gnade hätte beharren können, ergibt sich aus der Lehre der katholischen Kirche über den freien Willen und die Sünde überhaupt, welche nach katholischer Lehre nur in der Abwendung des freien Willens von Gott besteht. Folglich mußte der erste Mensch auch diejenige Gnade haben, durch welche er beharren konnte, die gratia actualis. Diese hat überhaupt immer einen zweifachen Endzweck: Entweder will sie zur Erlangung der heiligmachenden Gnade führen, nämlich wenn dieselbe durch eine vorhergehende Todsünde verloren ist; und davon kann offenbar beim Menschen vor dem Sündenfalle keine Rede sein; oder sie will zur Bewahrung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade führen; und insofern kam sie auch beim Menschen im Urstande in Anwendung. Die Nothwendigkeit derselben auch für den Menschen im Urstande ergibt sich am besten aus dem 19. Canon des 2. Concils von Arausia (529): **Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret, nullo modo seipsam, Creatore suo non adiuvante servaret.** (Siehe die Acten des Concils im 10. Bd. der Pariser-Ausgabe des heil. Augustinus S. 1788). Der Meister der Sprüche hat Buch II, dist. 29, §. 1. die Nothwendigkeit der wirklichen Gnade für die ersten Menschen vor dem Sündenfalle, auch nachdem sie die heiligmachende Gnade empfangen hatten, sehr gut auseinandergesetzt, nämlich um im Guten voranzuschreiten, also auch um beharren zu können; denn Beharren ist nur ein Voranschreiten bis zum Ziele.

10. Daß nun die den ersten Menschen ertheilte heiligmachende Gnade ihrem Wesen nach übernatürlich war, liegt in dem Wesen der heiligmachenden Gnade selbst und muß in der Lehre von der Gnade näher erörtert werden. Die heiligmachende Gnade vereinigte den Willen des ersten Menschen seiner ganzen Kraft nach mit Gott, so daß sie ihn nicht bloß mit natürlicher Liebe als ihren Schöpfer und Wohlthäter, sondern mit übernatürlicher als ihren Vater und Freund liebten. Auch waren die ersten Menschen durch die heiligmachende Gnade erleuchtet, so daß sie ihren übernatürlichen Endzweck,

die Vereinigung mit Gott, ihr Verhältniß zu ihm und ihre Herrschaft über die gesammte übrige Schöpfung sammt deren Bestimmung ihnen als Mittel zur Erreichung ihres Endzweckes zu dienen, erkannten. Die Wirkungen der heiligmachenden Gnade in den ersten Menschen hat Günther im ersten Bande seiner Vorschule kurz und treffend sehr gut so ausgedrückt: „Der Mensch war seiner Erkenntniß nach voll Wahrheit, seinem Willen nach voll Heiligkeit, seinem Gefühle nach voll Seligkeit, wenn es erlaubt ist, nach den einzelnen Seelenvermögen so zu unterscheiden"; — was für die wissenschaftliche Betrachtung allerdings geschehen darf und muß. Daß die heiligmachende Gnade übernatürlich war, leuchtet ferner aus dem schon mehrfach angeführten Grundsatze ein, daß dieselbe nicht hätte verloren werden können, wofern sie zum Wesen des Menschen gehört hätte. Unter den Vätern haben mehrere das Uebernatürliche der Gnade angedeutet, besonders der h. Augustinus, der Lehrer der Gnade. Hiernach haben die Scholastiker die Uebernatürlichkeit der heiligmachenden Gnade auseinandergesetzt. Jedoch hat die Kirche ihre Lehre von der Uebernatürlichkeit der heiligmachenden Gnade vorzüglich in Folge der Behauptung Luthers ausgesprochen, der Urstand des Menschen sei ein natürlicher gewesen. Luther spricht diese Ansichten, welche nur eine Entwicklung seiner Lehre über die Rechtfertigung bis zu ihren äußersten Consequenzen waren, in seiner Schrift aus: Commentarius in librum primum Mose, Wittenbergae 1544, wo er folio XVIII zu Gen. 3, 7 diese drei Gegenstände erörtert: 1. Die fiducia erga Deum, timor Dei, cognitio Dei, dilectio Dei gehörten zum Wesen des ersten Menschen. Diese zusammen nennt Luther iustitia originalis. 2. Ebenso gehörte es zum Wesen des ersten Menschen, daß er sich nicht schämte nackt einherzugehen. Aber dieses Sichnichtschämen und die iustitia originalis sind Eins und Dasselbe. 3. Durch die Sünde hat Satan dem Menschen etwas Wesentliches, die iustitia originalis geraubt. Ueber Calvins Lehre vom Urstande kann man sich schwer eine Vorstellung bilden. Er gesteht dem Menschen in der Unschuld allerdings die Freiheit zu, lehrt jedoch andererseits, von dem Grundgedanken seines Systems, dem Prädestinatianismus fortgerissen, der Mensch habe der Sünde nicht entgehen können, und durch den Fall sei die Freiheit verloren gegangen. Unter der Freiheit des ersten Menschen kann er demnach nur die libertas a coactione, nicht die libertas a necessitate verstanden haben; d. h. rund herausgesagt: Nach Calvin war und ist der Mensch zwar frei von äußerem Zwange, aber innerlich thut ihm Gott Gewalt an und treibt ihn mit Nothwendigkeit entweder zum Guten oder zum Bösen. In ähnlicher Weise sprechen sich die protestantischen Bekenntnißschriften aus, wenn sie sich über den Urstand verbreiten. Die Augsburger Confession sagt ausdrücklich, die Gnade sei dem Menschen natürlich gewesen. Der eigentliche Irrthum lag darin, daß die Gnade als etwas Natürliches oder zum Wesen des Menschen Mitgehöriges angesehen ward. Diesem Irrthume trat das Concil von Trient wenigstens indirekt entgegen. Denn insofern dasselbe die Gnade der Rechtfertigung als übernatürliche Kraft, durch welche eine völlige Erneuerung des ganzen Menschen bewirkt werde, darstellt, lehrt es implicite auch, daß die Gnade, welche dem ersten Menschen verliehen war, übernatürlich gewesen ist. Indeß erst durch die Bajanischen Streitigkeiten kam diese Lehre zum bestimmteren Ausspruch. Michael von Bay nämlich, Professor der Theologie an der Universität Löwen, gestorben 1589, stellte von der Gnade den irrigen Begriff auf, daß sie eine, nicht etwa nur denen, welche es nicht verdient hätten, — also aus bloßer Barm-

herzigkeit, — sondern denen, welche im Stande der Schuld und Strafe sich befänden, erwiesene göttliche Huld sei. Daß die Mittel zur ewigen Seligkeit den vernünftigen Geschöpfen ohne alles eigene Verdienst und aus bloßer Barmherzigkeit von Gott geschenkt werden, genügte ihm zum Begriffe der Gnade nicht, sondern sie sollte nur Errettung aus dem Zustande der Schuld sein, also nur um der Verdienste Christi willen gegeben werden. Daraus folgerte er, daß die den Engeln und den ersten Menschen ertheilte Gnade eigentlich nicht Gnade genannt werden könne, daß daher auch die dem ersten Menschen ertheilte Gnade ihm nicht übernatürlich, sondern natürlich gewesen sei und ihm gebührt hätte. Durch die Verwerfung der hieher gehörigen Sätze des Bajus und seiner Nachfolger hat die Kirche ihre Lehre, daß die den ersten Menschen ertheilte Gnade ihrem Wesen nach übernatürlich gewesen sei, bestimmt ausgesprochen. Pius V, Gregor XIII und Urban VIII haben folgende Sätze des Bajus verworfen: **21**: **Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est et non supernaturalis. 23**: **Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae fuisse exaltatum, ut fide, spe, caritate Deum supernaturaliter coleret. 24**: **A vanis et otiosis hominibus secundum insipientiam philosophorum excogitata est sententia, hominem ab initio sic constitutum, ut per dona naturae superaddita fuerit largitate Conditoris sublimatus et in Dei filium adoptatus. 26**: **Integritas primae conditionis non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis eius conditio.** Die Ansichten des Bajus wurden von Jansenius mit allem Eifer wieder aufgenommen und von ihm in seinem Buche Augustinus vertheidigt. In Beziehung auf den Urstand des Menschen bemüht er sich, wie vorher schon erinnert ist, die Möglichkeit des **status naturae purae** zu bestreiten, durch deren Festhaltung das Uebernatürliche der Gnade recht scharf hervortritt. Das ganze Jansenistische System ist von Innocenz X und Alexander VII verworfen. In den **Reflexions morales** des Quesnelle, aus dem Oratorianerorden, tauchte es gegen Ende des 17. Jahrhunderts von neuem auf: Clemens XI zog aus diesem Buche 101 Propositionen und verdammte sie durch die Bulle **Unigenitus** 1713. Von denselben gehören hauptsächlich die folgenden hieher: **34**: **Gratia Adami non producebat, nisi merita humana. 35**: **Gratia Adami est sequela creationis et erat debita naturae sanae et integrae. 37**: **Gratia Adami, sanctificando illum in semetipso, erat illi proportionata: gratia christiana, nos sanctificando in Iesu Christo, est omnipotens et digna Filio Dei.** Mit solcher Entschiedenheit hat die Kirche ihre Lehre, daß die den ersten Menschen ertheilte heiligmachende Gnade über die Natur des Menschen hinausgegangen sei und den Menschen über sich selbst erhoben habe, festgehalten. Denn es handelte sich hier um das Wesen der heiligmachenden Gnade. Wird aber dieses unrichtig aufgefaßt, dann muß auch die gesammte Lehre der katholischen Kirche unrichtig aufgefaßt werden. Der Mensch wird dann durch die Lehre Christi nicht über sich selbst, d. h. über seine Hauptleidenschaft erhoben, sondern er sucht die ganze Lehre Christi in den Dienst seiner **passio dominans** herabzuziehen. Beide sollen friedlich nebeneinander bestehen. Deßhalb haben Alle diejenigen, welche das Wesen der heiligmachenden Gnade nicht richtig auffassen, von dem Einflusse Gottes in die vernünftige Creatur, d. h. von der Vereinigung Gottes mit seinen vernünftigen Creaturen durch die Liebe auch die rechte Vorstellung nicht. Diesen Satz:

Adam hatte vor dem Sündenfalle die heiligmachende Gnade, drücken die Theologen, dem Wesen der heiligmachenden Gnade gemäß, gewöhnlich so aus: **Adam fuit ante peccatum in statu naturae elevatae.** Hermes nennt diesen Ausdruck Bd. **III**, S. 31, Anmerkung 2. bloß eine „Redensart." Das begreift sich leicht, weil er das Wesen der heiligmachenden Gnade nicht aufgefaßt hat. — War aber die heiligmachende Gnade ein übernatürliches Gut für den Menschen: so müssen wir dieselbe auch für ihn und für uns als **donum accidentale** bezeichnen; d. h. als eine Gabe, welche der Mensch auch hätte nicht haben können, und welche in ihm selbst oder in seinen natürlichen Kräften keineswegs begründet lag. Ebenso müssen wir auch den übernatürlichen Endzweck, zu welchem der erste Mensch und wir durch die heiligmachende Gnade geführt werden sollen, als **donum accidentale** bezeichnen.

11. Wenn wir nun aber den durch die heiligmachende Gnade in dem ersten Menschen bewirkten Zustand als **status naturae elevatae** bezeichnen müssen: so ist dabei nicht zu vergessen, daß die **natura elevata** zugleich oder nach anderer Auffassung zuvor eine **natura integra** war. Denn nach der einstimmigen Ansicht aller katholischen Theologen hat Gott den Menschen **in statu naturae integrae** erschaffen. Nur darüber herrscht Meinungsverschiedenheit, ob Gott dem ersten Menschen die heiligmachende Gnade gleich bei seiner Erschaffung oder erst eine gewisse Zeit nach seiner Erschaffung ertheilt habe. Welcher Ansicht Petrus Lombardus hierüber gewesen ist, kann nicht angegeben werden. Der h. Thomas **P. I, quaes. 95, art. 1, ad 4** führt ihn für seine Meinung an, daß nämlich Gott dem ersten Menschen die heiligmachende Gnade gleich bei seiner Erschaffung gegeben habe. Er citirt dafür **lib. II, dist. 24.** Dagegen Bellarmin in dem oben angeführten Werke **de gratia primi hominis cap. 3.** und Klee, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1, S. 296 berufen sich auf ebendieselbe Stelle, sind jedoch der grade entgegengesetzten Meinung: Petrus Lombardus habe gelehrt, daß Gott dem ersten Menschen die heiligmachende Gnade erst eine Zeitlang nach seiner Erschaffung gegeben habe. Ich glaube, daß beide Parteien Unrecht haben, und halte dieses für das Richtige: Aus der Stelle selbst kann weder für die eine noch für die andere Meinung etwas gefolgert werden, weil diese Frage zur Zeit des Lombarden noch nicht aufgeworfen war. Petrus Lombardus starb 1164. Aber ungefähr ein Jahrhundert nachher entscheidet sich Alexander Alensis, gestorben 1245, bestimmt für die Ansicht, daß Gott dem ersten Menschen die heiligmachende Gnade nicht bei seiner Erschaffung, sondern nachher ertheilt habe. Ihm folgte hierin sein Schüler der heil. Bonaventura, welcher die Argumente seines Lehrers fast nur wörtlich wiederholte, und 1274 starb. Ebenso folgte ihm hierin Duns Scotus: alle drei aus dem Franciscanerorden. Derselben Ansicht war Gabriel Biel, gestorben als Professor der Theologie zu Tübingen 1495. Die Belegstellen, so wie die gesammte Lehre dieser Männer über den Urstand habe ich in meinem Werkchen über den Urstand angeführt. Ich finde in allen ihren Gründen für die Behauptung, daß Gott dem ersten Menschen die heiligmachende Gnade erst eine Zeit nach seiner Erschaffung verliehen habe, nichts Ueberzeugendes. Dagegen sind der h. Thomas **P. I, quaest. 95, art. 1.** und Bellarmin in der angeführten Stelle **de gratia primi hominis** der Ansicht, daß Gott dem ersten Menschen die heiligmachende Gnade eben in dem Augenblicke der Erschaffung gegeben habe. Die Gründe des h. Thomas haben allerdings eine überzeugende Kraft. Er entwickelt nämlich diese Hauptgedanken: „Durch die heiligmachende Gnade

waren alle andern Gnaden, welche dem ersten Menschen vor dem Sündenfalle gegeben waren, bedingt, nämlich die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur und die Unsterblichkeit des Leibes. Alle diese Gaben waren dem Menschen übernatürlich, sonst hätte er sie nicht durch die Sünde verlieren können. Nun hat aber der Mensch die Beherrschung seiner sinnlichen Natur und die Unsterblichkeit des Leibes vom Anfange seines Daseins an gehabt. Also muß er auch die heiligmachende Gnade vom Anfange seines Daseins an gehabt haben." Wegen der Meinungsverschiedenheit über diesen Gegenstand ist auf dem Concil von Trient. Sess V, can. 1. Das Wort: in qua (sanctitate) conditus est geändert worden: in qua constitutus est, in welcher Fassung die Vertreter beider Ansichten die ihrige wiederfinden können. Nach Pallavicinis Erzählung wurde diese Aenderung auf die ausdrückliche Bemerkung Eines der Anwesenden vorgenommen: Es sei nicht ausgemacht, daß Adam die heiligmachende Gnade gleich bei seiner Erschaffung von Gott empfangen habe. Spätere Theologen, welche sich der Ansicht des h. Bonaventura anschließen, haben sich auf das Tum im römischen Katechismus P. I, cap. 2, quaest. 19. berufen wollen: Tum originalis iustitiae admirabile donum addidit. Darnach, d. h. nach seiner Erschaffung argumentiren sie, gab Gott dem Menschen die heiligmachende Gnade. Aber das ist nichts. Denn der Katechismus zählt dort nur die Güter auf, welche Gott dem Menschen gegeben hat; daher das tum. Die Meinung des h. Thomas und des großen Bellarmin scheint deßhalb besonders vorzuziehen zu sein: 1. weil die heiligmachende Gnade die Bedingung aller andern Gnaden des ersten Menschen war, nämlich der Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur, der Unsterblichkeit und Leidenslosigkeit des Leibes, diese aber doch der erste Mensch nach Lehre aller katholischen Theologen vom Anfange seines Daseins an gehabt hat, also auch die heiligmachende Gnade. 2. Weil der Mensch von Natur aus die Fähigkeit oder Anlage hat, den unendlichen Gott zu erkennen und mit ihm durch die Liebe verbunden zu werden. Daß Gott diese Anlage eine Zeitlang ohne ihre übernatürliche Ausfüllung sollte gelassen haben, scheint etwas widersinnig. 3. Weil nach der entgegengesetzten Ansicht die heiligmachende Gnade doch als in einer zu äußerlichen Beziehung zum Menschen stehend erscheint. 4. Weil die Keime von Allem dem, was durch die Geschöpfe erreicht werden soll, ursprünglich bei der Erschaffung aller Dinge von Gott gegeben waren. Der Keim der ewigen Seligkeit aber ist die heiligmachende Gnade. Folglich ist annehmbar, daß Gott dem Menschen bei seiner Erschaffung dieselbe ursprünglich sogleich gegeben habe. Caeterum abundet unusquisque in sensu suo. Endlich möge hier noch erinnert werden, daß Gott dem ersten Menschen die heiligmachende Gnade auch ohne die natura integra hätte geben können. Denn auch bei uns besteht mit der heiligmachenden Gnade die Anfechtung der sinnlichen Natur, der Leibestod und die mannigfachen demselben vorhergehenden Uebel. Aber Gott gab dem Menschen die natura integra, damit er durch dieselbe der Freundschaft Gottes, deren er durch die heiligmachende Gnade gewürdigt ward, um so leichter und freier genießen könnte. Jedoch war der Besitz der natura integra durch den Besitz der heiligmachenden Gnade bedingt, so daß mit dieser auch jene verloren ward. Denn weil der Mensch das Verhältniß der Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes und der Vereinigung seines Willens mit dem göttlichen, in welches er durch die heiligmachende Gnade gesetzt war, selbst aufhob, so war es auch nicht mehr geziemend, daß ihm sein Leib unterthänig war, sondern erhob sich dieser zur ge-

rechten Strafe gegen den Geist; welche Gedanken die oben angeführten Väter, besonders der heil. Augustin und der heil. Gregor der Große oftmals entwickeln.

12. Hiernach ist nun auch klar, wie und warum die Theologen mit dem Ausdrucke **iustitia originalis**, die **ursprüngliche Gerechtigkeit**, anscheinend verschiedene Begriffe verbinden konnten, welche aber doch im Grunde alle auf dasselbe hinauskommen. Wir haben hier darzustellen, was sich die ausgezeichnetsten Theologen unter **iustitia originalis** (ursprügliche Gerechtigkeit, oder Gerechtigkeit des Urstandes) gedacht haben. Denn dieses muß deßhalb wohl beachtet werden, weil die Erbsünde gewöhnlich erklärt wird als **carentia** oder **defectus** oder **privatio iustitiae originalis debitae**. Alexander Alensis hat den Ausdruck **iustitia originalis** meines Wissens noch nicht angewendet. Aber schon sein Schüler der heil. Bonaventura hat diesen Begriff. Er untersucht zu **lib. II Sentent., dist. 19, art. 3, quaest. 1: An immortalitas (corporis) inesset homini a natura vel a gratia?** und sagt in der Widerlegung der zweiten Einwendung: **Iustitia originalis faciebat naturam immortalem esse.** Aber der h. Thomas hat nicht bloß die Unsterblichkeit des Körpers unter **iustitia originalis** verstanden, sondern auch die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur. Auch spricht er gelegentlich über diesen theologischen Terminus so, daß dieses der mit demselben immer verbundene Begriff gewesen zu sein scheint. Die Beweisstelle ist **P. III, quaest. 27, art. 3. in corpore: Restat, ut dicamus, quod vel totaliter fomes *) ab Ea **) fuerit sublatus per primam sanctificationem, vel, si remanserit, quod fuerit ligatus. Posset enim intelligi, quod totaliter fuerit sublatus fomes hoc modo, quod praestitum fuerit Beatae Virgini ex abundantia gratiae descendentis in ipsam, ut talis esset dispositio virium animae in ipsa, quod inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis, sicut dictum est fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse, et sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem iustitiam, ita quod, quantum ad hoc, gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis iustitiae.** In dieser Stelle spricht der h. Thomas seine Ansicht über das Wesen der **iustitia originalis** sehr bestimmt aus. Um dem Leser eine möglichst vollständige Vorstellung davon zu geben, was sich der heil. Thomas unter **iustitia originalis** gedacht hat, will ich von den zahlreichen Stellen, welche sich in seinen Schriften darüber finden, nur noch folgende aus seiner Summa, dem vollendetsten Werke des großen Lehrers, ausheben. Er schreibt **1. 2. quaest. 82, art. 1, ad 3: Iustitia originalis prohibebat inordinatos motus;** und ebendort **quaest. 81, art. 5, ad 2: Immortalitas et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiae, ut in primo dictum est (quaest. 97, art. 1.), sed ex originali iustitia, per quam corpus subdebatur animae, quamdiu anima esset subiecta Deo.** Hiernach erklärt sich, warum der h. Thomas ebendort **quaest. 82, art. 1. (corp.)** sagt, die **iustitia originalis** habe in einer gewissen Harmonie bestanden;

---

*) Dieses ist der eigentlich katholische Ausdruck für die Begierlichkeit oder böse Lust.

**) Nämlich von der allerseligsten Jungfrau Maria.

und ebendort art. 2, ad 3: Iustitia originalis continebat omnes animae partes in unum: Die ursprüngliche Gerechtigkeit hielt alle Kräfte der Seele nach einer Richtung hin zusammen. Alle diese Erklärungen der iustitia originalis beim h. Thomas kommen darauf hinaus, daß er sich unter iustitia originalis Dasselbe dachte, was unter natura integra. Aber P. I, quaest. 100, art. 1, ad 2 spricht er sich ganz bestimmt so aus, daß er unter iustitia originalis die heiligmachende Gnade mitversteht: Quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali. Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est (quaest. 95, art. 1.), necesse est dicere, quod, si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati fuissent cum gratia, sicut et de primo homine supra diximus, quod fuit cum gratia conditus. Hiernach begreift der h. Thomas unter der iustitia originalis zugleich die heiligmachende Gnade mit ein. Wenn wir diese Stellen des heil. Thomas zusammennehmen und dann noch beachten, daß nach seiner Ansicht der erste Mensch die heiligmachende Gnade gleich vom Anfange seines Daseins an gehabt hat: so ist klar, daß der heil. Thomas unter der iustitia originalis alle dem ersten Menschen vor seinem Sündenfalle geschenkten übernatürlichen Güter verstanden hat. Insbesondere aber dachte er sich unter der iustitia originalis die heiligmachende Gnade als den Mittelpunkt aller, indem von deren Besitze der Besitz aller andern abhängig war. Dieses ist auch der einzig gegründete und richtige Begriff der iustitia originalis. Dagegen hat Duns Scotus unter iustitia originalis nur die Unsterblichkeit des Leibes und die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur verstanden. Dieses ergibt sich aus seinen Erklärungen zu lib. II Sentent. dist. 29. (Nach der Lyoner-Ausgabe 1639 ist es tom. VI, pars prima, S. 919—929.) Daß dem Menschen im Urstande die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur, ebenso wie die Unsterblichkeit des Leibes durch eine Gnade gewährt, folglich ihm nicht natürlich gewesen sei, lehrt Duns Scotus in dem Scholium II zum lib. II. Sent. dist. 29. Duns Scotus stellt sich in der quaestio zur angegebenen Stelle des Lombarden die Frage: Utrum iustitiam originalem in Adam necesse sit ponere aliquod donum supernaturale? Durch fünf Argumente widerlegt er seinen Gegner Heinrich von Gent, welcher die ursprüngliche Gerechtigkeit für eine natürliche Kraft erklärt hatte. In dem fünften hat er der Hauptsache nach folgende Gedanken: Jedes Begehrungsvermögen (appetitus; — er hätte wohl richtiger potentia appetendi sagen müssen, hat es aber gemeint, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt —) strebe nach dem ihm zukommenden Objecte. Da nun das sinnliche Begehrungsvermögen oder die Sinnlichkeit, an und für sich betrachtet, der Vernunft entbehre, so strebe dasselbe, sich selbst überlassen, mit aller Macht nach dem Sinnlichangenehmen. Darum habe in dem Urmenschen diese sinnliche Aufregung nur durch eine besondere Einwirkung Gottes, d. h. durch eine Gnade, unter die Herrschaft der Vernunft gebracht werden können. Naturale est unicuique appetitui ferri in suum appetibile. Et si est appetitus non liber, (d. h. wenn er das Vermögen der Selbstbestimmung nicht hat, welche naturgemäß nach vernünftiger Ueberlegung geschehen soll), naturale est ei summe ferri, quantum potest. Quia, sicut ta-

lis appetitus secundum Damascenum *) ducitur et non est in potestate sua eius actus, ita non est in potestate eius intensio actus, quin agat, quantum potest. Igitur cum appetitus sensitivus exsistens in puris naturalibus habeat proprium appetibile et delectabile: summe haberet tendere in illud, quantum est ex se. **) Et illud tendere impediret actum rationis, quia adhuc essent istae potentiae ***) in eadem essentia, sicut modo, †) propter quam unitatem impediunt se mutuo in actibus suis intensis. Ergo deberet ratio conari ad impediendum istam delectationem summam partis sensitivae. Et non posset inferior potentia cohiberi sine aliqua tristitia et difficultate in ipsa exsistente, quia, sicut ipsa summe inclinatur ad hoc, ita ex parte sui summe renititur ad oppositum. Igitur ibi esset rebellio, quia inclinatio potentiae inferioris ad delectandum contra iudicium rationis et difficultas in refraenando illum appetitum. Diese Darstellung des Duns Scotus ist nach ihren Hauptgrundzügen richtig und ebendieselbe mit der aller andern Scholastiker und mit der Darstellung Bellarmins über diesen Gegenstand. Aber Duns Scotus hat doch den Widerstand zwischen der sinnlichen Natur und dem Geiste, wie er in dem sich selbst überlassenen Menschen gewesen sein würde, zu heftig geschildert, wie uns scheinen will. Er hat nicht beachtet, daß die Concupiscenz in uns eine viel heftigere sein muß, als sie in dem sich selbst überlassenen Menschen gewesen sein würde, wie wir diesen Unterschied früher dargelegt haben. Denn bei uns stellt sich der böse Geist hinter dieselbe und müssen wir durch Christum aus seiner Gefangenschaft erlöst werden. Weiter lehrt dann Duns Scotus in dem folgenden Scholion Seite 922: Dieser Widerstreit des sinnlichen Theiles gegen die Vernunft sei durch eine Gnade unterdrückt worden, und diese Gnade nennt er iustitia originalis. Er schreibt: P o t e s t ††) dici ergo, quod, si originalis iustitia habuit illum effectum, facere scilicet perfectam tranquillitatem in anima, quantum ad omnes potentias, ita, quod natura inferior non inclinaretur contra iudicium superioris, aut, si inclinaretur, quantum est ex se, posset tamen a superiori regulari et ordinari sine difficultate superioris et sine tristitia inferioris: cum hoc non habuerit potentia facta in puris naturalibus, necesse est ipsam ponere donum supernaturale, quo fit ista tranquillitas perfecta in anima. Die Wirkungen der iustitia originalis hat er hier schon beschrieben, thut es aber noch deutlicher im Folgenden, was wir hier übergehen. Professor Hermes sucht, wie schon erinnert, diese Darstellung des Duns Scotus da-

---

*) In wie weit diese Berufung des Duns Scotus auf den h. Johannes Damascenus gegründet ist, kann ich nicht verbürgen, wenngleich ich mich keiner derartigen Stelle im Damascenus erinnere.

**) Duns Scotus sagt h a b e r e t; weil der Stand der bloßen Natur, p u r a n a t u r a l i a, niemals ein wirklicher gewesen ist und auch nicht sein wird, wie wir vorher öfters gesagt haben.

***) Was Duns Scotus früher appetitus genannt hat, bezeichnet er hier als potentia, scil. appetendi. Folglich hat er sich unter appetitus das Richtige gedacht, wie wir auch schon vorher erinnerten.

†) Besser hätte er gesagt in eodem subiecto oder subsistente, nämlich in dem Einen Menschen, welcher aus Leib und Seele bestehend nur ein einziges Subject ist.

††) Duns Scotus scheint also selbst seiner Sache nicht ganz sicher zu sein; — wie er überhaupt in seiner ganzen Darstellung leider viel zu wenig klar ist.

durch zu widerlegen, daß er sagt, diese Beweisführung stütze sich auf der Voraussetzung, daß wir dieselbe Beschaffenheit noch hätten, welche der Mensch vor dem Sündenfalle hatte; das könne man aber nicht wissen. Indeß wir wissen sehr wohl, daß durch den Sündenfall die natürlichen Kräfte des Menschen ihrem Wesen nach nicht verändert sind, weil die wesentliche Einrichtung eines Geschöpfes durch keine That desselben gestört werden kann. Der Mensch ist in seinen natürlichen Kräften nur verwundet. In eben demselben Sinne haben der Franciscaner Wilhelm Okkam, gestorben 1347, und Gabriel Biel, gestorben 1495 als Professor der Theologie in Tübingen, die **iustitia originalis** genommen. Gabriel Biel hat aus den Erklärungen des Okkam über die **libri quatuor Sententiarum** einen Auszug geliefert, bisweilen aber den Duns Scotus wörtlich abgeschrieben. In demselben Sinne faßte auch der berühmte Jesuit Ludwig Molina die **iustitia originalis** in seinem Buche: **Liberi arbitrii concordia cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione.** (Ich citire nach der dritten Ausgabe, Antwerpen 1609.) Die erste Beweisstelle findet sich Seite 12: **Cum Deus in Adamo totum genus humanum, ab eo per generationem propagandum, in finem supernaturalem condiderit, nempe in claram sui visionem ac fruitionem, volueritque, ut homines ad eum finem per propria merita eidem fini congruentia pervenirent, ut sic finis adeptus in maiorem ipsorum laudem ac honorem cederet: contulit primo parenti pro se ac posteris suis non solum principia, quibus vitam aeternam possent promereri, nempe fidem, gratiam, caritatem et alias supernaturales virtutes, sed etiam dono iustitiae originalis, sic nuncupatae, quod ad posteros propagatione esset transferenda, ita vires sentientes composuit, ut adversus rationem non moverentur bellumque illi nullum inferrent, eodemque dono atque sua assistentia corpus a fatigatione, morbo aliisque aerumnis omnino immune reddidit, ut homo ita ab innata virium sentientium rebellione molestiaque corporis liberatus prompte summaque facilitate viam mandatorum omnium posset currere, vitam aeternam promereri et ad eam ita per propria merita, quae, quatenus a donis gratis homini collatis provenirent, simul essent dona Dei, pervenire, ut et homo praemio, laude atque honore esset dignus, et tandem omnia in laudem atque honorem ipsius conditoris, a quo velut a fonte emanarunt, cederent ac redundarent:** — in welchen Worten Molina die tiefsten katholischen Wahrheiten aufs herrlichste zusammengefaßt hat. Die zweite Beweisstelle ist S. 19. und 20: **Licet iustitia originalis donum esset supernaturale, quia tamen eo solum spectabat, ut vires nostras sentientes cohiberet, nosque ab interitu, morbis, membrorum defatigatione caeterisque huius vitae miseriis immunes redderet, ut sine ulla difficultate et per quantumvis temporis spatium continere se posset homo in officio, sane non tribuebat vires ad faciendum opus aliquod, quod vires naturae excederet, sed solum ad perseverandum sine ullo defectu in bono naturali rectae rationi consentaneo. Unde Augustinus in Enchiridio cap. 105 ait: Quamvis sine gratia neque tunc, in statu scilicet innocentiae, ullum meritum esse potuisset.** Nach dem Gesagten ist nun auch klar, daß die Verfasser des römischen Katechismus in der schon mehrfach angezogenen Stelle **P. I, cap. 2, quaest. 19** in den Worten: **Tum originalis iustitiae**

**admirabile donum addidit** — nur den hauptsächlichsten Theil der **iustitia originalis** hervorheben, indem sie unter **iustitia originalis** allein die heiligmachende Gnade verstehen, wie aus dem Zusammenhange der ganzen Stelle erhellet. Der römische Katechismus hat sich hier, wie sonst überall, vorzugsweise an dem h. Thomas gehalten, welcher unter **iustitia originalis** zwar alle dem ersten Menschen vor dem Sündenfalle verliehenen Gnaden verstand, aber doch besonders die heiligmachende Gnade, welche er als den Mittelpunkt aller andern ansah. Ueberhaupt wurde der Begriff der **iustitia originalis** mit größerer oder geringerer wissenschaftlicher Schärfe festgestellt, jenachdem die Frage beantwortet ward: Hat Gott dem Menschen die heiligmachende Gnade gleich bei seiner Erschaffung oder erst eine gewisse Zeit nach seiner Erschaffung gegeben? und jenachdem mit größerer oder geringerer Klarheit festgehalten ward, daß, wie auch immer diese Frage beantwortet werden mochte, die sämmtlichen dem ersten Menschen vor dem Sündenfalle verliehenen Gnaden durch den Besitz der heiligmachenden Gnade bedingt waren und diese demnach immer als das eigentliche Wesen der **iustitia originalis** betrachtet werden mußte. Somit hat der h. Thomas den wahren und richtigen Begriff der **iustitia originalis** gegeben und an ihn schließt sich der römische Katechismus an. **Iustitia originalis** sind alle die übernatürlichen Güter, welche die ersten Menschen vor dem Sündenfalle von Gott empfangen haben, insbesondere aber die heiligmachende Gnade. Mit dieser verlor der Mensch zugleich die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur, die Unsterblichkeit und Leidenslosigkeit des Körpers, den Aufenthalt im Paradiese. So erscheint die heiligmachende Gnade als **res principalis** der ursprünglichen Gerechtigkeit. Und weil alle katholischen Theologen im Grunde hierin übereinstimmen, so sind auch Alle über den Begriff der **iustitia originalis** einverstanden. — Aus allem Gesagten ergibt sich, daß die ganze katholische Lehre vom Urstande sich an diese vier Begriffe schließt: **1. natura integra; 2. natura elevata; 3. natura pura; 4. iustitia originalis.** Einige Theologen, z. B. der Jesuit Sardagna, ein ausgezeichneter Dogmatiker, wollen die beiden ersten Begriffe noch schärfer durch die Unterscheidung ausdrücken: **1. natura integra non elevata; 2. natura integra elevata.**

13. Wenn wir nun alle Gnaden, welche Gott den ersten Menschen verliehen hatte, den Ueberfluß an allen äußern Gütern nebst der Herrschaft über die Schöpfung, die Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit des Körpers, die Freiheit von den Anfechtungen ihrer sinnlichen Natur und die tiefere Erkenntniß der übrigen Schöpfung und endlich die heiligmachende Gnade noch einmal überblicken: so müssen wir gestehen, daß der Zustand der ersten Menschen vor dem Sündenfalle ein überaus glücklicher war, und die Güte des Schöpfers anbetend preisen. Diese katholische Lehre vom Urstande hat der h. Augustin **de Civitate Dei XIV, 26** (tom VII, S. 434) in einer herrlichen Beschreibung dargelegt: **Vivebat itaque homo in paradiso, sicut volebat, quamdiu hoc volebat, quod Deus iusserat: vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus: vivebat sine ulla egestate ita semper vivere habens in potestate. Cibus aderat, ne esuriret: lignum vitae, ne illum senecta dissolveret. Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis eius sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas: in anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, ita in eius habitatore nulla**

ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum: gaudium verum perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta: atque inter se coniugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque vigilia, et mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum. In tanta facilitate rerum et felicitate hominum absit, ut suspicemur, non potuisse prolem seri sine libidinis morbo: sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra, quo caetera, et sine ardoris illecebroso stimulo cum tranquillitate animi et corporis nulla corruptione intégritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Mit dieser Darstellung des h. Augustinus über die Glückseligkeit des Urstandes kann der h. Bernard in seiner Schrift de gratia et libero arbitrio zusammengenommen werden. Dort lehrt der h. Bernard, der erste Mensch habe eine dreifache Freiheit gehabt: libertas a necessitate, libertas a peccato, libertas a miseria. Diese nennt er dann im weiteren Verlaufe seiner Abhandlung libertas arbitrii, libertas consilii, libertas complaciti. Mit dem Ausdrucke libertas a necessitate hat er die natürlichen Kräfte des Menschen gemeint, unter denen nämlich die Selbstbestimmung (libertas arbitrii) die vorzüglichste ist; mit den beiden andern Ausdrücken die übernatürlichen Kräfte: die libertas a peccato ist die heiligmachende Gnade, die libertas a miseria sind die übrigen übernatürlichen Güter. — Nach Darlegung der katholischen Lehre über den Urstand haben wir jetzt noch die entgegenstehenden Meinungen über denselben kurz zu berücksichtigen und vor allen die hermesische. Von vornherein aber müssen wir uns bemerken, daß sich die Lehre vom Urstande nach der Lehre von der Gnade und von der Erbsünde gestaltet, weil diese drei Gegenstände der katholischen Dogmatik: Urstand des Menschen, Erbsünde, Gnade Christi auf das innigste und nothwendigste unter sich zusammenhangen.

14. Den Pelagianern zufolge war der Mensch im Urstande ebenso wie wir im Stande der gefallenen Natur der Concupiscenz unterworfen. Auch würde er gestorben sein, er hätte sündigen mögen oder nicht. Von einer Gnade, welche Gott dem ersten Menschen verliehen habe, und welche ihm zur Erreichung des ewigen Lebens durchaus nothwendig war, wußten die Pelagianer nichts. — Die Reformatoren betrachteten die dem ersten Menschen gegebene Gnade als ihm natürlich; und ließen ihn daher durch die Sünde die Freiheit des Willens verlieren. Auch die Bajanische Lehre vom Urstande und ebenso die des Jansenius und Quesnelle betrachteten die Gnade des ersten Menschen als etwas ihm Natürliches und Gebührendes. — Kant und besonders die Pantheisten sehen den Fall des Menschen als nothwendig an; wie schon Calvin lehrte. Günther in seiner Vorschule Bd. 2. S. 28 flg. hat die pantheistische Lehre vom Urstande näher dargestellt.

15. Die ganze hermesische Lehre vom Urstande des Menschen kommt auf diese beiden Hauptpunkte zurück: 1. Hermes hat die Freiheit von allen Anfechtungen der sinnlichen Natur gegen den Geist oder das allseitig harmonische Verhältniß zwischen beiden als dem Menschen anerschaffen, d. h. als ihm natürlich betrachtet, nicht als durch Gnade gewährt. Er übersah, daß natürliche Kräfte niemals verloren werden können. 2. Hermes betrachtete diese „geordnete Sinnlichkeit" als die heiligmachende Gnade. Gott habe an dem Menschen, weil dieser vermöge seiner geordneten Sinnlichkeit zur Gerechtigkeit und Heiligkeit aufgelegt gewesen, sein Wohlgefallen gehabt,

d. h. dieser sei im Stande der Gnade gewesen. *) Daher konnte Hermes das Wesen der heiligmachenden Gnade nicht auffassen und die Ausdrücke **natura pura, natura integra, natura elevata** konnten ihm nicht gefallen. Hermes faßte nämlich die heiligmachende Gnade bloß als ein Wohlgefallen Gottes, oder als ein Wohlgefallen Gottes wegen der Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen, nicht als eine göttliche Kraft, (was aber nicht weiter hieher gehört). Er sagt Bd. 3. seiner Dogmatik S. 31: Es sei eine gewöhnliche Meinung katholischer Theologen, daß die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit durch die heiligmachende Gnade bedingt sei. Indeß das hat noch kein katholischer Theologe behauptet; wohl aber ist es die gewöhnliche Meinung der meisten katholischen Theologen, sowohl der mittelalterlichen, welche einstimmig für diese Ansicht waren, als auch der neuern, daß die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit durch eine besondere Wirksamkeit Gottes zu Stande gebracht, d. h. übernatürlich gewesen sei; wie wir vorher bewiesen haben. Aus dem Beweise des Duns Scotus, welchen wir wörtlich anführten, hat Hermes S. 32 in der Anmerkung die hauptsächlichsten Gedanken; er sucht ihn aber S. 33 dadurch zu widerlegen, daß er von der Beschaffenheit des Menschen im Stande der gefallenen Natur ausgehe und einen Rückschluß auf den Urstand mache (nämlich vermöge des vorausgesetzten Satzes, daß die natürlichen Kräfte des Menschen ihrem Wesen nach immer dieselben seien). Hermes schreibt: „Wer sagt uns aber, daß der pure Naturzustand des Menschen auch ein solcher war", (wie der unsere nämlich), „daß ihre Sinnlichkeit von dem vorgestellten An- und Unangenehmen auch so stark afficirt wurde, daß sie jenes auch sogleich mit Begierde ergriffen und von diesem mit Abscheu zurückwichen, und daß vielmehr alles Hin- und Zurückstreben erst nach Anhörung der Vernunft in ihnen entstand, und da gar nicht entstand, wo die Vernunft es mißbilligte??? — —" Aber diese Widerlegung des Duns Scotus ist ungegründet. Denn daß der pure Naturzustand der ersten Menschen, oder, da dieser niemals existirt hat, daß

*) Zu der irrigen Ansicht, daß die Herrschaft über die sinnliche Natur, „die geordnete Sinnlichkeit" nach hermesischem Ausdrucke schon die Gerechtigkeit und Heiligkeit sei, ist Hermes wahrscheinlich durch die Wahrheit, — denn einer jeden falschen Darstellung liegt eine Wahrheit zum Grunde, — geführt worden, daß allerdings, wenn der Wille des Menschen durch die heiligmachende Gnade mit Gott nicht vereinigt ist, der Mensch der Befriedigung seiner sinnlichen Gelüste nachgeht. Denn weil der Mensch nur ein einziges Wesen ist, oder genauer gesagt, nur einen einzigen Willen hat, und diese eine Willenskraft nur auf einen einzigen Gegenstand richten kann; — durch welche Kraft er, seiner Bestimmung nach, mit Gott vereinigt werden soll: so ist nur Eins von Beiden möglich, daß der Mensch entweder Gott liebt, und dann verabscheut er die Lüste dieser Welt, oder daß er Gott nicht liebt, und dann sucht er auf irgend eine Weise seine Gelüste zu befriedigen, entweder innerlich oder äußerlich. „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet." (Luc. 11, 23). Gewiß wer seine Gelüste allseitig beherrscht, der ist durch die Gnade mit Gott vereinigt. Dieses ist das Wahre, was jener hermesischen Darstellung zum Grunde liegt. Aber darum darf man noch nicht sagen, die geordnete Sinnlichkeit sei die Gerechtigkeit und Heiligkeit. Sie ist vielmehr nur die Folge oder Wirkung der heiligmachenden Gnade. Auch kann das gesammte Betragen des Menschen äußerlich und aus menschlichen Rücksichten sehr geordnet sein, ohne es jedoch innerlich (dem Willen nach) und mit Rücksicht auf Gott zu sein; und darum ermahnt uns der h. Gregor der Große irgendwo: Non propter honestatem huius mundi das Gute zu üben, sondern um Gottes willen.

alle natürlichen Kräfte der ersten Menschen eben dieselben mit den unsrigen sind, wofern wir uns nur die Erbschuld und die durch diese auch in den natürlichen Kräften eingetretene Verwundung vom menschlichen Geschlechte hinwegdenken, folgt aus dem allgemeinen Grundsatze: Kein Geschöpf kann durch irgend eine That eine ihm wesentliche Kraft vernichten. So wie in den gefallenen Engeln die natürlichen Kräfte geblieben sind, — welchen Satz Luther den Theologen des Mittelalters so sehr übel genommen hat, — so auch in den gefallenen und mit der Erbschuld behafteten Menschen. *) Ueber diese unumstößliche Wahrheit sind alle Katholiken einverstanden. Von allen katholischen Theologen wird z. B. die lutherische Lehre, daß der Mensch durch den Sündenfall die Freiheit, das liberum arbitrium, verloren habe, als in sich verwerflich bezeichnet. Auf diesen allgemeinen Grundsatz, welchen Hermes als ungewiß und zweifelhaft darstellen will, gründet sich der Beweis des Duns Scotus. So fest die Grundlage, so sicher der Beweis. Hermes sagt dann weiter S. 34 und flg.: „Ueberhaupt ist jene Hypothese **) zur Vertheidigung der Möglichkeit der ursprünglichen vollkommenen Vernunftherrschaft und der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, mithin zur Behauptung der katholischen Glaubenslehre gar nicht nothwendig.“ (Aber sie muß aus der katholischen Glaubenslehre durch eine conclusio theologica, welche Hermes selbst sonst oft genug anwendet, geschlossen werden, so daß wer an katholischen Principien festhalten will, auch die vorgelegte Lehre vom Urstande festhalten muß. Die Principien überhaupt entscheiden Alles!) „Denn konnte nicht Gott die menschliche Vernunft und Sinnlichkeit ebenso gut gleich bei der Schöpfung und also natürlich so einrichten, daß die Sinnlichkeit nirgends durch lebhafte Bilder und dadurch erzeugte Begierden der Vernunft vorgriff, sondern daß sie überall folgte und ohne Widerspruch gehorchte, als daß er erst hernach dieses Verhältniß auf eine übernatürliche Weise unter ihnen hervorbrachte und erhielt, als daß er eine durch ihre Erschaffung oder durch ihre Natur unordentliche Sinnlichkeit hernach durch seine immerfort wirkende übernatürliche Gnade ordnete?“ (Daß Gott den Menschen mit der Herrschaft über die sinnlichen Begierden erschaffen hat, ist es, was alle katholischen Theologen behaupten. Daß aber diese Herrschaft dem Menschen natürlich gewesen sei, wenngleich sie ihm anerschaffen, d. h. gleich bei seiner Erschaffung gegeben war, ist es, was wir läugnen. Denn wäre sie ihm natürlich gewesen, so hätte er sie durch die Sünde nicht verlieren können. Noch niemals aber hat ein katholischer Theologe gesagt, wie Hermes hier thut, daß Gott „erst hernach“ nämlich offenbar doch nach der Erschaffung, diese Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit bewirkt habe, „daß er eine durch ihre Natur oder durch ihre Erschaffung unordentliche Sinnlichkeit hernach durch seine immer fortwirkende übernatürliche Gnade ordnete.“ Denn hätte Gott den Menschen mit dem Widerstreben der sinnlichen Natur gegen den Geist erschaffen und ihm dann erst die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit gegeben: so wäre ja der status naturae purae ein wirklicher gewesen, was er nach Ansicht aller katholischen Theologen niemals gewesen

---

*) Vergl. den h. Thomas P. I, quaest. 95, art. 1: Manifestum est, quod illa subiectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis: alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum remanserint.

**) So nennt Hermes die Ansicht, daß die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit durch Gnade bewirkt sei.

ist, auch niemals sein wird, und wäre erst nach demselben der status naturae integrae eingetreten, wogegen nach Ansicht aller katholischen Theologen der Mensch in statu naturae integrae erschaffen ist.) „Und konnte er nicht auf der andern Seite ebenfalls der menschlichen Vernunft das Vermögen so klarer, deutlicher, vollständiger und lebendiger Einsichten, als sie für ihren moralischen Zweck bedurfte, ebenso leicht gleich anerschaffen, als daß er ihr, wenn sie weniger vollkommen wäre, dieses hernach durch seine fortwirkende übernatürliche Gnade fortdauernd erhöht hätte? Weil diesem nun also ist, so kann man ja auch ohne verwegen zu sein, über den Urstand der ersten Menschen folgende andere Meinung mit Verwerfung der jetzt vorgetragenen hegen: daß nämlich in den ersten Menschen vor dem Falle durch die bloße Einrichtung ihrer Natur der §. 208 beschriebene moralische Zustand wirklich geworden sei, worin die Vernunft herrschte, die Sinnlichkeit gehorchte, und sie selbst gerecht und heilig waren"; (ebenso beschreibt Hermes auch §. 208 den Urstand des Menschen; er macht aber das Versehen, daß er Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur und heiligmachende Gnade nicht unterscheidet); „daß aber die innere übernatürliche heiligmachende Gnade oder das Wohlgefallen Gottes an den Menschen" (die heiligmachende Gnade ist nicht ein bloßes Wohlgefallen Gottes an dem Menschen) „was diesem Zustande allerdings eigen war und weswegen Adam und Eva geliebte Kinder Gottes genannt wurden, so wenig die wirkende Ursache desselben gewesen sei, daß sie vielmehr die Wirkung und jener Zustand die Ursache war." Hier begeht Hermes das Versehen, daß er die heiligmachende Gnade die Wirkung der geordneten Sinnlichkeit sein läßt. Deßhalb ist auch seine Lehre über den Urstand in der Erklärung des apostolischen Stuhles über Hermes Schriften als irrthümlich bezeichnet (circa protoparentum statum). Ebendieselben Ansichten über den Urstand trägt Rosenbaum in der Bonner-Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie vor, elftes Heft S. 75 flg. Die ihm entgegenstehenden päpstlichen Bestimmungen gegen Bajus sucht er durch Erklärungen, wie sie weiland schon von den Anhängern des Bajus versucht wurden, zu beseitigen. Mit der Scholastik beweist er sich so unbekannt, daß er, indem er Duns Scotus für seine Meinung anführen will, die von demselben zuerst angeführten Einwendungen als eigentliche Meinung des Duns Scotus ansieht. Wenige Seiten weiter hätte Rosenbaum die Widerlegung von Duns Scotus selbst und damit dessen eigentliche Meinung nachlesen können; wie ich sie oben wörtlich angeführt habe.*) Weiter habe ich über Rosenbaum gehandelt in meiner Schrift über den Urstand S. 341. Ebendenselben Standpunkt hat im Wesentlichen auch noch Hilgers in seiner Symbolischen Theologie. Er bezeichnet S. 71 Anmerk. 65, die Ansicht, daß die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur durch einen besondern Beistand Gottes, d. h. durch eine Gnade dem Menschen gewährt sei, bloß als eine „Bellarminische." Als wenn diese Ansicht nicht in der heiligen Schrift gegründet, von den Vätern vorgetragen, von allen mittelalterlichen

*) Uebrigens hielten alle Scholastiker dieses Verfahren ein und ist dasselbe in der Natur der Sache gegründet, so wie aus dem Leben entnommen. Erst muß ich meinen Gegner oder meine Zuhörer ruhig für und wider sagen lassen, was ihnen gegründet scheint (obiectiones), dann den fraglichen Gegenstand behandeln (corpus articuli) und daraus muß sich die Lösung der Einwendungen ergeben (responsiones ad obiecta).

Theologen erörtert, durch die wiederholten Erklärungen der Päpste gegen Bajus und seine Anhänger nicht ausgesprochen wäre!*) Dagegen verläuft sich die Darstellung des Professors von Drey über den Urstand ins Pantheistische. Er schreibt nämlich in seiner Apologetik Bd. I, S. 102 flg., indem er den Grund der Religion zu bestimmen bemüht ist: „Wie kann der Mensch in demselben Momente, in welchem er etwas zu erkennen anfängt, und dies erste Erkannte sein eigenes Ich ist, Gott zugleich mit erkennen? Wie kann er in demselben Momente, in welchem er durch Abschließung seines Ichs sich von Allem außer ihm, also auch von Gott trennt, sich als Persönlichkeit allem Andern, also auch Gott entgegensetzt, doch immer noch an Gott sich gebunden finden, und je weniger er dieses Gefühl absichtlich unterdrückt, zu Gott hingezogen werden? Wo findet sich die Vermittlung dieser beiden einander entgegengesetzten Erscheinungen des anfänglichen Bewußtseins? Ohne Zweifel nur in einem frühern Momente, wo noch vereint war, was in dem andern sich trennt, in welchem sich gegenseitig noch berührte nnd durchdrang, was in dem andern nach geschehener Trennung sich in sich selbst abschließt; nur unter dieser Voraussetzung und Zugrundlegung scheint es begreiflich, ja nothwendig, wie auch nach dem Auseinandergehen Gottes und des Menschen, nach der Freilassung des letztern durch den erstern, in diesem jene Nachwirkungen des frühern Ineinanderseins und der durchgängigen Berührung bleiben können, ja fortdauern müssen. Der Mensch in jenem Momente gehörte Gott ganz an, er kann also nicht aufhören ihm anzugehören, nachdem er ihn geschöpflich freigelassen; der Mensch in jenem Momente war von Gott ganz durchdrungen, dadurch wurde sein Wesen (sein Geist) ein Ebenbild Gottes, er kann also nicht aufhören, ein solches zu bleiben, nachdem das Bild — sinnlicher Weise zu reden — fertig geworden, und von dem Bildner als solches hingestellt worden; der Mensch in jenem Momente war selig, es muß ihm also ein Nachgeschmack jener Seligkeit bleiben, nachdem auch jene ursprüngliche Vereinigung in der Zeit auseinandergegangen. Darum also findet der Mensch in seinem Selbstbewußtsein Gott, weil sein Selbst vor diesem Bewußtsein mit Gott Eins gewesen; darum erkennt er Gott in sich und aus sich, weil sein Ich Gottes Bild empfangen und als Geist sich selbst, also Gott in seinem Bilde schauen kann; darum findet er sich unauflöslich an Gott gebunden, unaufhörlich zu ihm hingezogen.“ Versuche jeder Leser, wie er diese Darstellung vom Pantheismus reinigen will; unseres Bedünkens liegt in derselben der Pantheismus so nackt und offen vor, daß er unläugbar ist. Der Verfasser hat ein Zweifaches mit einander verwechselt: die Erschaffung des Menschen durch Gott, und den Abfall des Menschen von seiner ursprünglichen Einrichtung durch die Sünde. Die Erschaffung des Universums kann man wohl nur fassen als ein Hinübersetzen des Universums aus seinem Sein in der Möglichkeit in Gott in sein Sein in der Wirklichkeit in sich selbst. Alle Dinge sind von Ewigkeit her der Möglichkeit nach in Gott gewesen. Weil Gott sich selbst vollkommen erkennt, oder sich selbst begreift, d. h. so weit erkennt, als er überhaupt erkannt werden kann: darum muß er auch Alles erkennen, was ihm zu bewirken möglich ist, nicht

---

*) Die wiederholten Erklärungen der Päpste, (welche wir vorher der Hauptsache nach angeführt haben), haben Möhler bewogen, daß er, während er in der ersten Ausgabe seiner Symbolik noch die entgegengesetzte Ansicht hatte, in der zweiten und flg. die von uns vertheidigte vorträgt.

bloß das gegenwärtige Weltall, — denn sollte dies die einzig mögliche Welt sein, dann haben wir uns schon im Pantheismus festgerannt und müssen mit Abälard sagen: Non potest Deus aliud facere, quam quod facit, nec alio modo — sondern unendlich Vieles, überhaupt Alles, was erkannt und bewirkt werden kann. Diese Erkenntniß Gottes über sich selbst ist der Sohn und die Vereinigung Beider der heilige Geist. Aus Allem dem, was Gott als ihm möglich erkannte, hat er das gegenwärtige Universum zu erschaffen und diesen übernatürlichen Endzweck, die visio beatifica, seinen vernünftigen Geschöpfen zu setzen von Ewigkeit her beschlossen; warum, ist ihm allein bekannt; wir können nur sagen: Weil er so wollte. Somit hat allerdings nicht bloß der Mensch, sondern das ganze Universum ein ewiges Sein in Gott gehabt, Aber dieses Sein ist doch nur ein Sein der Möglichkeit nach (esse in potentia), nicht ein Sein der Wirklichkeit nach (esse in actu). Dagegen neigt sich von Drey dazu, jenes Sein in der Möglichkeit als ein Sein in der Wirklichkeit zu fassen; und darin eben liegt ein starker Beischmack vom Pantheismus, um nicht mehr zu sagen. Uebrigens mag ich auch die Stelle wohl gar nicht oder unrichtig verstanden haben! — Ganz unbestimmt und unklar ist auch, was Leopold Schmid in seiner „Idee des Katholicism, oder Grundriß der speculativen Theologie, Gießen 1848" S. 30 flg. über den Urstand des Menschen geschrieben hat.

### §. 81. Die Versuchung der ersten Menschen durch den Teufel und ihre Sünde.

1. Die erste Frage, welche wir hinsichtlich des Menschen stellten: Wie hat Gott den Menschen ursprünglich erschaffen? haben wir in dem Bisherigen zu beantworten gesucht. Wir fragten dann zweitens: Hat in der ursprünglichen Einrichtung des Menschen eine Veränderung statt gefunden? — In den natürlichen Kräften des Menschen hat keine Veränderung statt gefunden. Denn Gott hat dieselben nicht verändert und das Geschöpf vermag durch keine einzige That seine natürlichen Kräfte zu ändern. Nur ist das Verhältniß der natürlichen Kräfte zu einander in uns Menschen durch den Sündenfall sehr gestört worden, wie wir nachher sehen werden. Aber die Erhaltung der übernatürlichen Kräfte hing von der eigenen Entscheidung des Menschen selbst ab, weil Gott ihm einen freien Willen gegeben hatte. Dieser sollte sich für die Erfüllung des göttlichen Willens in der Gehorsamsprobe entscheiden; und dadurch sollte der Mensch alle übernatürlichen Güter, welche ihm Gott aus freier Barmherzigkeit gegeben hatte, bleibend in sich befestigen, entschied sich aber für das Gegentheil. Deßhalb haben wir bei der Beantwortung der zweiten Frage über den Menschen dieses Dreifache zu beachten: **I.** Das Gebot und die Versuchung; **II.** die Uebertretung; **III.** die Folgen.

2. Gott mußte den ersten Menschen irgend ein Gebot geben. Denn das einzige Verhältniß, welches zwischen Gott und seinen vernünftigen Geschöpfen der Wahrheit nach bestehen kann, ist das des unbedingten Gehorsams dieser gegen Gott. Nur Gott kann dieses Verhältniß zwischen sich und dem erschaffenen Geiste bewirken, weil Gott allein Gnade ertheilen und Schuld tilgen kann; welches Letztere aber nur im Stande der gefallenen Natur als Wirkung der göttlichen Gnade eintritt. In dieses Verhältniß der Willensvereinigung mit Gott war der Mensch durch die heiligmachende Gnade gesetzt worden; und durch die Ertheilung dieser und der wirklichen Gnade hatte Gott von seiner Seite Alles gethan, damit der Mensch seinen

übernatürlichen Endzweck erreichen möchte. Aber weil der Mensch durch seinen freien Willen auch sich selbst bestimmen sollte, und zwar so, daß die Freiheit des menschlichen Willens unter keiner Wirkung der Gnade aufhören sollte: so mußte er dieses Verhältniß durch eigenen Entschluß zu seinem Eigenthume machen und mit selbstständiger Kraft das ihm geschenkte göttliche Bild erfassen. Der niedere Zustand einer bewußtlosen Unschuld sollte in den Zustand des bewußten Lebens in Gott verwandelt werden, und diese Verwandlung konnte auf keinem andern Wege bewirkt werden, als durch Prüfung. Denn „wer nicht versucht ist, was weiß der?“ Eccli. 34, 9. Deßhalb gab Gott das Gebot und ließ zugleich die Reizung zu, dasselbe zu übertreten. Denn erst durch eigene Selbstentscheidung konnte der Mensch wahrhaft gut werden, d. h. das als sein Eigenthum erwerben, was Gott ihm an übernatürlichen Gütern geschenkt hatte. Deßhalb war die Prüfung für die ersten Menschen unerläßlich und deßhalb gab ihnen Gott das Gebot, daß sie von dem einen Baume, welcher mitten im Paradiese stand, nicht essen sollten. Dieser Baum hieß deßhalb der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen. Zugleich hatte die Stellung dieses Baumes in der Mitte des Paradieses den Zweck, die ersten Menschen vor der Gottesvergessenheit, der Ursache alles Bösen, zu bewahren. Thatsächlich hatte der Mensch einen äußern Versucher, nämlich einen der gefallenen Engel, wie wir sogleich beweisen werden. Aber weil der Mensch als freies Geschöpf sich einmal bestimmen mußte, ob er sich für Gott oder gegen Gott entscheiden wollte, deßhalb wäre er nicht ohne Versuchung geblieben, wenn auch die gefallenen Geister als Versucher nicht zu ihm herangetreten wären. Freilich von seiner sinnlichen Natur hätte die Versuchung dann nicht kommen können, weil diese dem Geiste allseitig unterworfen war. Aber die Versuchung konnte vom Geiste ausgehen, indem sie in diesem durch eigenes Nachdenken entstand. Auch können und dürfen wir hier die Frage stellen: Was würde geschehen sein, wenn der Mensch in der Versuchung nicht gefallen wäre? Denn das vernünftige Geschöpf hätte seinen letzten Endzweck, die Vereinigung mit Gott durch die **visio beatifica** auch ohne die bittere Erfahrung des Bösen erreichen können. Denn um wahrhaft gut zu werden, braucht man nicht erst den unseligen Mangel des Guten empfunden zu haben, sondern man braucht sich nur für Gott zu bestimmen. Hätte der Mensch in der Prüfung bestanden, so würde er unmittelbar von Vollkommenheit zu Vollkommenheit geführt worden sein; er würde seinen übernatürlichen Endzweck ohne Tod erreicht und die ursprüngliche Gerechtigkeit auf alle seine Nachkommen vererbt haben. Daß Gott den Ungehorsam des Menschen voraussah, konnte ihn nicht bewegen, die Versuchung zu entfernen. Indem Gott den Fall voraussah, beschloß er, den Menschen auch durch die Sünde hindurch zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes zu führen. Denn niemals dürfen wir den Sündenfall des Menschen getrennt von der Erlösung betrachten.

3. Nach der Erzählung der h. Schrift übertraten die Menschen das göttliche Gebot in Folge einer äußern Versuchung. Der Versucher war einer der gefallenen Engel, der Teufel, welcher sich dazu der Schlange als seines Werkzeuges bediente. Denn daß eine eigentliche Schlange bei der Versuchung thätig gewesen ist, lehrt die h. Schrift aufs bestimmteste und kann daher keinem Zweifel unterworfen sein. Demnach ist die Meinung derjenigen durchaus zu verwerfen, welche behaupten, „daß die Schlange nur als eine symbolische Bezeichnung des bösen Feindes gesetzt sei.“ Denn wer diese Meinung annehmen will, der muß auch, falls er sich irgend consequent bleiben will, diesen

ganzen Abschnitt der h. Schrift im allegorischen Sinne erklären, weil in einem zusammmenhangenden Abschnitte Einheit der Erklärung herrschen muß. Daß aber dieser ganze Abschnitt, sowie die Genesis überhaupt im buchstäblichen Sinne erklärt werden muß, haben wir vorher bewiesen. Auch wird das Vorhandensein einer eigentlichen Schlange durch Gen. 3, 1: „Und die Schlange war listiger als alle Thiere des Feldes“ bewiesen; und durch die Androhung der Strafe, welche sich doch nothwendig zunächst auf die Schlange beziehen muß. Diese letzten Gründe sprechen auch gegen die Annahme Anderer, daß der Satan nur die Scheingestalt einer Schlange angenommen habe. Aber wenngleich Eva eine wahre und wirkliche Schlange vor ihren Augen sah: so war doch nicht diese, sondern der Teufel der eigentliche Verführer; und die Schlange nur sein Werkzeug. Dies ist die einstimmige Lehre der h. Schrift, der Tradition und der Kirche; dies folgt aus der Wahrheit, daß die gefallenen Engel zur Prüfung und Bewährung der Menschen dienen, und so auch gegen ihren Willen die Ehre Gottes und die Verbreitung seines Reiches befördern; dies folgt endlich daraus, daß der erste Erfinder des Bösen dasselbe auch auf die Erde verbreitet haben und bei der Einführung desselben auf die Erde mitthätig gewesen sein muß. Als einzelne Gründe dafür, daß die ersten Menschen durch den Teufel zur Sünde verführt sind, können wir folgende anführen: a) Im Buche der Weisheit 2, 24 heißt es: „Durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen.“ Offenbar wegen der Verführung der ersten Menschen wird der Teufel die alte Schlange genannt: Apokal. 12, 9; 20, 2. Derselbe Ausdruck findet sich häufig bei den Kirchenvätern und in den Erklärungen der Kirche; z. B. sagt das Tridentinum in der Vorrede zur fünften Sitzung: serpens ille antiquus, generis humani perpetuus hostis. Joh. 8, 44 nennt der Herr den Teufel einen Menschenmörder von Anbeginn, nämlich deßhalb, weil er dem ersten Menschen durch die Verführung die Unsterblichkeit des Leibes raubte, und ihm daher nicht bloß geistigen, sondern auch leiblichen Tod brachte. So haben die meisten ältern Ausleger diese Stelle erklärt, Augustinus, Chrysostomus, Theophylactus und die Neuern. Diese Erklärung ist deßhalb die richtige, weil der Herr hinzusetzt: „Er hat in der Wahrheit nicht bestanden.“ Weil dieses sich nur auf den Teufel beziehen kann, so kann auch das „vom Anfang an“ nur auf den Teufel selbst gehen; und ist der Sinn: Vom Anfange an sündigte der Teufel und suchte das Böse unter den Menschen zu verbreiten, sobald er nur mit ihnen in Berührung kam, und sie dadurch geistig und körperlich zu morden. Der h. Cyrillus von Alexandrien dagegen hat die Meinung vorgetragen, daß hier eine Beziehung auf den Mord des Kain statt finde. Dieser Ansicht pflichten mehrere protestantische Theologen bei. Aber sie ist nicht richtig aus dem eben angeführten Grunde und auch weil die Parallelstellen bezeugen, daß der Teufel der Verführer der ersten Menschen gewesen ist. So sagt das Buch der Weisheit 2, 24: „Durch den Neid des Teufels ist die Sünde in die Welt gekommen.“ So wie die Worte Christi uns vorliegen, konnte er wohl nur erwarten, daß seine Zuhörer an die aus dem alten Testamente ihnen bekannte Wahrheit des Falles der ersten Menschen durch die Verführung des Teufels denken würden. Hätte der Herr von Kains Brudermord reden wollen: so hätte er sich viel zu undeutlich ausgedrückt. Daß 1. Joh. 3, 12 die Beziehung dieses Brudermordes auf den Teufel statt findet, beweist nichts für diese Stelle. Insbesondere aber deutet die hier ausgesagte Lügenhaftigkeit des Teufels darauf hin, daß Christus mit Beziehung auf die Verführung

der ersten Menschen den Teufel einen Lügner von Anbeginn nennt. Die andere Erklärung führt als Grund an: Christus werfe unmittelbar vorher den Juden Haß gegen die Wahrheit und Mordlust vor; deßhalb müsse auch hier der Teufel im eigentlichen Sinne ein Mörder genannt werden. Aber hier wird fälschlich vorausgesetzt, daß der Teufel nur im geistigen Sinne ein Menschenmörder genannt werde, wogegen er doch auch im eigentlichen Sinne so genannt wird, weil er durch seine Versuchung auch den Leibestod auf die Menschen gebracht hat. — Die Versuchung der ersten Menschen durch den Teufel und ihr Fall hat sich auch in der heidnischen (Zend-Avesta) und jüdischen (Eisenmenger: Entdecktes Judenthum I, S. 820 flg.) Tradition erhalten. b) Christus ist der Stammvater eines neuen Geschlechts, der zweite Adam: Röm. 5, 15 flg.; 1. Cor. 15, 45 flg. Durch sein Widerstreben gegen die Versuchung hat er uns Allen gezeigt, daß auch wir mit dem Teufel kämpfen und ihn besiegen müssen, wozu er uns durch sein Leiden die Kraft erworben hat. Jeder, welcher zum ewigen Leben eingehen will, muß das Anrecht, welches der böse Feind an das menschliche Geschlecht hat, durch die Kraft Christi vernichten. Der Parallelismus zwischen Adam und Christus deutet darauf hin, daß Adam unterliegend dieses Anrecht begründete, weil Adam der Stammvater des menschlichen Geschlechts ist. c) Daß die ersten Menschen durch den Teufel zur Sünde versucht sind, folgt aus der Nichtigkeit aller Einwendungen, welche von Seiten der rationalistischen Schrifterklärung gegen diese Wahrheit erhoben sind. Die hauptsächlichsten möchten wohl diese sein: 1. In der ganzen Darstellung der Versuchung und des Falles geschieht des Teufels mit keinem einzigen Worte Erwähnung. — Das ist freilich wahr. Moyses erzählt die Geschichte des Falles absichtlich (denn er selbst hat es ohne Zweifel besser gewußt) grade so, wie sie von den ersten Menschen, die nur nach dem Augenscheine urtheilen konnten, überliefert worden, und gedenkt der unsichtbaren Ursache der Verführung mit keinem Worte. Indeß aus seiner ganzen Darstellung leuchtet die Absicht hervor, seine denkenden Leser zur Erkenntniß derselben hinzuleiten. Den großen Haufen aber wollte Moyses bei der äußern Erscheinung festhalten und über die Ursache derselben nicht aufklären. Denn dann würden die zum Götzendienste ohnehin schon so sehr geneigten Israeliten den Teufel als ein göttliches Wesen verehrt haben, wie so manche Völker des Orients gute und böse Gottheiten anbeteten. Aus diesem Grunde findet sich auch im ganzen Pentateuch nur eine dunkle Erwähnung der bösen Geister. Hatte Moyses aber für den großen Haufen dunkel geschrieben, so doch für den denkenden Leser deutlich genug. Dieser mußte bei seiner übrigen Kenntniß der göttlichen Offenbarung nothwendig zu dem Schlusse kommen, daß die Verführung der ersten Menschen vom Teufel ausgegangen sei. 2. Der Verfasser nenne die Schlange eben in Beziehung auf die Geschichte des Falles, wo sie die Eva hintergangen hatte, das listigste Thier; hätte er an eine übernatürliche Ursache gedacht, so würde er diesen Beisatz nicht gemacht haben, da ja der Teufel das dummste Thier ebensogut hätte brauchen können. — Indessen Moyses erzählt die Begebenheit so, wie sie den Stammeltern erschien. Sie mußten aus dem Vorgefallenen, da sie die unsichtbare Ursache nicht kannten, eine hohe Vorstellung von der List der Schlange bekommen. Moyses drückt dieselbe absichtlich hier aus, um seine einsichtsvolleren Leser zur Erkenntniß der wahren Ursache dieser Versuchung hinzuleiten. Uebrigens ist die Behauptung, daß der Teufel auch jedes andere Thier habe gebrauchen können, unhaltbar. Denn die Schlange wählte sich der Teufel als Werkzeug der Versuchung

nicht, weil ihm eine solche Befugniß über die Werke Gottes nicht eingeräumt ist, sondern nach göttlicher Zulassung konnte er nur durch dieses Thier seine Begierde, den Menschen zu täuschen, ausüben. So lehrt der h. Augustin de Gen. ad Litt. XI, cap. 3: Non debemus opinari, quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret: sed cum esset in illo decipiendi cupiditas, nonnisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est. 3. Die Schlange habe keine Sprachwerkzeuge. — Freilich nicht, und war allerdings die aus dem Munde der Schlange hervorgehende Sprache nur ein Blendwerk. Aber ebensowie dieses Blendwerk ist so manches Andere uns unbegreiflich. Namentlich aber wissen wir nicht, wie weit die Wirksamkeit der Engel auf die körperliche Welt geht. Der h. Augustin stellt in der vorher angeführten Stelle mit diesem Sprechen der Schlange das Sprechen der Eselinn des Balaam zusammen. 4. Wie konnte Gott die Versuchung zulassen, da er doch den Fall voraussah? — Dieses löst sich schon aus demjenigen, was wir vorher über die Nothwendigkeit der Prüfung des ersten Menschen gesagt haben. Gott ließ die Versuchung zu, weil die Prüfung dem Menschen nicht erlassen werden konnte. Allerdings wußte Gott voraus, daß der Mensch in die Versuchung einwilligen werde. Aber Gott wußte auch, daß der Mensch durch seinen freien Willen der Versuchung widerstehen konnte. Seiner freien Entscheidung aber mußte der Mensch anheim gegeben werden; gemäß der Worte Eccli. 15, 14: „Gott hat den Menschen seinem eigenen Rathschlusse überlassen.“ Deßhalb schreibt der h. Augustin de Gen. ad Litt. XI, 4: Non mihi videtur magnae laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet, cum et in natura posse et in potestate haberet velle non consentire suadenti. Auch ordnete Gott, da er den Fall des Menschen voraussah, die Erlösung an. Beide sind stets mit einander in Verbindung zu betrachten. 5. Die Verfluchung gehe doch nur auf ein thierisches Geschöpf. Auf dieses mußte sie zunächst gehen, weil die Menschen keinen andern Urheber der Sünde kannten, um ihnen Abscheu vor der Sünde beizubringen. Aber sie ging auch auf die unsichtbare Ursache. Deßhalb sagt der h. Augustin de Gen. ad Litt. XI, cap. 36: Unde serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui iam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum, qui per serpentem operatus est, refertur. 6. Die Rationalisten haben auch behauptet, erst im Exil sei die Lehre über die bösen Geister von den Hebräern aus den persischen Schriften angenommen. Darauf ist nichts weiter zu antworten. *) d) Der erste Mensch mußte vom Teufel versucht werden und konnte nicht durch sich selbst zur Sünde kommen. Wohl hätte er, auch ohne alle äußere Versuchung, bloß durch sich zur Sünde kommen können; aber seine Stellung zu den übrigen Geschöpfen brachte es mit

*) Denn wer so etwas vorbringt, den muß man zuerst fragen, ob er die heilige Schrift zu den Meinungen heidnischer Völker über Religion wirklich in ein solches Verhältniß stelle, daß sie aus jenen etwas in sich aufnehmen könne? So wollen es die Ungläubigen und darum stellen sie die heil. Schrift neben die heidnischen Mythen, ja unter dieselben. Aber der Wahrheit nach steht die heilige Schrift über alle Religionskenntniß der Heiden und ist das Wahre in diesen nur aus jüdischen Mittheilungen geflossen. Contra negantem principia non est disputandum ist allgemeiner Grundsatz.

sich, daß er von diesem versucht ward. Denn weil der Mensch aus Leib und Seele besteht und darum der Mittelpunkt des ganzen Universums ist: deßhalb liegt es in der Natur des Menschen begründet, daß er von andern Geschöpfen in der Erreichung seines letzten Endzweckes sowohl gefördert als auch gehindert werden kann. So wie die guten Engel dem Menschen beistehen, so sollte durch den Kampf mit den bösen das Gute des Menschen gefördert werden. Derjenige, welcher das Böse zuerst erfunden hatte, mußte auch der Versucher der ersten Menschen sein. Dem Menschen geschah durch den ihm bereiteten Kampf kein Unrecht. Denn durch eine besondere Gnade war er so von Gott eingerichtet, daß kein einziges Geschöpf gegen seinen eigenen Willen ihm irgend einen Nachtheil bereiten konnte. Durch seinen eigenen Willen hätte er auch der Versuchung des Teufels widerstehen können. Denn die Lehre Calvins, der Mensch habe mit Nothwendigkeit gesündigt, ist ketzerisch. e) Weil die Versuchung des ersten Menschen eine Anreizung zur Sünde war, so konnte sie nur von einem durch Schuld bereits Verderbten ausgehen, d. h. vom Teufel. In den Engeln, welche ihrer Natur nach über den Menschen stehen, konnte das Böse der Schuld gefunden werden, — indem sie nur Geschöpfe sind; — und wurde in mehreren aus ihnen wirklich gefunden. Ueber den Engeln gibt es keine andern vernünftigen Geschöpfe, in denen das Böse der Schuld sein könnte. Daher mußte der Mensch durch einen bösen Engel zur Sünde versucht werden, ebensowie er seiner Natur nach durch einen guten Engel zur Vollkommenheit gefördert wird. Aber die Engel selbst konnten von Gott nicht versucht werden; denn Gott versucht Niemanden zum Bösen, sondern sie haben sich durch ihren eigenen Willen von Gott abgewendet. Aus dem Gesagten folgt auch, daß diese Anfechtung durch den Teufel für den Menschen keineswegs eine Strafe war. Nur eine solche Anfechtung ist eine Strafe, welcher man nur mit vieler Beschwerde widerstehen kann. Aber der Mensch im Stande der Unschuld konnte der Versuchung ohne alle Mühe widerstehen.

4. Ueber den Verlauf der ganzen Versuchung selbst ist nun noch insbesondere dieses zu beachten. a) Bei der Sünde unsrer Stammeltern können, so wie bei jeder andern Sünde, drei Momente unterschieden werden. Ebensowie die ersten Menschen zur Sünde versucht wurden und fielen: ebenso werden nach ihnen alle andern Sünder versucht und kommen zum Falle. Wir sehen dort in der Sinnlichkeit, welche durch die Schlange bezeichnet wird, die Begierde nach der Sünde; in den niedern Seelenvermögen oder in der untern Vernunft, welche durch das Weib bezeichnet wird, die Ergötzung; in der höhern Vernunft, welche durch den Mann bezeichnet wird, die Einstimmung in die Sünde. So geschieht es auch bei jeder andern Sünde. Zuerst wird die Lust erregt. Wenn diese empfangen hat, gebiert sie die Sünde. Und die Sünde, wenn sie vollbracht ist, gebiert den Tod. Denn weil der Mensch aus einer geistigen und sinnlichen Natur zusammengesetzt ist: deßhalb bediente sich der Teufel bei der Versuchung des Menschen auf eine doppelte Art einer Anreizung zur Sünde: zunächst von Seite der Erkenntniß des vernünftigen Theiles, insofern er die Aehnlichkeit mit Gott durch Erlangung der Wissenschaft versprach, welche der Mensch von Natur aus verlangt; dann von Seiten der Sinne. Der Teufel bediente sich der sinnlichwahrnehmbaren Gegenstände, weil diese mit dem Menschen in der nächsten nnd engsten Verbindung stehen, theils indem er den Mann durch ein Wesen seines Gleichen, das Weib, versuchte, theils indem er das Weib durch ein belebtes Wesen, die Schlange, versucht werden ließ, theils indem

er einen sinnlich-wahrnehmbaren Gegenstand, einen Apfel, zum Genusse anbot. b) In der Versuchung selbst handelte hauptsächlich der Teufel. Von ihm wurde das Weib als Werkzeug gewählt, um den Mann zu hintergehen. Denn das Weib war schwächer als der Mann; daher konnte es leichter verführt werden. Auch stand es mit dem Manne in der nächsten Verbindung, daher konnte der Teufel durch das Weib am leichtesten den Mann verführen. Demnach ist der eigentliche Verführer nicht nur des Weibes, sondern auch des Mannes der Teufel und grade des letztern Sünde wurde vom Teufel eigentlich beabsichtigt, weil er der Stammvater und das Haupt des ganzen menschlichen Geschlechts war. c) Nur durch äußere Anrede, nicht durch innere Einsprechungen konnte der Teufel den ersten Menschen versuchen. Denn vor dem Sündenfalle hatte der Teufel gar keine Macht über den Menschen und deßhalb konnte er ihn nicht durch innere Einsprechungen, sondern nur durch eine äußere Anrede versuchen. Nämlich in der Einflüsterung zeigt sich insofern eine größere Macht als in der äußern Ansprache, weil durch die Einflüsterung wenigstens die Phantasie des Menschen verändert wird.

5. Weil der Teufel der eigentliche Urheber der Versuchung war, aber sich einer Schlange als seines Werkzeuges bediente, deßhalb hatte die Verfluchung einen doppelten Sinn. Sie bezog sich zuerst auf das Werkzeug, denn sonst würde sie ja dem ersten Menschenpaare ganz unverständlich und für den Augenblick zwecklos gewesen sein. Aber sie bezog sich auch auf den unbekannten Urheber. In Beziehung auf die Schlange ist V. 14: „Und Gott, der Herr, sprach zu der Schlange: Weil du dies gethan, bist du verflucht unter allem Vieh, und unter allen Thieren der Erde; auf deiner Brust sollst du gehen und Erde essen alle Tage deines Lebens"; — von Einigen erklärt worden: Mit der Natur der Schlange sei eine Veränderung vorgegangen; von Andern: Die Natur der Schlange sei vor wie nach dieselbe geblieben; aber was ihr vorher Natur gewesen sei, sei ihr durch diesen Fluch Strafe geworden. Indeß die erstere Meinung ist dem Texte angemessener und stimmt mit der Art und Weise des Teufels, solche Gegenstände, welche die Sinne reizen, zur Versuchung zu gebrauchen, überein. „Durch diese Worte wird der Schlange die Bestimmung gegeben, durch ihre in Folge des Sündenfalles wie alles Uebel und alles Häßliche eingetretene Abscheu erregende Gestalt die Abscheulichkeit der Sünde darzustellen; sie soll gleichsam der sichtbare Repräsentant des Reiches der Finsterniß und seines Hauptes sein, das sich ihrer als eines Werkzeuges bedient hatte." Dagegen hat man eingewendet, was dann aber die Schlange davor gekonnt habe, daß sie vom Teufel gemißbraucht sei, und warum sie denn habe verflucht werden können? So Gabler zu Eichhorn's Urgeschichte II, 1, p. 174. Die Bestrafung der Schlange ist nicht mehr und nicht weniger ungerecht, als der durch den Sündenfall hervorgebrachte leidende Zustand der ganzen Schöpfung, Röm. 8, 20 flg., als die Moysaische Verordnung, wornach das Vieh, womit Unzucht getrieben war, mit dem strafbaren Menschen verbrannt wurde, als die Darbringung der Thiere zu Sühnopfern. Auf den unsichtbaren Verführer bezogen heißt der Fluch: Du sollst einstens in die äußerste Verachtung, Schmach und Niedrigkeit kommen. Der Satan nämlich glaubte durch den Fall des Menschen sein Reich auszubreiten; Gott aber hatte die Erlösung des gefallenen Menschen beschlossen um so dem bösen Feinde alle Macht über den Menschen zu benehmen. Das Fressen des Staubes kommt auch sonst als Zeichen der Erniedrigung und der Trauer vor. Vergl. den heil. Augustinus de Genesi contra Manichaeos II, cap. 17 u. 18.

6. Die geschichtliche Thatsache der Sünde der ersten Menschen, welche uns die h. Schrift mit der größten Einfachheit erzählt, ist auf mannigfache Weise gedeutet worden. Man kann dieser verschiedenen Deutungen wohl an dreihundert aufzählen. Seit Kant wird in der Versuchung und im Falle der ersten Menschen gewöhnlich eine Durchdringung zum Selbstbewußtsein gesehen; so auch Hegel. Ueberhaupt sind die Ansichten über den Fall der ersten Menschen verschieden, jenachdem die Auffassung des Urstandes verschieden ist. Diese den einfachen Wortsinn verschmähenden Deutungen haben darin ihren Grund, daß man in der Sünde der ersten Menschen etwas so sehr Unbedeutendes zu finden meint. Welche dieser Ansicht sind, die haben von dem Wesen der Sünde eigentlich keine Einsicht. Jede Sünde besteht wesentlich im Ungehorsame gegen Gott. Der äußere Gegenstand, an welchem sich die innere Verkehrtheit offenbart, kann wohl ein geringfügiger sein. Aber die Sünde der ersten Menschen war um so größer, je leichter das Gebot war, welches Gott ihnen gegeben hatte; denn in Mitte des Ueberflusses konnten sie sich doch leicht von einem einzigen Baume enthalten; und je leichter sie es durch die von Gott ihnen gegebenen Kräfte erfüllen konnten. Denn sie hatten noch durchaus nicht mit einer Entzweiung in sich selbst zu kämpfen, sondern die Versuchung trat ihnen bloß äußerlich gegenüber. Wenn wir nun diesen allgemeinen Charakter der Sünde unsrer Stammeltern, so wie jeder Sünde, den Ungehorsam, näher entwickeln: so sehen wir in dieser Sünde zunächst den entschiedensten Unglauben gegen Gott. Denn ungeachtet der so bestimmt ihnen ertheilten göttlichen Offenbarung schenkten sie einem fremden, ihnen ganz unbekannten Wesen Glauben, und ungeachtet aller Wohlthaten, welche sie von Gott empfangen hatten. Vielmehr sahen sie Gott nur als denjenigen an, welcher ihnen ihre Glückseligkeit vorenthalten wolle. So verschwand denn auch die Hoffnung auf Gott und die Liebe zu ihm aus ihren Herzen. Die Sünde der ersten Menschen war also im eigentlichen Sinne ein Abfall von Gott, ein peccatum mortale. Dieses wollen wir nun näher untersuchen, indem wir die Sünde der ersten Menschen im Besondern betrachten.

## §. 82. Die Uebertretung des Gebotes oder die Sünde der ersten Menschen im Besondern betrachtet.

1. Ungehorsam gegen Gott ist der allgemeine Charakter jeder Sünde. Im Besondern betrachtet war die erste Sünde des ersten Menschen Stolz. Stolz ist die Begierde nach eigener Auszeichnung ohne Gott, d. h. nicht durch Gott und auch nicht auf die von Gott gewollte Weise. Daß Stolz die erste Sünde des ersten Menschen war, folgt aus Eccli. 10, 15: „Die Hoffart ist der Anfang aller Sünde.“ Adams erste Sünde aber ist der Anfang aller Sünden, gemäß der Worte Röm. 5, 12: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen.“ Auch konnte füglich nur Stolz die erste Sünde des ersten Menschen sein. Denn es bestand in ihm nicht der mindeste Streit des Fleisches wider die Vernunft. Nur nach dem Urtheile der Vernunft bewegten sich die sinnlichen Begierden, weßhalb der Katechismus Romanus sagt: **Omnes animi motus atque appetitiones ita in eo temperavit (Deus), ut rationis imperio nunquam non parerent.** Darum konnte die erste Sünde des ersten Menschen in dem Streben nach irgend einem sinnlichen Gute gegen den Ausspruch der Vernunft nicht bestehen. Nur durch das Streben nach einem geistigen Gute konnte er sündigen. Hätte er dieses Streben in dem von Gott angewiesenen Maaße

angewendet, so würde das nicht sündhaft gewesen sein. Folglich konnte die erste Sünde des ersten Menschen nur in dem Streben nach einem geistigen Gute über das ihm angewiesene Maaß hinaus bestehen. Dies ist der Stolz. In diesem Streben nach eigener Auszeichnung über sein Maaß hinaus, d. h. durch eigene Kraft und auf die von Gott nicht gewollte Weise bestand die erste Unordnung des Willens. Deßhalb muß der Stolz als die erste Sünde des ersten Menschen angesehen werden. Wie viele Bewegungen des verkehrten Willens auch sonst noch stattfanden, sie dienten nur diesem einen Ziele der eigenen Auszeichnung des Menschen über sein Maaß hinaus. Als solche Bewegungen können wir in der Sünde des ersten Menschen unterscheiden: a) Den Ungehorsam. Dieser war nur eine Folge des verkehrten Strebens nach eigener Auszeichnung. Der h. Paulus erwähnt den Ungehorsam als die Sünde des ersten Menschen Röm. 5, 19: „Durch den Ungehorsam des Einen Menschen sind die Vielen zu Sündern geworden.“ Ebenso auch viele Väter. b) Die Genußsucht, welche die h. Schrift so deutlich hervorhebt Gen. 3, 6: „Das Weib sah, daß der Baum gut für's Essen, und schön für die Augen, und daß es eine Lust sei, ihn anzuschauen und nahm von der Frucht desselben und aß.“ Aber dieses that sie nur in der Begierde, die vom Teufel ihr versprochene Gleichheit mit Gott und göttliche Wissenschaft zu erlangen, und so ging auch die Genußsucht aus Stolz hervor. c) Das unordentliche Streben nach Wissenschaft („Ihr werdet sein wie die Götter, erkennend das Gute und das Böse“) ging gleichfalls hervor aus dem Streben nach eigener Auszeichnung über das Maaß hinaus. d) Aus diesem nämlichen Streben folgte auch, daß der Mensch die Aussagen des Teufels für wahr hielt und sich so des Unglaubens gegen Gott schuldig machte. Mit dem Glauben an Gott verloren aber die ersten Menschen zugleich die Hoffnung und die Liebe gegen Gott, d. h. überhaupt die heiligmachende Gnade. Denn der Glaube ist die Wurzel alles übernatürlichen Guten. Alle diese Bewegungen des Willens in den ersten Menschen, und wie viele sonst noch hätten statt finden mögen, waren durch das Streben des Menschen nach eigener Auszeichnung über das Maaß hinaus hervorgerufen. Denn viele einzelne Handlungen können sehr wohl nur eine einzige Handlung ausmachen. Folglich war der Stolz die erste Sünde des ersten Menschen.

2. Dieser Stolz zeigte sich bei dem ersten Menschen in dem Streben nach der Aehnlichkeit mit Gott. Es gibt eine doppelte Aehnlichkeit. Die eine besteht in dem allseitigen Gleichkommen. Eine solche Aehnlichkeit mit Gott haben unsere Stammeltern nicht erstrebt, weil sie außerhalb des Fassungsvermögens, zumal Einsichtiger, liegt. Aber eine Aehnlichkeit mit Gott kann auch durch Nachahmung statt finden, welche dem erschaffenen Geiste in Beziehung auf Gott möglich ist, weil er durch seine natürlichen Kräfte schon an der Aehnlichkeit mit Gott einigen Antheil nimmt. Jedes Gute in den Geschöpfen ist eine gewisse mitgetheilte Aehnlichkeit mit Gott, dem allein Guten. Aber weil der Mensch ein geistiges Gut über sein Maaß hinaus begehrte: deßhalb hat er die Aehnlichkeit mit Gott auf eine ungeordnete Weise begehrt. Jede Begierde geht auf einen Gegenstand, welchen wir nicht haben. Das geistige Gut aber, insofern das vernünftige Geschöpf an der Aehnlichkeit mit Gott Theil nimmt, kann in dreifacher Hinsicht beachtet werden: a) Nach dem bloßen Sein der Natur oder nach den natürlichen Kräften. Diese Aehnlichkeit ist dem Engel und dem Menschen durch die Erschaffung selbst gegeben. b) Hinsichtlich der Erkenntniß. Diese Aehnlichkeit mit Gott hat der Engel bei seiner Erschaffung erhalten, weil ihm die Ideen aller erschaf-

fenen Dinge von Gott mitgetheilt sind. Der Mensch hatte bei seiner Erschaffung diese Kenntniß nur noch der Anlage, nicht schon der Wirklichkeit nach. c) Hinsichtlich der Macht zu wirken. Diese Aehnlichkeit mit Gott hatten weder der Engel noch der Mensch durch ihre Erschaffung. Denn Beide sollten sich erst durch eine verdienstliche Handlung die ewige Seligkeit erwerben. Indem Beide, der Teufel und der Mensch, auf ungeordnete Weise die Aehnlichkeit mit Gott erstrebten, sündigte doch Keiner dadurch, daß sie die Aehnlichkeit mit Gott hinsichtlich der natürlichen Kräfte erstrebten; denn diese hatten sie ja schon. Aber der erste Mensch sündigte **hauptsächlich** dadurch, daß er die Aehnlichkeit mit Gott in Beziehung auf die Erkenntniß des Guten und Bösen verlangte, damit er nämlich durch die Kraft seiner eigenen Natur bestimmen könnte, was zu thun gut und was böse sei; oder auch damit er durch sich selbst zum Voraus erkännte, was ihm Gutes oder Böses widerfahren werde. **Auch** sündigte er durch das Streben nach der göttlichen Aehnlichkeit in Beziehung auf die eigene Macht zu handeln, nämlich damit er durch die Kraft seiner eigenen Natur die Erreichung der Glückseligkeit bewirken möchte. Der Teufel sündigte durch das Streben nach der Aehnlichkeit mit Gott in Beziehung auf die Macht. Insofern endlich als Beide, die gefallenen Engel und der Mensch, auf sich selbst stehen und von Gott unabhängig sein wollten, erstrebten Beide eine gewisse Gleichheit mit Gott. Dieses Streben gab sich durch die Verachtung der Ordnung kund, welche durch das göttliche Gebot gesetzt war. So bestand demnach die Sünde Beider, der gefallenen Engel und des ersten Menschen, in dem ungeordneten Streben nach der Aehnlichkeit mit Gott. Denn dieses Bestreben an und für sich ist nicht Sünde, sondern nur das ungeordnete Streben, welches nicht auf die von Gott gewollte Weise angewendet wird und auf Unabhängigkeit von Gott gerichtet ist. Es war folglich diese Sünde der ersten Menschen ein völliger Abfall von Gott, ein peccatum mortale.

3. Die erste Sünde des ersten Menschen ist zwar nicht an und für sich, wohl aber in gewisser Beziehung schwerer als alle Sünden im menschlichen Geschlechte. Denn die ersten Menschen waren vor ihrer Sünde in einem Zustande großer Vollkommenheit. Dieser hört niemals plötzlich, sondern nur allmälig auf. Folglich darf die erste Sünde des ersten Menschen auch nicht schlechthin als die schwerste aller Sünden im menschlichen Geschlechte betrachtet werden. Die Schwere einer Sünde kommt in doppelter Hinsicht in Betracht: 1. Hinsichtlich der Art der Sünde selbst; 2. hinsichtlich irgend eines Umstandes des Ortes, der Person, der Zeit. Aber die erste Rücksicht ist die vorzüglichere, um die Schwere einer Sünde zu beurtheilen. Folglich war die Sünde des ersten Menschen in Beziehung auf die Art der Sünde nicht schwerer, als die Sünden in der gesammten Menschheit. Denn wenn auch der Stolz seiner Art nach unter den andern Sünden mehr hervortritt, so ist doch der Stolz, durch welchen Jemand Gott verläugnet (Unglaube im weitesten Sinne des Wortes) oder Gott lästert, schwerer, als der Stolz, durch welchen Jemand auf eine ungeordnete Weise nach der Aehnlichkeit mit Gott strebt; worin eben die Sünde der ersten Eltern bestand. Aber nach der Beschaffenheit der sündigenden Personen, nämlich wegen der Vollkommenheit ihres Zustandes war jene Sünde durchaus die schwerste; denn in ihrer Natur war Nichts, was sie zum Sündigen anreizte. Folglich war jene Sünde nicht an und für sich, wohl aber in gewisser Beziehung die schwerste. Diesem Umstande, um dessentwillen wir sie als die schwerste bezeichnen, entspricht auch die Größe der Strafe. Nicht wegen der Art der Sünde wurde

eine so schwere Strafe verhängt, sondern weil sie die erste Sünde war, und weil durch sie die Unschuld des Urstandes vernichtet ward, nach deren Entfernung die ganze menschliche Natur in Unordnung gerieth.

4. Aus dem Gesagten ergibt sich die Beantwortung der Frage, wer von Beiden schwerer gesündigt habe. Die Schwere einer Sünde wird mehr nach der Art der Sünde, als nach den Umständen beurtheilt. Betrachten wir den persönlichen Zustand Beider, so war die Sünde des Mannes schwerer, weil er vollkommener war, als das Weib; denn auch vor dem Falle standen sich Beide nicht gleich, sondern war das Weib dem Manne untergeordnet. Betrachten wir die Art der Sünde überhaupt, so war diese in Beiden dieselbe, nämlich der Stolz. Betrachten wir die Art des Stolzes selbst, so hat das Weib schwerer gesündigt, als der Mann. Denn a) die Selbsterhebung des Weibes war größer als die des Mannes. Denn das Weib hielt für wahr, was ihr die Schlange eingeredet hatte: Gott habe den Genuß jener Frucht deßhalb verboten, damit sie nicht zur Aehnlichkeit mit ihm gelangen möchten. Dennoch wollte sie durch den Genuß der verbotenen Frucht die Aehnlichkeit mit Gott erreichen. So erhob sich ihr Stolz sogar zu dem Grade, daß sie auch gegen den Willen Gottes etwas erreichen wollte. Dagegen der Mann glaubte nicht, daß dieses wahr sei; er aß nur, weil das Weib ihm die Frucht gab; daher wollte er auch die Aehnlichkeit mit Gott nicht gegen den Willen Gottes erlangen. Aber er sündigte durch Stolz insofern, als er sie durch sich selbst gegen den Willen Gottes erlangen wollte. b) Das Weib sündigte nicht nur selbst, sondern verleitete auch den Mann zur Sünde. Darum sündigte sie gegen Gott und gegen den Nächsten zugleich. c) Die Sünde des Mannes ward dadurch vermindert, daß er dem Weibe zu Liebe, nämlich um dasselbe nicht zu betrüben, in die Sünde einwilligte; — wie überhaupt Gott aus menschlicher Rücksicht häufig hintangesetzt wird. So leuchtet ein, daß das Weib schwerer sündigte, als der Mann. Dieser hielt nach der Bemerkung des h. Augustinus jene Sünde nur für eine läßliche, da er die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit noch nicht erfahren hatte.

### §. 83. Die Folgen dieser Sünde für die ersten Menschen selbst.

1. Die Folge dieser ersten Sünde des ersten Menschen überhaupt war für ihn selbst und für alle Menschen der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, durch welche der Geist Gott unterworfen wurde und der Körper dem Geiste. Aus diesem Verluste erklärt sich alles Verderben des Leibes und der Seele, welches durch jene Sünde über den Stammvater des menschlichen Geschlechts sowohl, als über dieses selbst gekommen ist. Darum können wir alle Folgen der Sünde für das ganze Menschengeschlecht und seinen Stammvater kurz so bestimmen: Durch die Sünde wurde der Mensch aller übernatürlichen Kräfte beraubt und in allen natürlichen Kräften verwundet. So können wir die Strafe der Sünde im Allgemeinen bestimmen. Die menschliche Natur in ihnen wurde der Gnade Gottes beraubt und durch deren Entziehung dem Elende und Mangel preisgegeben. Aber die ersten Eltern waren von Gott nicht bloß als einzelne Personen erschaffen, sondern als der Anfang der menschlichen Natur, welche zugleich mit der Gnade, durch die sie vor dem geistigen und leiblichen Tode bewahrt wurden, von ihnen zu ihren Nachkommen hinübergeleitet werden sollte. Deßhalb wurde um ihrer Sünde willen die ganze menschliche Natur in ihren Nachkommen dieser göttlichen Gnade beraubt und unterliegt dem Tode. Dem geistigen und leiblichen Tode unter-

worfen werden alle Menschen geboren. Dieses ist aber nur die Folge von dem Verluste der ursprünglichen Gerechtigkeit, und dieser Verlust die allgemeine Strafe der ersten Sünde des ersten Menschen.

2. Im Einzelnen können wir die Folgen jener Sünde für die ersten Menschen hinsichtlich ihrer Seele und ihres Leibes unterscheiden. Was die Seele betrifft, so verloren sie a) die heiligmachende Gnade, weil sie den Glauben, die Hoffnung und die Liebe verloren, welche Tugenden als die Wirkungen der heiligmachenden Gnade anzusehen sind, und durch welche die Seele mit Gott vereinigt wird. Diesen Verlust der heiligmachenden Gnade wirft ihnen Gott ernst und nachdrücklich vor mit den Worten: Adam, wo bist du? — Wer hat dir denn gesagt, daß du nackt bist, als weil du von dem Baume gegessen hast, wovon ich dir geboten nicht zu essen? Und als Keiner der Schuldigen Reue äußert, sondern sich entschuldigen will, macht ihnen Gott durch das Strafurtheil noch härtere Vorwürfe. Und weil sie durch die begangene Todsünde die heiligmachende Gnade verloren, deßhalb machten sie sich der ewigen Verdammniß schuldig, welche Strafe Gott sofort über sie hätte verhängen können. Das heißt mit andern Worten: Die ersten Menschen kamen unter die Herrschaft des Teufels, weil sie sich von diesem hatten überwinden lassen. Vergl. Hebr. 2, 14. b) Sie verloren die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Begierden und empfanden daher die tiefste Beschämung über die Empörung des Fleisches gegen den Geist. Gen. 3, 7: „Da wurden Beiden die Augen aufgethan und sie erkannten, daß sie nackt wären, flochten sich Feigenblätter und machten sich Schürzen.“ Also dieser Zwiespalt zwischen Körper und Geist trat sofort nach der Sünde ein. Und mit Recht. Denn Gott hatte dem Menschen diese Gnade gegeben, damit er ihm um so leichter und freier dienen könne; nun hatte aber der Mensch seinen Körper zum Werkzeuge der Sünde mißbraucht. c) An die Herrschaft der dreifachen bösen Lust schließt sich die Verdunklung und Schwächung der natürlichen Kräfte des Erkennens und Wollens unmittelbar an. Ueberhaupt wurden durch den Sündenfall alle natürlichen Kräfte des Menschen geschwächt und in ihrem gegenseitigen Verhältnisse gestört. Denn so wie die Gnade alle Kräfte der menschlichen Seele erhebt und erweitert, so verdunkelt, lähmt und zerschlägt die Sünde dieselben. Diese Erscheinung ist eine durchgreifende im menschlichen Geschlechte. d) Durch die Androhung des zukünftigen Todes mit den Worten: „Du bist Staub und sollst wieder zu Staube werden“, wurde ihre Seele schon jetzt mit Furcht und Angst erfüllt. Denn die Seele des Menschen ist von Natur aus unsterblich und wegen ihrer natürlichen Verbindung mit dem Körper verlangt sie die beständige Gesellschaft, d. h. die Unsterblichkeit desselben. Deßhalb hat der Mensch, wie jedes lebende Geschöpf einen natürlichen Widerwillen und Schrecken vor dem Tode; und darum kann der Tod unnatürlich und wiedernatürlich genannt werden.

3. Was den Leib betrifft, so verloren sie a) die Unsterblichkeit desselben. Denn wenngleich der Tod in der Natur des Menschen selbst begründet lag, und darum die Unsterblichkeit des Leibes nur durch Gnade dem Menschen gesichert war: so mußte doch der Verlust eben dieser Gnade als eine Strafe angesehen werden. Jetzt kann die Seele über ein gewisses Maaß hinaus ihrem Körper die Lebenskraft nicht mehr ertheilen und wird dann gewaltsam von ihm getrennt. Darum steht der Mensch hinsichtlich des Körpers allerdings auf gleicher Stufe mit den Thieren. b) Sie verloren die Leidenslosigkeit des Körpers und wurden den Beschwerden und Mühen dieses

Lebens unterworfen. Hinsichtlich dieser körperlichen Leiden war eine andere die Strafe des Weibes und eine andere die des Mannes. Das Weib wurde in der zweifachen Rücksicht bestraft, um derentwillen es mit dem Manne in der Ehe vereinigt wird, nämlich zur Erzeugung der Kinder und zur Theilnahme an den häuslichen Geschäften. In Beziehung auf die Erzeugung der Kinder wird das Weib in doppelter Hinsicht bestraft, erstens durch die Leiden der Schwangerschaft, zweitens durch die Schmerzen der Geburt. In Beziehung auf das häusliche Leben wurde das Weib insofern bestraft, als sie der Herrschaft des Mannes unterthan ward. Der Mann als Haupt der Familie soll für das Nothwendige des ganzen Hauswesens sorgen; und in Beziehung darauf ward er auf dreifache Art bestraft: 1. Durch die Unfruchtbarkeit der Erde; 2. durch die Mühe der Arbeit, ohne welche er die Früchte der Erde nicht erlangt; 3. durch die Hindernisse, welche er bei der Bebauung der Erde leidet. Diese Strafen treffen in der That alle Menschen; denn alle Frauenspersonen, welche empfangen und gebären, sind den angekündigten Leiden unterworfen, außer der Allerseligsten Jungfrau Maria und denjenigen, welche ihr nachfolgend ihre Jungfrauschaft Gott weihen. Diejenigen aber, welche nicht empfangen und gebären, leiden den Mangel der Unfruchtbarkeit, welche noch größer als jene Strafe ist. Ebenso können alle Männer nur in Mühen und Leiden das Leben hinbringen. An diesem leidenden Zustande des menschlichen Körpers hat die ganze sichtbare Schöpfung, welche gleichsam der größere Körper des Menschen ist, ebenfalls Antheil. Sie war dem Menschen als seine Dienerinn übergeben; sie sollte durch den Menschen zur Verherrlichung Gottes miterhoben werden; in den Fall ihres Herrn und Mittelpunktes wurde nun auch sie verwickelt. Durch die Verfluchung der Schlange wurde der Fluch über die ganze sichtbare Schöpfung angedeutet; weiter handelt von diesem leidenden Zustande der ganzen Natur der h. Paulus Röm. 8, 20 flg., wo er zugleich ihre dereinstige Befreiung durch die glorreiche Auferweckung der Kinder Gottes von den Todten andeutet. c) „So verwies ihn Gott der Herr aus dem Lustgarten, daß er die Erde baue, von der er genommen ist. Also trieb Gott Adam hinaus, und setzte vor den Lustgarten die Cherubim mit dem feurigen zuckenden Schwerte, zu bewahren den Weg zum Baume des Lebens." Diesen Ausdruck der heiligen Schrift: Gott stellte Cherubim vor das Paradies mit dem flammenden und gezückten Schwerte, um den Weg zum Baume des Lebens zu bewahren, können wir uns wohl so erklären. Die Herrlichkeit des Aufenthalts der ersten Menschen war eine Folge ihrer geistigen Herrlichkeit, welche ihnen durch die heiligmachende Gnade von Gott geschenkt war. Mit dem Verluste dieser mußte auch die äußere Schönheit schwinden, wie sich überhaupt alles menschliche Elend aus dem Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit herschreibt. Demnach betrachte ich das Paradies als durchaus nicht mehr vorhanden und verstehe unter den Cherubim, welche vor das Paradies gestellt werden, böse Engel und unter dem flammenden und gezückten Schwerte den Kampf mit denselben; so daß der Sinn wäre: Wer zum ewigen Leben gelangen will, muß den Kampf mit den bösen Geistern bestehen. Dieses ist eine förmliche Glaubenslehre unsrer heiligen Kirche. Daß unter den Cherubim mehrere abfielen, bezeugt Ezechiel 28, 14; zu welcher Stelle der h. Thomas I, quaest. 63, art. 7, ad 1. diese Erklärung liefert: „Der vorzüglichste unter allen erschaffenen Engeln habe gesündigt, und sei in dieser Schriftstelle Cherubim genannt worden und nicht Seraphim, weil Cherubim die Erkenntniß bedeute, mit welcher wohl die Todsünde bestehe, Seraphim die Liebe, mit welcher die Todsünde nicht be-

stehe.“ Nach dieser Erklärung würde durch jenen Bericht der Genesis nur gesagt: Der glückselige Zustand der ersten Menschen hörte auf und wer denselben, soweit uns dies möglich ist, wieder erlangen will, muß den Kampf mit den bösen Geistern bestehen. Absichtlich hat Moyses in dem ganzen Berichte der Versuchung nur den äußern Hergang der Thatsachen hervorgehoben. Des unsichtbaren Urhebers hat er mit keinem einzigen Worte Erwähnung gethan; aber für den nachdenkenden Leser doch genug gesagt, um ihn errathen zu können. So scheint auch hier die äußerlich gehaltene Darstellung den tieferen Sinn zu verschließen.

4. In ein so großes geistiges und körperliches Elend stürzten die ersten Menschen sich und alle ihre Nachkommen durch die Sünde. Alle diese Folgen hebt das Tridentinum **Sess. 5, can. 1** hervor, wo es den ersten Canon der zweiten Synode von Orange (529) wiederholt: **Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub eius potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli, totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit.** Hiermit haben wir die zweite Abtheilung der Lehre vom Menschen (vergl. §. 78. Nro. 1.) abgemacht, nämlich die Frage: Ob in dem ursprünglichen Zustande des Menschen eine Veränderung vor sich gegangen, wodurch diese bewirkt sei und welche Folgen sie gehabt habe für die ersten Menschen selbst? Wir kommen nun zu der dritten Abtheilung der Lehre vom Menschen: Hat die Sünde Adams auch für seine Nachkommen Folgen gehabt und welche? Denn daß sie auch für diese große und wichtige Folgen gehabt hat, müssen wir von vornherein deßhalb vermuthen, weil Adam der Vater des ganzen Menschengeschlechts ist, und weil aus einer verderbten Wurzel auch nur Verderbtes entsprossen kann. Die Uebertretung jenes an sich so leichten Gebotes, der Genuß eines Apfels nämlich, hatte deßhalb so schwere Folgen, weil Adam als Stammvater des ganzen menschlichen Geschlechts diese Sünde beging. Denn alle Gnaden des Standes der Unschuld, besonders ihren Mittelpunkt, die heiligmachende Gnade, hatte er als Stammvater des menschlichen Geschlechts, d. h. für sich und alle seine Nachkommen empfangen. Deßhalb verlor er dieselben auch durch seine erste Todsünde für sich und alle seine Nachkommen. Folglich gab der Umstand, daß Adam als Stammvater des menschlichen Geschlechts sündigte, der Uebertretung jenes Gebotes eine so große Wichtigkeit. Diese Gedanken deutet der h. Thomas mit folgenden Worten an **2. 2. quaest. 163, art. 3, ad 2: Magnitudo poenae, quae consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriae speciei,** *) **sed in quantum fuit primum, quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta deordinata est tota natura humana.** — So wird den Inhalt der dritten Abtheilung der Lehre vom Menschen die Lehre von der Erbsünde ausmachen.

---

*) Nämlich des Stolzes, wie vorher gezeigt.

### §. 84. Die Folgen der ersten Sünde des ersten Menschen für alle seine Nachkommen. Die Glaubenssätze der katholischen Kirche über die Erbsünde.

1. **Erbsünde** (peccatum originale) und **Erlösung** sind die beiden wichtigsten Gegenstände des gesammten Christenthums. So wie in der ganzen Theologie, so haben wir auch bei der Lehre von der Erbsünde die ausgesprochenen Glaubensartikel der Kirchenlehre als Fundamentalsätze zu Grunde zu legen und zu Ausgangspunkten des philosophischen Nachdenkens zu nehmen. Ueber die Erbsünde handelt das Concil von Trient in der fünften Sitzung. Der erste und zweite Canon derselben sind aber nur eine Wiederholung des ersten und zweiten Canons der zweiten Synode von Orange 529. Während nämlich die Pelagianer die Erbsünde gänzlich läugneten, ward sie von den Protestanten ins Ungeheure übertrieben. Ihnen gegenüber stellte sich das Concil von Trient nur die Aufgabe, durch eine scharfe und bestimmte Aussprache der katholischen Lehre den Irrthum abzuweisen, ohne anzugeben, worin die Erbsünde bestehe. Im ersten Canon lehren die Väter von Trient, daß Adam durch seine Sünde die heiligmachende Gnade verloren, daß er sich den Zorn und Unwillen Gottes, und deßhalb den Tod, welchen Gott ihm gedroht hätte, zugezogen habe und mit dem Tode die Gefangenschaft unter der Herrschaft des Teufels, kurz daß ihm diese Sünde an Leib und Seele Verderben bereitet habe. Weiter dann im zweiten Canon lehrt das Concil, Adams Uebertretung (praevaricatio) habe nicht ihm allein geschadet, sondern auch seinen Nachkommen. Unter der Uebertretung hat das Concil offenbar die erste Sünde des ersten Stammvaters verstanden; denn von dieser hat es unmittelbar vorher im ersten Canon gesprochen. Die Folgen, welche diese erste Sünde für den ersten Menschen selbst hatte, sind vorher dargelegt; aber gemäß der Worte des Concils hatte sie auch für die Nachkommen des ersten Menschen nachtheilige Folgen. Und zwar muß unter der Nachkommenschaft (propago) das ganze menschliche Geschlecht verstanden werden, weil dieses Wort nachher durch **nobis** und **omne genus humanum** erklärt wird. Also lehrt das Concil in diesem zweiten Canon, daß die erste Sünde des ersten Stammvaters nicht ihm allein, sondern dem ganzen menschlichen Geschlechte geschadet habe. Man muß nämlich bei jedem Menschen immer ein Zweifaches unterscheiden: die einzelne Person selbst und die Stellung derselben zu einem gewissen Kreise der Menschheit. Deßhalb ist auch in der ersten Sünde des ersten Menschen die einzelne Person und ihre Stellung zur ganzen Menschheit zu beachten. Weil der erste Mensch der Stammvater des gesammten Menschengeschlechts ist, so kommt die Schuld seiner ersten Sünde auf alle Menschen. Denn die ursprüngliche Gerechtigkeit, welche er durch dieselbe verlor, konnte er nun nicht mehr auf seine Nachkommen vererben. Dieses Allgemeine in der ersten Sünde des ersten Menschen ist folglich nur in seiner Stellung zum gesammten menschlichen Geschlechte begründet. Aber jene Sünde war auch die That jener beiden einzelnen Menschen; und das ist das Besondere an ihr.*) Jenen Schaden,

*) Deßhalb hat der h. Thomas über die Erbsünde in dem ersten oder allgemeinen Theile seiner Moral gehandelt; wie es auch noch jetzt gewöhnlich von den Moralisten geschieht. Ueber die Sünde des ersten Menschen als einzelner Person handelt er in dem besondern Theile seiner Moral, quaest. 163, 164 und 165.

den Adams Sünde uns Allen zugefügt hat, bezeichnet das Concil im Nachfolgenden noch genauer: Die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche Adam verlor, habe er nicht für sich allein, sondern auch für uns verloren. Befleckt durch die Sünde des Ungehorsams habe er nicht nur den Tod und die Strafen des Körpers auf das ganze menschliche Geschlecht gebracht, sondern auch die Sünde (ihrer Schuld nach), welche der Tod der Seele sei. Dieses lehre der Apostel mit den Worten: Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Also ist es eine Glaubenslehre (dogma declaratum) der katholischen Kirche, daß alle Menschen, ganz abgesehen von ihrem eigenen Thun, an der ersten Sünde des ersten Stammvaters Theil haben; daß die Schuld der ersten Sünde des ersten Stammvaters auf allen seinen Nachkommen lastet; nicht wegen deren eigener Sünden, sondern wegen der ersten Sünde des ersten Stammvaters. Daß die Schuld jener Sünde auf uns Allen lastet, ist Glaubenslehre; wie diese Schuld aber auf Adams Nachkommen sich vererbt habe, zu erklären, und worin sie bestehe, darüber hat die Kirche keine dogmatische Entscheidung abgegeben, und haben daher jene Erklärungsversuche nur das Ansehen einer conclusio theologica. Die wichtigsten derselben werden wir anführen. Möchten sie nur nicht mit den Glaubenssätzen selbst verwechselt werden! Weil diese Schuld, welche auf allen Menschen, ganz abgesehn von ihrem eigenen Thun und Lassen haftet, sich aus der ersten Sünde des ersten Menschen herschreibt und allen seinen Nachkommen durch den Ursprung von ihm anklebt, deßhalb nennen wir sie die Sünde, welche wegen unseres Ursprunges oder wegen unsrer Abstammung, nämlich von Adam, in uns ist: peccatum originale.

2. Die wichtigste Stelle für die Erbsünde aus der h. Schrift ist Röm. 5, 12—21. Hier entwickelt der heil. Paulus drei Gedanken. Erstens: Adam sündigte und wurde deßhalb mit dem Tode bestraft. Durch ihn ist der Tod auf uns Alle gekommen, weil wir Alle an seiner Schuld Theil haben. Bei der Sünde Adams nämlich so wie bei jeder Sünde ist ein Doppeltes zu unterscheiden: a) die sündhafte That selbst. An dieser haben die Nachkommen des ersten Menschen offenbar keinen Antheil, sondern er hat dieselbe allein begangen. b) Die durch jene sündhafte That vor Gott verwirkte Schuld und Strafe. An dieser Schuld und Strafe der ersten Sünde des ersten Stammvaters haben wir Alle Theil, sind Alle von Natur aus geistig todt, ausgeschlossen vom Reiche Gottes und verdammt. Dieses findet seine Erklärung theils in der Stellung Adams zum ganzen Menschengeschlechte, theils in der Bestimmung des letzteren, durch den Besitz der heiligmachenden Gnade zum ewigen Leben zu gelangen; worüber nachher. Daß nämlich, fährt Paulus fort, Sünde in der Welt war, auch ohne alle persönliche Uebertretung der Menschen, ja sogar vor dem Gesetze, d. h. vor allen gesetzlichen Bestimmungen über sündhafte und erlaubte Thaten, beweist die Herrschaft des Todes schon vor dem Gesetze, selbst über diejenigen, welche einer eigenen Willensbestimmung noch nicht einmal fähig waren. Diese allgemeine Herrschaft des Todes beweist, wofern die anderweitige Lehre der h. Schrift, daß der Mensch vom leiblichen und geistigen Tode ursprünglich frei war, vorausgesetzt wird, daß die ganze Menschheit der Sündenschuld unterworfen ist, welche durch die Sünde ihres Stammvaters auf sie gekommen ist. Das ist der Sinn der Verse 12—14. Viele Exegeten haben das ἐφ' ᾧ (in quo) des 12. Verses nicht als Masculinum und sich auf Adam beziehend,

sondern als Neutrum nehmen und übersetzen wollen **eo quod** oder **propter quod**: „Weil Alle gesündigt haben." Aber das Tridentinum in der oben angeführten Stelle faßt das **in quo** als Masculinum auf und bezieht es auf Adam. Denn a) das im nämlichen Verse vorhergehende δι' ἑνὸς ἀνθρώπου fordert auch bei ἐφ' ᾧ das Masculinum. Ebenso fordern dies die Parallelstellen V. 17 und 19 in diesem nämlichen Capitel und 1 Cor. 15, 22. b) Die ältesten griechischen Schriftsteller (Chrysostomus, Oekumenius, Theophylaktus) haben das ἐφ' ᾧ von Adam verstanden und erklärt. c) Wenn das ἐφ' ᾧ durch **eo quod** übersetzt wird, so paßt es nicht in den Zusammenhang. Denn Paulus will zwischen Adam und Christus einen Vergleich anstellen. So wie Adam auf alle Menschen das Verderben gebracht habe, so Christus auf Alle das Leben. Deßhalb darf bei dem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον an ein Sündigen durch eigenes Thun, oder genauer gesagt, an ein Sündhaftsein durch eigenes Thun nicht gedacht werden, weil dann auch bei der Rechtfertigung durch Christus an eine Rechtfertigung durch eigenes Thun gedacht werden müßte. Es würde aber an ein Sündigen durch eigenes Thun gedacht werden, wenn ἐφ ᾧ Neutrum wäre und nicht Masculinum und nicht auf Adam ginge. Um nun auf die Verse 13 u. 14 noch genauer einzugehen, so macht der Apostel in denselben gegen die von ihm ausgesprochene Lehre, daß alle Menschen an der ersten Sünde des ersten Stammvaters Theil hätten, oder daß die Schuld jener Sünde auf dem ganzen menschlichen Geschlechte laste, sich selbst eine Einwendung: Sünde werde doch nur durch Uebertretung eines bestimmten Gebotes begangen; wie daher zu der Zeit, als das Gesetz noch nicht da war, Sünde habe in der Welt sein können? — Der Apostel antwortet darauf, daß auch schon vor dem Gesetze Sünde in der Welt geherrscht habe, weil auch Solche, die noch nicht durch eigenes Thun sündigen konnten, dem Tode unterworfen gewesen, daß aber die Sünde nicht zugerechnet worden, insofern sie nicht gegen ein ausdrückliches Gebot verstoßen. Die Thatsünde bringt der Apostel hier mit der Erbsünde in die engste Verbindung; denn wegen der Erbsünde sind wir zur Thatsünde geneigt; nicht als wenn in der Erbsünde an und für sich diese Hinneigung zur Thatsünde läge, sondern weil wir wegen der Erbsünde von der Gnade Gottes entblößt sind, und weil, auch wenn wir diese wieder erlangt haben, dennoch die Begierlichkeit bleibt. Aber daß auch diejenigen, welche eine Thatsünde noch gar nicht einmal begehen konnten, dennoch in der Sünde waren, beweist die Herrschaft des Todes über sie, nämlich mit Voraussetzung der Wahrheit, welche die heil. Schrift anderswo lehrt, daß der Mensch vom geistigen und leiblichen Tode ursprünglich frei war. Dieser erste Hauptgedanke geht von Vers 12 bis 14 einschließlich. Zweitens: Aber durch die Gnade Christi, durch seinen Gehorsam und durch seine Gerechtigkeit ist uns eine verhältnißmäßig viel größere Gnade zu Theile geworden, als Adams Sünde uns Schaden gebracht hat. Beide haben Aehnlichkeit mit einander, insofern jeder auf seine Nachkommen einwirkte, Adam auf seine leiblichen, Christus auf seine geistigen.*) Die Ausdrücke **multi** und **plures** in V. 15 sind nicht als Be-

---

*) Bekanntlich ist wohl kein Gedanke häufiger behandelt, als dieser, sowohl beiläufig, als in Monographien. Vergl. den h. Thomas 1. 2. quaest. 81, art. 3, ad 3: Sicut peccatum Adae traducitur in omnes, qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes, qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum: et non solum ad removendum culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia et ad introducen-

stimmungen der Zahl zu nehmen; denn dann würde ja den Glaubenswahrheiten, daß die Erbsünde auf alle Menschen gekommen und Christus für Alle gestorben sei, widersprochen; sondern sie sind nur Ausdrücke für das gesammte menschliche Geschlecht. *) Denn weil die Kirche

---

dum in gloriam. Mit diesen wenigen Worten hat der h. Thomas den ganzen Inhalt des zweiten Hauptgedankens (V. 15—19) sehr kurz und sehr gut wiedergegeben. Vergl. ferner das Trident. Sess. VI. cap. 3: Sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant, ita, nisi in Christo renascerentur, nunquam iustificarentur, cum ea renascentia gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur.

*) Der griechische Urtext hat in beiden Versgliedern οἱ πολλοί (οἱ πολλοί — εἰς τοὺς πολλούς), was bekanntlich gewöhnlich gebraucht wird, um eine bestimmte Gesammtheit zu bezeichnen. Die Lesart der Vulgata plures im Nachsatze hat, so viel man jetzt noch weiß, keine einzige griechische Handschrift. Im zweiten Buche seines opus imperfectum contra Iulianum bezeichnet der h. Augustin die Lesart plures im Nachsatze als eine durchaus zu verwerfende; hauptsächlich an folgenden Stellen. Cap. 69 (Bd. 10 der Pariser-Ausgabe v. J. 1841 S. 1171) führt der Bischof Julianus von Eclanum in Appulien, ein eifriger Pelagianer, aus dem Werke des h. Augustinus de nuptiis et concupiscentia eine Stelle an, wo der h. Augustin liest: in multos abundavit. Cap. 96 (Seite 1179) sagt Julian: Quid ergo etiam haec disputatio collegerit, prudens lector attendat. Apostolus dixit, in plures abundasse donationem Christi ad salutem, quam Adae culpa nocuisset. Aber davon will der h. Augustin nichts wissen, sondern entgegnet ihm: Non hoc dixit, sed: „Multo magis abundavit gratia in multos": hoc est, magis abundavit non in magis multos, id est non in plures, sicut iam responsum est. Dann Cap. 142 (S. 1200) sagt der h. Augustin wieder: Non dixit Apostolus Paulus: multo in plures abundasse beneficia, quam irrepsisse dispendia: non hoc dixit: prorsus falleris, si ipse non fallis. Multo magis enim abundasse gratiam dixit in multos, non in magis multos, sed magis abundasse. In comparatione namque pereuntium pauci sunt, qui salvantur, sine comparatione autem et ipsi multi sunt; — wo der h. Augustin zugleich angibt, was er unter multi verstanden hat, alle Prädestinirten nämlich. Aber Cap. 134 und Cap. 147 in demselben Werke erklärt er das multi im Vorder- und Nachsatze durch omnes und lehrt, daß, so wie alle Menschen durch Adams Sünde gestorben seien, so für alle Menschen Christus gestorben sei. Folglich gibt er von multi ebendenselben Sinn an, welchen wir oben bezeichneten. Und dann ist es ganz einerlei, ob man im Nachsatze multi oder plures liest, denn die Gesammtheit des menschlichen Geschlechts kann nicht größer oder kleiner sein als sie ist. Julianus aber legte auf die Lesart plures ein besonderes Gewicht. Denn er glaubte in derselben einen vorzüglichen Beweis für das Pelagianische Dogma gefunden zu haben, und hatte deswegen gesagt: „Der Apostel habe sehr sorgfältig eingeschärft, daß die Gnade durch Christus reichlich ausgegossen werde; — er hätte nämlich deswegen über Mehrere gesagt, weil sich die Gnade auch über Kinder erstrecke, welche die Sünde des ersten Menschen nicht nachahmen könnten und deßhalb von derselben frei geblieben seien." Die Pelagianer lehrten nämlich, daß die Kinder, obschon sie keiner Sünde theilhaftig seien, dennoch getauft werden müßten, nicht um des ewigen Lebens oder des Himmelreiches, das hieß ihnen des Genusses aller Freuden, theilhaftig zu werden, sondern um zum Reiche Gottes zu gelangen. Ihnen zufolge konnten also die Kinder die Gnade Christi empfangen und dadurch gewinnen, wenngleich sie der Befreiung von Sünden keineswegs bedürftig seien. Das Gesagte ergibt sich aus Cap. 148 (S. 1203), wo der heil. Augustin zugleich die Lesart in plures abundavit auf das entschiedenste zurückweist: Et quod superius dixisti, vigilanter inculcasse Apostolum, Multo magis gratia Dei et donum unius hominis Iesu Christi in plures abundavit, volens intelligi, ideo plures dictos, quia pervenit

diese beiden Wahrheiten als Glaubensartikel festgestellt hat, daß alle Menschen an der ersten Sünde des ersten Menschen Theil haben, und daß Christus für alle Menschen gestorben ist: so folgt daraus, daß **multi** und **plures** im Sinne von **omnes** zu nehmen ist. Auch folgt dieses daraus, daß die Vulgata die Ausdrücke **omnes** (V. 12), **multi**, **plures** (V. 15), **omnes** (V. 18), **multi** (V. 19) durcheinander gebraucht. Sie alle müssen daher dieselbe Bedeutung haben, nämlich die Gesammtheit des menschlichen Geschlechts bezeichnen. So wie dieses durch Adam in den geistigen Tod versunken ist, so ist es durch Christus zum geistigen Leben wiedergeboren. Drittens: Das Gesetz, welches zwischen die Sünde und die Erlösung in die Mitte trat, sollte dem Menschen seine Sündhaftigkeit zum Bewußtsein bringen. Den Anforderungen des göttlichen Gesetzes gegenüber sollte sich die innere Schwäche des Menschen offenbaren und so seine innere Verderbtheit durch Thatsünden erst recht offenbar werden. Zugleich sollte der Mensch durch seine vielen Verstöße gegen das Gesetz von seiner eigenen Schwachheit und von der Unmöglichkeit, sich selbst aus dem Zustande der Schuld erlösen zu können, überzeugt und dadurch bewogen werden, bei Gott demüthig Hülfe zu suchen oder wenigstens die angebotene zu ergreifen. Mithin liegt in diesem ganzen Abschnitte Röm. 5, 12—21 die Wahrheit ausgesprochen, daß alle Menschen an der ersten Sünde des ersten Stammvaters ihrer Schuld nach Theil haben, und ist zugleich diesem allgemeinen Verderben durch Adam die allgemeine Rettung durch Christus gegenübergestellt.

3. Diese nämliche Lehre von der Erbsünde finden wir auch in andern Stellen der h. Schrift, wenn auch nicht mit gleicher Deutlichkeit und Bestimmtheit ausgesprochen. Die Stelle bei Joh. 3, 3—6, an und für sich allein betrachtet, beweiset zwar die Erbsünde nicht, obgleich Klee und Andere sie zur Hauptstelle des Beweises für diese Glaubenslehre zu machen suchen. Denn sie lehrt nur, daß der Mensch als Mensch, d. h. insofern er

---

gratia eius ad parvulos, ad quos imitatio primi hominis non pertinet: — aut mendosus codex tibi mentitus est, aut ipse mentiris, aut ab aliquo falso sive fallente aut oblivione deceptus es. Non enim ait Apostolus plures, sed multos. Graecum attende codicem, et invenies πολλούς, non πλείστους. Dixit ergo, multo magis abundasse gratiam in multos, non in magis multos, hoc est, non in plures, sicut iam ostendimus: quoniam si plures dixisset propter parvulos, quos tenet gratia, cum primi hominis non teneat imitatio, falsum dixisset et esset similis vobis. Man sieht hieraus, daß der h. Augustin jene Lesart wegen der Folgerung, die die Pelagianer aus derselben abzuleiten suchten, so heftig tadelte. Uebrigens konnte er sich so frei aussprechen, weil ein kirchlich-autorisirter Text damals noch nicht vorhanden war; auch war der h. Augustin kein Linguist, vielmehr stand ihm der h. Hieronymus an Kenntnissen in den alten Sprachen bei weitem vor. Dagegen hätte Hermes in seiner Dogmatik Bd. 3. S. 110 die Lesart der Vulgata plures nicht als „unstreitig fehlerhaft" bezeichnen dürfen. Denn nach den Parallelstellen in V. 12. 18 u. 19., die wir im Texte anführten, ist durch das plures in V. 15 nur der Sinn dieses ganzen Verses insbesondere und jener ganzen Gedankenreihe überhaupt in einem einzigen Worte multi-plures zusammengefaßt: „Sind auch durch die Sünde des Einen Viele zu Sündern geworden: so ist doch die Gnade Christi Mehreren zu Theile geworden;" nämlich wenn sie dieselbe annehmen wollen; denn Allen wird das Heil angeboten, weil Gott Allen eine solche Gnade gibt, die zur Wirkung ihres ewigen Heiles hinreicht. So erhält das plures einen recht guten Sinn, indem es den größeren Reichthum der Gnade Christi vor dem Verderben durch Adam's Sünde ausdrückt.

von andern Menschen erzeugt und geboren wird, ins ewige Leben nicht eingehen kann, entweder wegen eines Mangels oder wegen eines Hindernisses oder wegen Beides. Aber sie dient zur Ergänzung des Beweises für die Erbsünde aus Röm. 5., insofern sie besonders hervorhebt, daß der Mensch schon wegen seiner natürlichen Abstammung von andern Menschen, folglich alle Menschen wegen ihrer natürlichen Abstammung von Adam nicht fähig sind, zum ewigen Leben einzugehen; wie wir beim zweiten Glaubensartikel über die Erbsünde sehen werden. Ueberhaupt ergänzen sich beide Stellen gegenseitig, wie alle Beweise für irgend eine Glaubenswahrheit aus der h. Schrift. Auch bezeugt die h. Schrift die Erbsünde 1. Cor. 15, 22; 2. Cor. 5, 14; Job 14, 4; Ps. 50, 7; und dunkler 1. Petr. 1, 18: durch Christi Blut sind wir von dem Wandel, welcher sich von den Vätern auf uns vererbt hat, erlöst; und Joh. 1, 29: „Christus ist das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt"; was auch sehr viele andere Stellen der h. Schrift in den mannigfachsten Wendungen ausdrücken. Diese Sünde der Welt ist die Erbsünde. Denn Sünde kann nur ein vernünftiges Geschöpf begehen. Das menschliche Geschlecht ist ein Ganzes, wie wir früher gesehen haben. Die Sünde der Welt muß also die Sünde des ersten Stammvaters sein, an deren Schuld alle Menschen Theil haben. Hiermit ist zu vergleichen Coloss. 1, 13 und 1. Joh. 5, 19. Auch sind alle diejenigen Stellen damit zusammenzunehmen, in denen Christus als Tilger der Sünden der Welt bezeichnet wird, wie schon in dem Lobgesange des Vaters Johannes' des Täufers Luc. 1. geschieht.

4. Bei dem traditionellen Beweise für die Erbsünde wollen wir berücksichtigen Erstens einzelne Väter. Aus den Vätern hat schon der h. Augustinus gegen die Pelagianer, welche zuerst die Erbsünde läugneten, gegen den Pelagianischen Bischof Julianus von Eclanum den Beweis geliefert, daß die Erbschuld in der katholischen Kirche immer geglaubt und gelehrt sei. Die Pelagianer nämlich erhoben gegen die Erbsünde hauptsächlich diese fünf Einwendungen: a) Wenn die Erbschuld angenommen werde, so läugne man ja, daß die Menschen dem Leibe und der Seele nach das Werk Gottes seien; man mache sie dann zum Werke des Teufels und trete dem Irrthume der Manichäer bei. b) Dann verdamme man auch die Ehe, als die Quelle des Bösen. c) Dann schreibe man Gott eine Ungerechtigkeit zu, weil er die Sünde Anderer uns zurechne. d) Dann läugne man, daß in der Taufe alle Sünden erlassen würden, weil ja die Begierlichkeit bleibe. e) Dann behaupte man, daß die menschliche Natur der Tugend und Vollkommenheit nicht fähig sei. Diese fünf Einwendungen sucht der h. Augustin dadurch zu widerlegen, daß er in den beiden ersten seines aus sechs Büchern bestehenden Werkes gegen Julian aus allen früheren Kirchenvätern, Irenäus, Cyprian, Ambrosius, besonders aus dem h. Johannes Chrysostomus, welchen die Pelagianer in jener Stelle nach ihrem Sinne zu deuten suchten, den immerwährenden Glauben der Kirche an die Erbschuld nachwies. Diese sechs Bücher gegen Julian sind äußerst lesenswerth, sowohl weil man daraus ersieht, mit welcher Sorgfalt der h. Augustin die patristische Litteratur aller früheren Jahrhunderte studirt hatte, als auch mit welchem Scharfsinn er dem trefflich begabten und wissenschaftlich gebildeten Julian gegenüber dieses Dogma vertheidigte. Jene fünf Einwendungen erwähnt der h. Augustin in den beiden ersten Büchern des genannten Werkes wiederholt; z. B. Buch 2, Cap. 7, Nro. 19 (Bd. 10, S. 686) und zugleich mit dem Gegensatze der katholischen Lehre Cap. 9, Nro. 31 (S. 694). In der vorher angeführten Schrift **Opus**

imperfectum contra Iulianum hat er die Erbsünde speculativ auseinandergesetzt. Dort findet man alle nur erdenklichen Einwendungen, welche später gegen diese Glaubenslehre erhoben sind, und alle theologischen Gründe und Versuche, dieselbe dem Verständnisse nahe zu legen. Auch sonst erwähnt er in seinen Schriften die Erbsünde an sehr vielen Stellen; z. B. de correptione et gratia Cap. 6, Nro. 9 (Bd. 10, S. 920—921); Cap. 7, Nro. 11—13 und sehr zahlreich besonders in der Schrift de pecc. mer. et rem. Auf den schon früher von den Pelagianern gegen den heil. Augustin erhobenen Vorwurf, Augustin habe die Erbsünde erfunden, antwortet dieser: Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credit antiquitus: sed tu, qui hoc negas, sine dubio es novus haereticus. (De nuptiis et concupiscentia II, 12, nro. 25, Bd. 10, S. 450. 451.) Denselben Vorwurf haben die Socinianer wiederholt. Die Rationalisten mildern ihn dahin, daß sie sagen, die abendländische Kirche habe die Erbsünde erfunden. Aber schon der h. Augustin hat, wie wir oben sagten, für diese Glaubenswahrheit die Zeugnisse der ältesten Väter aus der Morgenländischen und Abendländischen Kirche zusammengestellt. Wir fügen ihnen noch folgende bei. Der h. Justinus Martyr schreibt dial. cum Tryphone, nro. 88, wo er von der Taufe des Herrn redet (nach der Benedictiner-Ausgabe Paris 1742, S. 186): Καὶ οὐχ ὡς ἐνδεεῖν αὐτὸν τοῦ βαπτισθῆναι ἢ τοῦ ἐπελθόντος ἐν εἴδει περιστερᾶς πνεύματος, οἴδαμεν αὐτὸν ἐληλυθέναι ἐπὶ τὸν ποταμόν· ὥσπερ οὐ τὸ γεννηθῆναι αὐτὸν καὶ σταυρωθῆναι ὡς ἐνδεὴς τούτων ὑπέμεινεν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ γένους τοῦ τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφεως ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου. Hier lehrt der heil. Justinus, daß das menschliche Geschlecht durch Adam in Schuld versunken sei, abgesehen von den Thatsünden, welche Jeder begehe: παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου: und daß Christus zur Tilgung dieser Schuld gekommen sei. Dasselbe lehrt sein Schüler Tatian in der Schrift oratio contra Graecos, welche er noch als Katholik verfaßte. Man vergleiche auch noch zu der angeführten Stelle des Justinus die Anmerkung des gelehrten Herausgebers jener Ausgabe, des Benedictiners Maran. Ferner der h. Irenäus schreibt adv. haeres. B. 5, Cap. 16, Nro. 3 (nach der Ausgabe des Benedictiners Massuet, Paris 1710, S. 313): Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν (scil. τῷ Θεῷ), μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολήν· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκαταλλάγημεν, ὑπήκοοι μέχρι θανάτου γενόμενοι. Οὐδὲ γὰρ ἄλλῳ τινὶ ἦμεν ὀφειλέται, ἀλλ' ἢ ἐκείνῳ, οὗ καὶ τὴν ἐντολὴν παρέβαμεν ἀπ' ἀρχῆς. Woher der h. Irenäus die Parallele zwischen Adam und Christus entnommen habe, wissen wir. Tertullian de testimonio animae cap. 3 (nach der Pariser-Ausgabe 1844, Bd. 1, S. 613) spricht zu denen, welche das Dasein der bösen Geister läugneten: Satanam in omni aversatione et aspernatione et detestatione pronuntias, quem nos dicimus malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem, per quem homo a primordio circumventus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem ductus, exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit Diese Worte Tertullians enthalten alle Bestimmungen ihrem Wesen nach, welche nachher auf dem zweiten Concil zu Orange und vom Tridentinum als Glaubenslehren über die Erbsünde ausgesprochen wur-

den. Ein sehr wichtiges Zeugniß legt der h. Cyprian ab in dem Briefe an Fidus. Diesen Brief nämlich hat er im Namen der 66 afrikanischen Bischöfe geschrieben, welche auf dem dritten Carthag. Concil 253 mit ihm versammelt waren. (Siehe Bd. 3 der Patrologie Paris 1844, S. 1013 flg.) Er widerlegt die Meinung des Fidus, man solle mit der Taufe der Kinder bis zum 8. Tage warten nach dem Gebrauche des alten Bundes am 8. Tage die Kinder zu beschneiden und sagt Nro. 5 (S. 1018): Niemand solle von der Taufe entfernt werden, auch der größte Verbrecher nicht. Quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata. Hieran haben wir ein Zeugniß der ganzen afrikanischen Kirche. Indessen der bedeutendste Zeuge für den uralten Glauben der Kirche an die Erbsünde bleibt immer der h. Augustin. Er hatte den Inhalt der kirchlichen Lehre hierüber sich so sehr zu eigen gemacht, daß seine formellen Ausdrücke oft in die Sprache der Concilien übergingen. Zweitens. Diesen nämlichen Glauben an die Erbsünde bezeugen die Concilien, welche in der Angelegenheit der Pelagianer gehalten wurden. Deren sind in den Jahren 412 bis 431 vier und zwanzig gehalten. Die berühmteren davon sind die drei zu Carthago, das von Diospolis, das von Milevi. Die Beschlüsse dieser Concilien sind von Innocenz I. bestätigt. Mit ihnen ist die zweite Synode von Orange aus dem folgenden Jahrhunderte zu verbinden, deren beide ersten Canones das Concil von Trient in der fünften Sitzung wiederholt hat. Drittens. Den Glauben an die Erbsünde bezeugt die uralte Praxis der Kirche, die Unmündigen zu taufen, und zwar zur Vergebung der Sünden und den Exorcismus über sie zu sprechen, um den Satan von ihnen zu vertreiben. Selbst die Pelagianer wagten dieses nicht zu läugnen; vergl. den h. Augustin contra Julianum B. 3, Cap. 3, Nro. 8, wo er als Worte der Pelagianer anführt: In sacramento Salvatoris baptizantur, sed non salvantur: redimuntur, sed non liberantur: lavantur, sed non abluuntur: exorcizantur et exsufflantur, sed a potestate diaboli non eruuntur. D. h. die Unmündigen müssen getauft werden, nicht als wenn ihnen irgend eine Schuld anklebte, sondern damit sie des Himmelreiches theilhaftig werden. Daß diese Ausflucht der Pelagianer durch die betreffenden kirchlichen Gebete selbst widerlegt wird, ist bekannt. Viertens. Auch bezeugt diesen Glauben das Auftreten der Katholiken gegen die Pelagianer. Folglich steht die Glaubenslehre über allem Zweifel fest, daß die erste Sünde des ersten Stammvaters auf alle seine Nachkommen übergegangen ist, und daß sie Alle, ganz abgesehen von ihrem eigenen Thun an seiner Schuld Theil haben. Allein die Allerseligste Jungfrau Maria ist von der Erbsünde ausgenommen, wie wir bei der Lehre von der Erlösung sehen werden.

5. Die zweite Glaubenslehre über die Erbsünde ist: Alle Menschen haben an der ersten Sünde des ersten Stammvaters, nämlich an der Schuld, welche er sich dadurch zuzog, nicht deßhalb Antheil, weil sie dieselbe nachahmen, sondern deßhalb, weil sie von ihm abstammen. Dieses Dogma von der Verbreitung der Erbschuld durch die natürliche Abstammung liegt schon in dem vorigen von dem Vorhandensein der Erbschuld enthalten. Denn wir haben gesehen, daß die Schuld der ersten Sünde des ersten Stammvaters auf Alle übergeht, auch auf die unmündigen Kinder. Diese aber sind der Nachah-

mung der Sünde noch nicht fähig; also kann der Uebergang nur durch die Zeugung geschehen. Das Concil von Trient spricht diese Glaubenslehre noch besonders im 3. Canon aus: **Adae peccatum, quod origine unum est, propagatione, non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium.** Noch deutlicher sagt das Concil **Sess. VI, cap. 3: Sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione per ipsum dum concipiuntur, propriam** *) **iniustitiam contrahant: ita, nisi in Christo renascerentur etc.** Der h. Paulus lehrt dieses Dogma Röm. 5, 13. 14: Auch über diejenigen herrsche der Tod, d. h. die Schuld der Sünde Adams **), welche einer persönlichen Uebertretung noch gar nicht fähig gewesen wären; und ebenso Christus Joh. 3, 5, wo er ganz allgemein sagt: „Wenn Jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, der kann in das Reich Gottes nicht eingehen." Denn da das Dogma von der Existenz der Erbsünde feststeht, so haben wir diese Stelle von derselben zu verstehen. Und weil diese Worte ohne alle Beschränkung gesprochen sind: so begreifen sie auch die unmündigen Kinder in sich. Also kann die Erbsünde nur durch die natürliche Erzeugung übergehen. Darum sagt auch der h. Paulus Ephes. 2, 3: „Wir waren von Natur Kinder des Zornes." Unter den Vätern hat besonders der h. Augustin in seinem **Opus imperfectum contra Julianum** diese Lehre erörtert. Aus diesem zweiten Dogma über die Erbsünde ergeben sich diese drei Consequenzen über dieselbe, die gleichfalls Glaubenssätze sind: **a)** Die Erbsünde ist zwar ihrem Ursprunge nach nur Eine; sie ist nämlich die erste Sünde des ersten Menschen, deren Schuld auf alle seine Nachkommen übergeht; aber sie inhärirt doch einem jeden einzelnen Menschen, ebensowie die von Gott uns geschenkte Gerechtigkeit, welche uns von der Erbsünde befreit, uns inhärirt; und darum offenbart sich der Hang zur Sünde oder die böse Lust, welche eine Folge der Erbsünde ist, in einem jeden einzelnen Menschen auf eine besondere und ihm eigenthümliche Weise. ***) Das Gesagte lehrt das Concil **Sess. V, can. 3** mit den Worten: **Adae peccatum origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium. b)** Weil die erste Sünde des ersten Stammvaters ihrer Schuld nach auf alle Menschen durch die natürliche Abstammung von ihm übergegangen ist: so müssen auch die unmündigen Kinder durch die h. Taufe von der Schuld der Erbsünde befreit werden. Dieses lehrt das Concil **can. 4: Ex traditione Apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc commitere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum vera-**

---

*) Das proprius ist überall in der 5. Sitzung, wo das Tridentinum von der Erbsünde handelt, in dem Sinne zu verstehen: Die Erbschuld ist einem jeden einzelnen Menschen inhärirend, nicht bloß ihm zugerechnet, wie wir nachher sehen werden. Daran schließt sich dann die Bedeutung: Die Erbsünde inhärirt einem jeden Menschen auf eine ihm eigenthümliche Weise.

**) Denn diese Bedeutung hat das Wort Tod hier und sonst oft, daß es den leiblichen und geistigen Tod bezeichnet, vorausgesetzt nämlich die Lehre vom Urstande.

***) Oder mit andern Worten: Weil der Geiz, die Wollust, der Zorn u. s. w. nur verschiedene Formen der Abwendung des Willens von Gott sind (was das Gemeinschaftliche aller Sünden ist), deßhalb sind sie innerlich nicht verschieden; aber dabei ist doch in dem Einen diese, in dem Andern jene die herrschende Leidenschaft.

citer baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. c) Die Erbsünde geht auf die Kinder auch getaufter Eltern durch die natürliche Abstammung über: etiamsi fuerint a baptizatis parentibus orti: can. 4; weßhalb auch diese Kinder zur Vergebung der Sünden und zur Erlangung des ewigen Lebens getauft werden müssen. Diese Wahrheit leuchtet auch schon aus dem Bisherigen ein. Denn die Erbsünde ist eine Schuld des menschlichen Geschlechts, welche auf die sich folgenden Generationen durch die natürliche Abstammung übergeht. In der Erzeugung aber hört der Einzelne auf, ein Solcher zu sein, sondern dient der Gattung. Daher kommt bei der Erzeugung der individuelle Zustand der Eltern nicht in Betracht, sondern nur die Erhaltung und Fortpflanzung der Gattung; wenngleich allerdings die geistigen und körperlichen Eigenschaften der Eltern gewöhnlich auf die Kinder übergehen.

6. Die dritte Glaubenslehre über die Erbsünde ist: Durch die Verdienste Jesu Christi, welcher unser einziger Retter aus dem Verderben der Erbsünde ist (can. 3.), wird der ganze Schuldzustand der Erbsünde, überhaupt Alles, was den wahren und eigentlichen Begriff der Sünde hat, nicht etwa nur gestrichen oder uns nicht mehr zugerechnet, wie die Lutheraner wollten, sondern Alles, was den wahren und eigentlichen Begriff der Sünde hat, wird um der Verdienste Christi willen vermittelst der h. Taufe gänzlich hinweggenommen. Zugleich werden wir dann durch den Empfang dieses h. Sacraments wahrhaft gerecht und heilig, Freunde und Geliebte Gottes, so daß uns von dem Eintritte in den Himmel nichts mehr zurückhält. Denn die Hinwegnahme der Schuld (ablatio culpae) und die Ertheilung der Gnade sind immer mit einander vereinigt. (Gott läßt, nach dem Ausdrucke des h. Johannes vom Kreuze, nichts leer stehen.) Aber die Anfechtungen der Begierlichkeit bleiben zum Kampfe für uns. Denn wenn wir denselben nicht beistimmen, so vermögen sie uns nicht zu schaden, geben uns vielmehr Gelegenheit zum Siege. Eine Sünde kann nach Lehre der katholischen Kirche die Concupiscenz nur insofern vom Apostel genannt werden, als sie aus der Sünde stammt und zur Sünde hinneigt. Diese Glaubenslehre spricht das Concil can. 5. aus. Aus derselben ergibt sich, daß die Begierlichkeit, wie sie gegenwärtig beim Menschen im Stande der gefallenen Natur hervortritt, eine Folge der Erbsünde ist. Der ganze Schuldzustand der Erbsünde kann durch die Rechtfertigung schon aufgehoben sein, wir können schon durch die heiligmachende Gnade mit Gott vereinigt sein und Alles, was den wahren und eigentlichen Begriff der Sünde hat *), kann schon getilgt sein; dennoch bleiben die Anfechtungen der Begierlichkeit. Und da das Concil in dem zweiten Canon sagt, Adam habe auch den Tod und die Strafen des Körpers auf seine Nachkommen gebracht, so hat das Concil als Folgen der Erbsünde diese bezeichnet: a) Den Tod und die Leiden dieses Lebens, welche gewöhnlich den Tod herbeiführen. Es ist also die Sünde Adams, welche vermittelst der Abstammung Allen anklebt, und keine andere von ihnen selbst begangene Sünde die Ursache, warum alle Menschen sterben. b) Den Verlust der heiligmachenden Gnade. Der Ausschluß aller Menschen von der ewigen Seligkeit

*) Diese Worte: Totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, hebt das Concil deßhalb so ausdrücklich hervor, um anzuzeigen, daß die Regungen der bösen Lust, an und für sich, den wahren und eigentlichen Begriff der Sünde nicht haben. Nach katholischer Lehre geht alle Sünde vom Willen des erschaffenen Geistes aus.

bloß wegen der Sünde Adams ist früher schon hervorgehoben. c) Die Concupiscenz, deren Anreizungen zwar auch in dem Gerechtfertigten bleiben, deren Herrschaft aber nur mit Zustimmung des Menschen selbst in ihm bestehen kann, weil dem Verderben durch die Erbsünde in der ganzen Menschheit gleich von seinem Beginne an das Heil durch Christus gegenüberstand, mit dessen Hülfe die Macht der Begierlichkeit zu allen Zeiten überwunden werden konnte. Dieses grauenvolle Verderben, welches durch die Erbsünde über die Menschheit gekommen war, trat nicht plötzlich, sondern allmälig, erst in der weitern Entwicklung und Verbreitung der Menschheit, recht hervor. So sehen wir in Kain und seinen Nachkommen das überwiegende Bestreben fürs Irdische. Mit dem, was ihnen die Erde bot, begnügten sie sich nicht, sondern arbeiteten sich in dieselbe hinein. Auch trat ihr Bestreben, Alles zu genießen, was nur immer der Mensch von den Gütern der Welt genießen kann, sehr bestimmt hervor. Dann bildeten sich riesenhafte Laster aus. Die ganze Menschheit geht unter; aber auch das neue Geschlecht artet bald aus. Durch die Verwirrung der Sprachen beim Thurmbau zu Babel, diesem Werke des Stolzes, fand die innere Verkehrtheit und Zerrissenheit ihren Ausdruck. So geknechtet ist der Geist durch die Materie, daß er, um sich verständlich zu machen, bei den verschiedenen Völkern andere Zeichen und Weisen hat, weil er die Materie nicht mehr vollständig beherrscht. Aber durch Christus ist dies Verderben getilgt und darum ward durch die Sendung des h. Geistes auch die Verwirrung der Sprachen gehoben.

### §. 85. Das Hauptsächlichste aus den theologischen Erklärungsversuchen über die Erbsünde. Schluß dieses ganzen ersten Capitels.

1. Bisher haben wir uns nur die Glaubenslehren der katholischen Kirche über die Erbsünde vorgeführt. Diese sind zu allen Zeiten Gegenstand eines sehr ernsten Nachdenkens gewesen; und zwar erstreckten sich die Erörterungen der Theologen (conclusiones theologicae) über die Erbsünde hauptsächlich auf diese drei Gegenstände: Erstens auf die Hinüberleitung der ersten Sünde des ersten Menschen ihrer Schuld nach auf alle seine Nachkommen; Zweitens auf das Wesen der Erbsünde; Drittens auf den Träger oder das Subject der Erbsünde. Was über diese drei Gegenstände gesagt wird, kann nur aus den Glaubenslehren der katholischen Kirche über die Erbsünde abgeleitet werden. So lehrt der Glaube, daß die erste Sünde des ersten Menschen auf alle seine Nachkommen der Schuld nach vermittelst der natürlichen Abstammung übergeht. Um sich dieses zu erklären, haben die Theologen sehr verschiedene Wege eingeschlagen, die man füglich auf diese drei zurückführen kann. Der erste Erklärungsversuch, als nächster und kürzester sich bietender Weg, wurde vom Generatianismus entlehnt: Vom Menschen im Zustande der Schuld wird ein Mensch ebenfalls nur im Zustande der Schuld erzeugt. Indeß abgesehen davon, daß der Generatianismus durchaus verwerflich ist, streitet dieser Erklärungsversuch auch damit, daß die Kinder auch getaufter Eltern der Erbsünde theilhaftig sind. Der zweite Erklärungsversuch benutzte die in der Natur durchweg sich zeigende Erscheinung, daß körperliche und geistige Eigenschaften der Eltern auf die Kinder übergehen. Hören wir, wie Hermes diesen Gedanken behandelt, wobei jedoch zuvor zu beachten ist, daß dieser Schriftsteller das Wesen der Erbsünde in etwas „Physischem" oder in einer „physisch-geistig-moralischen Beschaffenheit" oder in der unordentlichen Sinnlichkeit findet;

worüber sogleich, wenn von den theologischen Fragen über das Wesen der Erbsünde die Rede ist. Hermes schreibt Bd. 3, S. 157 flg.: „Die physische Möglichkeit (eine andere als physische Möglichkeit kann hier offenbar nicht in Betracht kommen) des Uebererbens dieser physisch-geistigen Beschaffenheit der Eltern auf ihre Kinder muß eingeräumt werden, wenn man nur bedenkt, was die tägliche Erfahrung so auffallend lehrt, daß die Eltern so viele andere Eigenschaften ihres Geistes und Körpers auf die Kinder übererben. In Ansehung des Körpers springt ja die Aehnlichkeit oft in die Augen: Form, Bau und Festigkeit des Körpers, Stimme, Gang und Geberden der Eltern finden sich gar gewöhnlich bis zur sprechenden Aehnlichkeit wieder an den Kindern. Aber auch in Ansehung des Geistes ist dieses der Fall. Sind die Eltern gutmüthig, sanft, mitleidig, bedächtig, so sind es durchgängig auch die Kinder: selbstsüchtige, heftige, hartherzige, leichtsinnige Eltern hingegen haben durchgängig auch ähnlich charakterisirte Kinder. Doch dieses könnte auch Folge des Beispiels und der Erziehung sein. Aber in der Regel haben die Kinder auch die Anlagen und Talente des Geistes, welche in den Eltern vorzüglich hervorragen; und fast nie finden sich die Geistesfähigkeiten in den Kindern, welche den Eltern ganz fehlen; und dieses ist am häufigsten der Fall bei denjenigen Fähigkeiten, welche durch die niedern Seelenkräfte zu Stande kommen, oder woran doch die niedern Seelenkräfte, als Sinne, Gefühl und Phantasie einen vorzüglichen Antheil haben. Haben z. B. die Eltern ein vorzügliches Talent für Musik, Zeichenkunst u. s. w., so ist dieses Talent gewöhnlich auch in den Kindern, und die Erfahrung lehrt, daß es sich in diesen nicht selten ohne allen Unterricht hervordrängt und oft ungeachtet aller Gegenwirkung der Eltern die ganze Thätigkeit der Kinder bestimmt und leitet. Dieses ist wohl der einzig zureichende Erklärungsgrund, warum das Virtuos-Sein in einigen Familien von Geschlecht zu Geschlecht übergeht, statt andere aller angewandten Mühe ungeachtet es kaum bis zur Mittelmäßigkeit bringen können. Sollte nun nicht ebensogut eine überwiegende Stärke der Sinnlichkeit gegen die Vernunft sich von den Eltern auf die Kinder forterben können (nicht im Zustande der Ausgebildetheit, sondern in der Anlage)? Wird es nicht sogar wahrscheinlich, daß dieses im Gange der Natur geschehen müsse? zumal da auch die Sinnlichkeit eine niedere Seelenkraft oder vielmehr der Inbegriff aller niedern Seelenkräfte ist? Freilich begreifen wir nicht ganz, wie dieses geschehen sollte, aber dieses Wie begreifen wir auch nicht in den einzelnen Fällen, worin die Thatsache durch die tägliche Erfahrung bewiesen wird." Indessen gegen diesen Erklärungsversuch ist zu erinnern, daß die Erbsünde nicht etwas „Physisches" oder eine „physisch-geistig-moralische Beschaffenheit" ist. Denn Schuld kann nur etwas Geistiges sein und ihren eigentlichen Grund nur im Willen haben. Wäre aber die Erbsünde keine wirkliche Schuld, wie könnten dann die ohne Taufe sterbenden Kinder von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen sein, d. h. die poena damni leiden? Wenngleich diese auch die poena sensus nicht zu leiden haben, so sind sie doch der Erreichung des Endzweckes, welcher dem menschlichen Geschlechte gesetzt ist, nämlich der Vereinigung mit Gott durch die glückselige Anschauung, auf ewig verlustig. Ferner kann die Natur irgend eines Geschöpfes durch keine That desselben wesentlich verändert werden. Auch in den Dämonen blieben nach dem Falle die natürlichen Kräfte. Das wäre nach jenem Erklärungsversuche über die Verbreitung der Erbsünde wirklich der Fall und so käme derselbe auf die lutherische und calvinische Lehre von der Erbsünde zurück, denen zufolge durch die Erbsünde die Freiheit des

Willens und die Fähigkeit, Gott zu erkennen, verloren gegangen ist. Ja Luther hat die Erbsünde sogar für die Substanz des Menschen erklärt, wie das Flacius bewies, so sehr man es ihm auch übel nahm; vergl. Döllinger, Reformation Bd. 2, S. 248. Aber hauptsächlich spricht gegen jenen Erklärungsversuch dieses, daß die Erbsünde eine wirkliche Schuld ist; und das lehrt das Concil von Trient selbst; worüber nachher; so daß Gott die Menschen, welchen die Verdienste Christi nicht zugewendet sind, schon allein um dieser Schuld willen, ganz abgesehen von ihrem eigenen Thun, von der ewigen Seligkeit ausschließt. Wer also behauptet, die Erbsünde bestehe in „etwas Physischem", oder in einer „physisch-geistig-moralischen Beschaffenheit", der widerspricht dem Concil von Trient und dem ganzen katholischen Glauben. Denn diesem zufolge besteht die Sünde in einer verkehrten Willensrichtung, und ist der Tod der Seele die aus dieser verkehrten Willensrichtung hervorgehende Schuld; aber niemals besteht Sünde in etwas „Physischem" oder in einer „physisch-geistig-moralischen" Anlage. Daher ist auch dieser Erklärungsversuch unbedenklich zu verwerfen. Insofern er die Erbsünde als etwas Physisches auffaßt, hat er mit der von Einigen vorgebrachten Meinung Verwandtschaft, die ersten Menschen hätten sich durch den Genuß der verbotenen Frucht als durch eine giftige geschadet. Der dritte Erklärungsversuch ist dieser: Gott habe mit Adam, als dem Stammvater der ganzen Menschheit einen Vertrag geschlossen, wornach der Ausgang seiner Freiheitsprobe das Schicksal aller seiner Nachkommen entscheiden sollte. Aber ein solcher Vertrag ist nicht nur aus der Offenbarung nicht zu erweisen, sondern auch unbegreiflich in sich selbst. Denn wie kann Gott von der Entscheidung eines Andern meine eigene Entscheidung abhangen lassen? — Dieser nämliche Erklärungsversuch tritt unter etwas anderer Form auch so auf: Der Wille aller einzelnen Menschen sei in dem Willen Adams eingeschlossen gewesen. Gott hätte unser Aller Wollen so an die Entscheidung Adams geknüpft, daß seine Entscheidung für die unsrige gelte. Einige bezeichnen dieses mit dem Ausdrucke **decretum Dei alligativum**. Mit Unrecht legt Hermes Bd. 3, S. 144 flg. diese Erklärung des Ueberganges der Erbsünde auch dem h. Augustin bei. Wir werden darüber sogleich ein Näheres sehen. Diese Erklärung wird auch noch dahin gemildert: Gott habe uns Allen die Sünde Adams zugerechnet; so war nach Albertus Pighius die Erbsünde nichts Anderes, als die jedem Kinde bei seiner Geburt imputirte wirkliche Sünde Adams ohne irgend einen ihm inhärirenden Flecken von Sündhaftigkeit *); — oder auch, Gott habe gewußt, daß wir Alle gleich Adam sündigen würden; — oder er habe durch seinen göttlichen Rathschluß die Sünde Adams zu unser Aller Sünde gemacht. Zwar enthalten diese Erklärungsversuche einige wahre Gedanken; aber im Ganzen sind sie doch zu verwerfen, weil sie mit den übrigen Lehren der göttlichen Offenbarung nach unserem vernünftigen Denken nicht zu vereinigen sind. Denn zugegeben auch, daß einige Gebrechen des Leibes sowohl als der Seele von den Eltern auf die Kinder übergehen, so schließt doch dieses: Von Geburt an einen Mangel oder eine fehlerhafte Anlage haben, den Begriff der Schuld aus. Denn zum Begriffe

*) Daher neigte er auch zu der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch eine bloße Zurechnung des Verdienstes Christi hin. Wenn er nämlich Imputation gegen Imputation setzte und die bloß zurechnungsweise Schuldigen auch bloß zurechnungsweise gerecht werden ließ: so lag hierin eine gewisse Consequenz. Döllinger, Ref. Bd. 3, S. 309.

der Schuld gehört wesentlich dieses, daß sie vom Willen herstamme. Ließe man daher auch das System des Generatianismus gelten, so würde doch die Befleckung der Seele des Kindes den Begriff der Schuld verlieren, weil die Befleckung nicht in dessen Willen stände. Denn die Schuld verpflichtet zur Strafe. Niemand aber wird z. B. einem Blindgebornen über seine Blindheit Vorwürfe machen, sondern vielmehr ihm sein Mitleid bezeigen. Es handelt sich folglich Alles darum: Ist die Erbsünde eine wirkliche Schuld, so daß ihretwegen Alle, welche durch Christus nicht davon befreit sind, verdammt werden? Dieses folgt mit unabweislicher Nothwendigkeit aus den angegebenen Stellen des Concils von Trient. Es sagt can. 2: Adam habe die Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht für sich allein, sondern auch für uns verloren: Inquinatus ille per inobedientiae peccatum non mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudit, sed et peccatum, quod mors est animae. Also die Sünde, welche der Tod der Seele ist, hat Adam über das gesammte menschliche Geschlecht gebracht; d. h. jeder Mensch ist um der Sünde Adams willen einer wirklichen Schuld theilhaft. Und can. 3: Hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium, was doch nicht von der sündhaften That Adams selbst, sondern nur von der Schuld, welche er dadurch contrahirte, verstanden werden kann. Und can. 4: Auch die Unmündigen müßten zur Nachlassung der Sünden getauft werden. Und can. 5: Der Schuldzustand der Erbsünde (reatus originalis peccati) werde durch die Gnade Jesu Christi gänzlich getilgt. Diesen Schuldzustand der Erbsünde erklärt das Concil selbst mit den Worten: Totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet: Alles dasjenige, was den wahren und eigentlichen Begriff der Sünde hat, — und sagt dann, daß auch in den Gerechtfertigten die Begierlichkeit (concupiscentiam vel fomitem) bleibe. Denn sie sei zum Kampfe zurückgelassen, und vermöge denen nicht zu schaden, welche nicht einwilligten. Sie werde zwar vom Apostel Sünde genannt, nicht weil sie wahrhaft und eigentlich in den Wiedergebornen Sünde sei, sondern weil sie aus der Sünde stamme und zur Sünde hinneige. Also ist nach der Ansicht des Concils von Trient die Erbsünde ein peccatum, d. h. ein Zustand der wirklichen Schuld; nicht aber ist die Erbsünde die Concupiscenz, vielmehr unterscheidet das Tridentinum diese von der Erbsünde ausdrücklich und bezeichnet sie als deren Folge. Demnach ist dem Concil von Trient wohl nichts mehr entgegengesetzt, als die Behauptung des Prof. Hermes: Die Erbsünde bestehe in der unordentlichen Sinnlichkeit. Wenn die Erbsünde ferner keine wirkliche Schuld ist, sondern nur in etwas „Physischem" oder in einer „physisch-geistig-moralischen Anlage" bestände, wie könnte dann in dem nämlichen Augenblicke, in welchem die vernünftige Seele mit dem Körper vereinigt wird, dieselbe jener Beschaffenheit theilhaftig werden? — Freilich drängt sich uns hier die Frage auf: Wie kann ich mich im Zustande der Schuld befinden, und daher von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen und der ewigen Verdammung schuldig sein, ohne daß ich selbst gesündigt habe? — Wir können darauf für jetzt bloß die Antwort geben: Weil jeder Mensch als einzelne Person und als Träger der menschlichen Natur oder als Mitglied des gesammten Menschengeschlechts in Betracht kommt. Dieses also über das Wesen der Erbsünde zu Grunde gelegt, daß dieselbe eine wirkliche Schuld ist, behaupten wir, daß der h. Augustin und nach ihm der h. Thomas die einzig haltbaren Erklärungen über die Verbreitung der Erbsünde ihrer Schuld nach auf alle

Menschen gegeben haben. Der h. Augustin schreibt de Civitate Dei XIII, cap. 14 (Bd. 7, S. 386): Deus creavit hominem rectum........ sed sponte depravatus iusteque damnatus depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus: sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur: qua scilicet propter peccatum vitiata et vinculo mortis obstricta iusteque damnata non alterius conditionis homo ex homine nasceretur. Und de pecc. mer. et rem. I, 10, nro. 11 (Bd. 10, S. 115): Deinde quod sequitur: In quo omnes peccaverunt, quam circumspecte, quam proprie, quam sine ambiguitate dictum est. Si enim peccatum intellexeris, quod per unum hominem intravit in mundum, in quo omnes peccaverunt: certe manifestum est, alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt: aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, quando omnes ille unus homo fuerunt. Vergl. ebendort Buch 3, Cap. 7, Nro. 14, wo er auf speculative Weise die Erbsünde zu erklären sucht, und Cap. 9, Nro. 20: Peccavimus in uno omnes. Aber dieselben Gedanken kehren in allen Schriften des h. Augustin wieder.*) Diese Stellen des h. Augustin muß man nicht mit Hermes Bd. 3, S. 144 flg. so mißdeuten wollen: „Wir wären dagewesen, wir wären nämlich Alle in Adam vorhanden gewesen." Denn der h. Augustin selbst gibt bestimmt genug an, wie er das in illo fuimus omnes verstanden haben will, nämlich secundum seminalem rationem, d. h. so daß aus Adam die ganze Menschheit abstammen sollte und folglich Adam der Repräsentant der ganzen Menschheit war. Nicht dieses scheint als letzter Grund beim h. Augustinus durch: In quo omnes peccaverunt, wie Hermes sagt: sondern vielmehr dies ist der bei ihm und bei andern Vätern, welche vor ihm und nach ihm diesen Aus-

---

*) Auf ähnliche Weise wie der h. Augustinus hatte sich schon der h. Ambrosius in Lucam VII nro. 234 ausgedrückt. Gewöhnlich werden von dieser Stelle nur die wenigen Worte angeführt: Fuit Adam et in illo fuimus omnes: periit Adam et in illo omnes perierunt. Aber so aus dem Zusammenhange gerissen können dieselben gar nicht verstanden werden. (Die Stelle ist in der Pariser-Ausgabe 1845 tom. I, pag. 1762). Er gibt eine Erklärung zu Lucas 15, 24: Quia hic filius meus perierat et inventus est: mortuus fuerat et revixit: nämlich diese: Ille periit, qui fuit: non enim potest perire, qui non fuit. Itaque gentes non sunt, Christianus est, iuxta quod supra dictum est: Quia elegit Deus, quae non sunt, ut, quae sunt, destrueret. (1. Cor. 1, 28.) Potest tamen et hic in uno accipi species generis humani. (Jedoch kann auch hier, nämlich Lucas 15, 24, unter dem Einen das menschliche Geschlecht verstanden werden, nämlich nach der mystischen Erklärung). Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt. Unter dem esse versteht der heil. Ambrosius das Sein in der ewigen Bestimmung des Menschen; unter dem perire das Entfallen aus dieser Bestimmung. Die Worte: Fuit Adam et in illo fuimus omnes heißen daher nach dem Zusammenhange: Adam war in der Gnade und zum ewigen Leben vorherbestimmt; und in ihm waren wir Alle zum ewigen Leben vorherbestimmt. Aber er verlor die heiligmachende Gnade, er ging zu Grunde und in ihm wir Alle. Auch Origenes, der h. Petrus Chrysologus, der h. Prosper, der h. Gregor der Große haben sich so ausgedrückt. Es heißt nur: Die Menschheit ist ein Ganzes und hatte als solche in ihrem Stammvater einen übernatürlichen Endzweck und die Mittel zur Erreichung desselben; aber verlor sie.

druck gebraucht haben, hervortretende Gedanke: Das menschliche Geschlecht ist ein einziges Ganze, welches in seinem Stammvater eine übernatürliche Bestimmung und das Mittel zur Erreichung derselben von Gott erhielt, aber auch in seinem Stammvater abfiel. Aber weder der h. Augustin noch auch die andern Väter haben diese Gedanken weiter ausgeführt. Und das ganz natürlich; denn so wie der einzelne Mensch nur allmälig in der Erkenntniß der Wahrheit voranschreitet, so wird sich auch das menschliche Geschlecht nur im allmäligen Fortschritte der Wahrheit bewußt. Sehr beachtenswerth sind freilich auch die Gedanken des h. Anselm über den Uebergang der Erbsünde auf alle Menschen in seiner Schrift de conceptu virginali et de peccato originali cap. 23 (pag. 104 der Ausgabe Paris 1721); jedoch nach unsrer Ansicht hat der h. Thomas die Lehre von dem Uebergange der Erbsünde auf das trefflichste erörtert. Er schreibt 1. 2. quaest. 81, art. 1 der Hauptsache nach so: „Alle Menschen, welche von Adam abstammen, können als ein einziger Mensch betrachtet werden, insofern sie in der Natur übereinkommen, welche sie von dem ersten Stammvater empfangen; ebensowie auch im bürgerlichen Leben alle Menschen, welche einer Gemeinde angehören, gleichwie eine Körperschaft gerechnet werden und die ganze Gemeinde, gleichwie ein Mensch. So sind die vielen aus Adam hervorgegangenen Menschen gleichsam viele Glieder eines Leibes. Aber die Handlung eines körperlichen Gliedes, der Hand z. B., ist eine nicht durch den Willen der Hand selbst, sondern durch den Willen der Seele, welche zuerst das Glied bewegt, gewollte. Daher würde ein Mord, den die Hand vollführt, nicht ihr zur Sünde gerechnet werden, wenn sie als vom Körper weggenommen und an und für sich betrachtet würde, sondern derselbe wird ihr angerechnet, insofern sie ein Theil des Menschen ist, welcher von dem ersten bewegenden Princip des Menschen, von dem Willen, bewegt wird. So ist daher auch die Unordnung, welche in diesem aus Adam erzeugten Menschen ist, nicht eine durch dessen eigenen Willen, sondern durch den Willen des ersten Stammvaters gewollte. Durch die Zeugung, welche man allerdings als eine Bewegung betrachten kann, bewegt dieser Alle, welche aus seinem Ursprunge abgeleitet werden, ähnlich wie der Wille der Seele alle Glieder zur Handlung bewegt. Darum wird die Sünde, welche so vom ersten Vater auf die Nachkommen hinübergeleitet wird, Sünde durch Ursprung oder Erbsünde genannt; gleichwie die Sünde, welche von der Seele auf die Glieder des Körpers hinübergeleitet wird, Sünde durch That, Thatsünde genannt wird. Und gleichwie die Thatsünde, welche durch irgend ein Glied begangen wird, nur insofern die Sünde jenes Gliedes ist, als dieses ein Theil des Menschen ist, weßhalb sie eine Sünde des Menschen (peccatum humanum) genannt wird: ebenso ist auch die Erbsünde nur insofern Sünde dieser Person, als dieselbe die Natur von dem ersten Stammvater empfängt, weßhalb sie auch Sünde der Natur genannt wird Ephes. 2, 3: „Wir waren von Natur Kinder des Zornes." — Das heißt mit wenigen Worten: Insofern jeder einzelne Mensch die menschliche Natur von dem Stammvater des Menschengeschlechts empfangen hat und sein eigenes Dasein will: insofern nimmt er auch seinem Willen nach an der Sünde des ersten Stammvaters ihrer Schuld nach, so wie an allen ihren Folgen einen wirklichen Antheil. Bei dieser Erklärung, wie Adams Sünde ihrer Schuld nach auf alle Menschen übergehe, hat der h. Thomas diese Wahrheit zum Grunde gelegt: Das menschliche Geschlecht ist ein einziges Ganze, welches in seinem Stammvater einen übernatürlichen Endzweck und alle Mittel zur Erreichung desselben von Gott

empfing. Aber der Stammvater sündigte und verwickelte alle seine Nachkommen in seine Schuld, weil Gott von ihnen allen die übernatürlichen Hülfsmittel zur Erreichung ihrer ewigen Bestimmung zu fordern berechtigt ist. Diesen Gedanken hatten dem Keime nach schon der h. Augustin und mehrere andere Kirchenväter, aber der h. Thomas hat ihn viel klarer entwickelt. Gegen seine Erörterung läßt sich nicht sagen, daß man doch weder die Tugenden noch die Laster eines Vaters seinen Kindern zurechnen könne. Denn kein anderer menschlicher Vater steht zu seinen Kindern in dem Verhältnisse, in welchem Adam zu seinen Nachkommen steht. Denn von unsern leiblichen Eltern und Ahnen, wenn wir diese auch bis in die fernste Vorzeit zurückführen, empfangen wir die menschliche Natur bloß als von der vermittelnden Ursache, dagegen von Adam, als von der bewirkenden Ursache, und ist daher Adam eigentlich der Urheber der menschlichen Natur in allen einzelnen Menschen. Uebrigens aber lehrt die h. Schrift in mehreren Beispielen und zeigt es auch die Erfahrung, daß die Eltern in ihren Kindern belohnt oder bestraft werden. Die h. Schrift betrachtet die Menschen nach den Banden des Blutes fortwährend auch als in gegenseitiger geistiger Einwirkung auf einander stehend, entweder hinsichtlich des Verdienstes oder der Schuld. Auch kann diese Erklärung nicht so mißdeutet werden, ihr zufolge müsse man den Traducianismus zulassen. Diese Folgerung suchten schon die Pelagianer aus jenen Gedanken des h. Augustin zu ziehen: vgl. **contra duas epistolas Pelagianorum III, cap. 10, nro. 26** (Bd. 10, S. 608). Hermes sagt Bd. 3, S. 145, „Augustin habe nichts mehr darauf zu antworten gewußt, als daß er die Entstehung der Seele nicht wisse.“ Aber der h. Augustin sagt vielmehr in der angeführten Stelle, die Entstehung der Seele möge wie immer erklärt werden, nie dürfe die Erklärung mit diesem Grundpfeiler der katholischen Lehre, mit der Erbsünde, streiten. Bringe daher ein Sohn der Kirche so etwas vor, so sei er zu belehren, und vor einem Häretiker habe man sich zu hüten. Uebrigens war diese Folgerung der Pelagianer, nehme man die Erbsünde an, so müsse man auch zugeben, daß die Seelen von den Eltern erzeugt, also mit dem Samen hinübergeleitet würden, sehr verunglückt. Denn wenngleich allerdings der Same der Anfang des menschlichen Daseins ist, ein Gesetz, welches nur hinsichtlich der menschlichen Natur Christi durch ein Wunder eine Ausnahme erlitt: so folgt daraus doch nicht, daß mit dem Samen die Seele hinübergeleitet werde, nämlich die vernünftige und freie Seele, welche ja allein Trägerinn einer Schuld sein kann, noch auch, daß der Same selbst etwas Sündhaftes sei, wie Luther wollte *), sondern nur, daß die menschliche Natur von Adam durch den leiblichen Vater auf dessen Kinder hinübergeführt wird. Aber zugleich mit der menschlichen Natur wird dann selbstredend auch die Befleckung derselben hinübergeleitet. Also durch den Act der Erzeugung wird zunächst die menschliche Natur, aber dann auch die ihr anklebende Schuld hinübergeleitet. Wie kann durch die natürliche Zeugung die Schuld auf den Erzeugten übergehen? Die Ursache der Erzeugung ist doch etwas Körperliches, der menschliche Same, wie kann etwas Körperliches Träger einer Schuld sein? Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Same nicht direct, sondern nur indirect das hinüberleitende Mittel der Schuld ist, nämlich insofern er der Anfang der menschlichen

---

*) Er behauptete bekanntlich: Lutum, ex quo gignimur, peccatum est. Vergl. diese und ähnliche Aeußerungen Luthers in Möhlers Neuen Untersuchungen S. 43.

Natur ist, welche nicht wesentlich, sondern zufälligerweise mit Schuld behaftet ist. In ähnlicher Weise, aber direct, sind die körperlichen Dinge für uns Menschen immer die Träger oder die Bilder oder die Ausdrücke geistiger Zustände; worüber nachher noch, wo von dem Träger der Erbsünde die Rede sein wird. Wird dann die vernünftige Seele, welche nur von Gott erschaffen werden kann, wie wir vorher bewiesen haben, als wesentlicher Theil der menschlichen Natur mit dem durch die Erzeugung gebildeten Körper (Embryo) vereinigt, welche Vereinigung ebenfalls nur Gott bewirkt: so wird sie im nämlichen Augenblicke jener Befleckung der menschlichen Natur theilhaftig, weil sie ein wesentlicher Theil derselben ist. Denn zwar geht sie aus der Hand Gottes rein hervor, oder besser gesagt, ihre Befleckung kann in der Erschaffung durch Gott nicht ihren Grund haben; aber weil sie ihrem Wesen nach zur menschlichen Natur gehört und mit dem Körper vereinigt werden muß *), deßhalb wird sie bei ihrer Vereinigung mit dem Körper sofort der Schuld der menschlichen Natur theilhaftig; — worüber nachher noch. Die Seele wird daher nicht als solche, d. h. als purer Geist betrachtet, sondern als wesentlicher Theil der menschlichen Natur der Erbsünde theilhaftig. Deßhalb schreibt der h. Thomas **III P. quaest., 27, art. 1, ad 4: Peccatum originale trahitur ex origine, in quantum per eam communicatur humana natura, quam proprie respicit peccatum originale: quod quidem fit, quando proles concepta animatur, (scil. anima rationali).** Nach jenem Erklärungsversuche wird jeder Mensch der Schuld des ersten Stammvaters dadurch theilhaftig, daß er von ihm die menschliche Natur durch den Act der Zeugung erlangt. Obgleich also weder die Schuld, noch auch die vernünftige Seele der Wirklichkeit nach in dem Samen ist: so ist doch die menschliche Natur virtualiter in demselben. Mit dieser aber verbindet sich als wesentlicher Theil die vernünftige Seele, und ebenfalls verbindet sich mit dieser die Schuld. Jetzt verstehen wir auch vollständig die schon früher angeführten Worte des Concils von Trient **Sess. VI, cap. 3: Sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea renascentia per ipsum, dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant etc.** In diesen Worten hat das Concil die Gedanken des h. Augustin und anderer Kirchenväter und des h. Thomas nur kurz zusammengefaßt. Aus jener Erklärung ergibt sich dann auch, daß nur die erste Sünde des ersten Stammvaters auf alle Menschen dem Ursprunge nach übergegangen ist, nicht aber andere Sünden, welche er darnach begangen hat. Denn nur vor der ersten Sünde hatte er als Haupt der menschlichen Natur die heiligmachende Gnade empfangen. Und der Besitz dieser bildet das Allgemeine in der göttlichen Idee hinsichtlich des gesammten menschlichen Geschlechts, weil wir durch die heiligmachende Gnade unsere Bestimmung, die ewige Seligkeit, erreichen sollen. Uebrigens haben wir vorher schon gesehen, daß das Tridentinum unter der **praevaricatio (Sess. V, can. 2.)**, an deren Schuld alle Menschen Antheil haben, die erste Sünde des ersten Menschen verstanden hat. Auf die angegebenen Gedanken des heil. Thomas und des heil. Augustin kommt Alles zurück, was nachfolgende katholische Theologen vorgebracht haben, um das Hinübergehen der Schuld der ersten Sünde des ersten Stammvaters auf

---

*) Die Erschaffung der Seele und ihre Vereinigung mit dem Körper fällt in einen einzigen Moment zusammen, weil die Natur der Seele es erfordert mit dem Körper vereinigt zu werden.

alle seine Nachkommen zu erklären. Alle diese Erörterungen haben das Gemeinsame, daß der Wille aller Menschen in dem Willen des sündigenden Adam als in irgend einer Weise eingeschlossen und darum auch an seiner Schuld theilhabend dargestellt wird. Der Mensch nämlich ist Gattungswesen, eine Wahrheit, welche bei Allem, was den Menschen betrifft, nie oft und allseitig genug hervorgehoben werden kann. Adam ist der Stammvater und darum der Repräsentant des gesammten menschlichen Geschlechts. Deßhalb verlor er die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht für sich allein, sondern auch für alle seine Nachkommen, d. h. für das ganze menschliche Geschlecht. Auf mehr oder minder vollkommene Weise kommen die Versuche aller katholischen Theologen zu erkären, wie die Schuld der ersten Sünde des ersten Stammvaters auf alle seine Nachkommen habe übergehen können, auf das Gesagte hinaus. Es liegen hierbei besonders diese drei Gedanken zum Grunde: a) Der Mensch besteht seinem Wesen nach aus Leib und Seele. b) Deßhalb ist der Mensch nicht bloß Individuum, sondern Gattungswesen und das menschliche Geschlecht ein einziges Ganze. c) Daraus folgt die Möglichkeit der solidarischen Verantwortlichkeit beim menschlichen Geschlechte, d. h. die Möglichkeit, daß Einer für Alle eintritt, wie es bei Adam und Christus, aber in entgegengesetzter Weise, der Fall ist: Röm. 5, 12—21; 1. Cor. 15, 21—25. 45—49.

2. Die zweite speculative Frage über die Erbsünde betrifft das Wesen der Erbsünde. Wie wir das Wesen der Erbsünde zu bestimmen haben werden, ergibt sich aus dem schon Gesagten mit Nothwendigkeit. Die Frage nach dem Wesen der Erbsünde kam besonders durch den Protestantismus in Anregung. Denn die Protestanten setzten das Wesen der Erbsünde in die Beraubung aller geistigen Anlagen für Gott und sein Reich. Aber dennoch ließ sich das Concil von Trient in nähere Bestimmungen über das Wesen der Erbsünde absichtlich nicht ein. Pallavicini sagt, das Concil habe sich mehr negativ ausgesprochen, indessen jedenfalls so bestimmt, daß die damals gangbaren Verirrungen in diesem Lehrstücke deutlich und klar als solche abgewiesen seien. Wenn die Kirche auch keine genaue Begriffsbestimmung von der Erbsünde gegeben habe, so sei es doch hinreichend das zu bezeichnen, was die Erbsünde nicht sei. Jedoch dies ergibt sich aus dem Concil von Trient für Jeden, welcher sehen will, deutlich genug, daß dasselbe unter der Erbsünde nicht den Verlust irgend eines Seelenvermögens, oder eine Beschaffenheit, etwa die unordentliche Sinnlichkeit, sondern eine wirkliche Schuld verstanden hat. Der Beweis ist vorher geliefert worden. Ebenso haben auch alle Väter und die sämmtlichen Scholastiker, welche in der Kirche Ansehen gehabt haben, in der Erbsünde eine wirkliche Schuld angenommen. Dieses insbesondere hat der h. Augustin aus den Vätern der frühern Jahrhunderte und seiner Zeit bewiesen; wie vorher bei den Glaubenslehren über die Erbsünde gesagt ward. Hermes schreibt Bd. 3, S. 131. in der Anmerkung: „Daß Augustin in der Erbsünde eine culpa annimmt, wie in der wirklichen Sünde, ist der Grund, warum er die nicht getauften Unmündigen zur positiven Strafe verdammen muß." Dieses ist eine arge Verdrehung, denn weder der h. Augustin noch auch irgend ein katholischer Theologe haben in der Erbsünde eine wirkliche Schuld ebensowie in der Thatsünde angenommen. Vielmehr ist nach den angeführten Stellen der Gedanke des h. Augustinus, des h. Thomas und der andern katholischen Theologen dieser: „Nur insofern als wir Glieder des Hauptes an dem großen Körper der Menschheit sind, haben wir an der Schuld des Hauptes Antheil." Hermes will in der Erb-

sünde nicht eine wirkliche Schuld anerkennen, sondern nur „eine physisch-geistig-moralische Anlage"; wie wir früher gesehen haben. Er fährt nach den eben angeführten Worten fort: „Sein (Augustins) System ist nirgends von der Kirche angenommen. Das Trident. Sess. V, can. 5, sagt wohl reatum peccati originalis, aber nicht reatum culpae peccati originalis." Dann sucht er S. 163 flg. nachzuweisen, daß das Wesen der Erbsünde in etwas „Physischem" oder in einer „physisch-geistig-moralischen Anlage" oder in der „unordentlichen Sinnlichkeit" bestehe. Indessen durch diese Ansichten, die Erbsünde sei keine wirkliche Schuld, sondern nur die unordentliche Sinnlichkeit, hat Hermes sich von dem Gebiete der katholischen Glaubenslehre gänzlich verirrt. Denn 1. Alle Theologen nach dem h. Augustin haben sich mehr oder minder an ihn angeschlossen. Ebensowenig als sich die Dogmatik und Moral dem Einflusse des h. Thomas je wieder entziehen kann, ebensowenig die Theologie überhaupt dem Einflusse des h. Augustin. Die Synoden haben oft sogar seine Ausdrücke zur formellen Bezeichnung des Glaubens gebraucht. Durch alle Jahrhunderte ist er in seinen Schriften als Lehrer der Kirche geachtet und gehört worden. Damit sollen keineswegs alle Ansichten dieses Mannes als Dogmen hingestellt werden. Aber ihn in einem so wichtigen Punkte, ob man sich unter der Erbsünde eine wirkliche Schuld zu denken habe, oder nicht, des Irrthums beschuldigen, heißt ebensoviel als die ganze Kirche des Irrthums beschuldigen. 2. Hermes sucht sich dadurch zu helfen, daß er behauptet, die Worte reatum peccati originalis bedeuteten nicht: Schuld der Erbsünde; wäre das der Sinn des Tridentini gewesen, so hätte es sagen müssen reatum culpae peccati originalis. Diese Ausflucht hilft nichts. Denn reatus bedeutet zwar zunächst den Zustand eines Angeklagten, d. h. die Zeit, in welcher er weder freigesprochen, noch verurtheilt ist; wobei es also möglich ist, daß der Angeklagte unschuldig ist; aber reatus bedeutet auch die wirkliche Schuld. Und in dieser Bedeutung muß es in jener Stelle des Concils genommen werden, aus diesen drei Gründen: a) Sowohl der h. Augustin, als auch die sämmtlichen Theologen nach ihm haben unter reatus nicht etwa bloß den Zustand eines Angeklagten, oder das Angeklagtsein, sondern den Zustand einer wirklichen Schuld verstanden. Man vergleiche dafür aus dem h. Augustin folgende sprechende Stellen contra Iulianum II, cap. 3, nro. 5: Lex ista peccati, quae in membris est corporis mortis huius, et remissa est regeneratione spirituali, et manet in carne mortali: remissa scilicet, quia reatus eius solutus est sacramento, quo renascuntur fideles: manet autem, quia operatur desideria, contra quae dimicant et fideles. Durch das Sacrament (der Taufe) werde der reatus des Gesetzes der Sünde, d. h. der bösen Lust aufgehoben. Durch dieses Sacrament wird uns aber die heiligmachende Gnade gegeben, also zuvor eine Schuld hinweggenommen; denn sonst könnte ja von einer Wiedergeburt nicht die Rede sein; also ist dem h. Augustin reatus eine wirkliche Schuld. Noch deutlicher spricht er dieses einige Zeilen weiter aus. Die Pelagianer behaupteten, Paulus denke Röm. 7, 15—24, wo er die Concupiscenz den Leib des Todes nennt, nicht an sich, d. h. überhaupt nicht an einen Getauften, sondern er versetzte sich unter den Mosaismus zurück. Dagegen schreibt Augustin: Quasi vis ipsa consuetudinis deponatur in baptismo, et non adversus eam confligant etiam baptizati, tanto fortius atque vehementius, quanto magis placere student oculis eius, cuius gratia adiuvantur, ne in tali certamine superentur. Quod si attente sine pervicacia considerare

voluisses, profecto in ipsa etiam vi consuetudinis invenires, quomodo concupiscentia remittatur in reatu et maneat in actu. Das Sündhafte der Concupiscenz, die wirkliche Schuld (totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet) werde durch die h. Taufe hinweggenommen aber darum äußere die Concupiscenz ihre Thätigkeit noch fortwährend. Bald nachher kommt reatus ebendort noch zweimal in der Bedeutung Schuld vor. Dieselbe Bedeutung hat es cap. 4, nro. 9; cap. 5, nro. 10 und 12; cap. 6, nro. 15; cap. 9, nro. 2 (gegen Ende); cap. 10, nro. 33; cap. 24, nro. 54, und Opus imperfectum contra Iulianum II, cap. 98 und 119. Alle Theologen nach dem h. Augustin und die Kirche in ihren Gebeten haben unter reatus eine Schuld verstanden. *) Nach der theologischen Sprache muß auch das Concil von Trient erklärt werden. Alle Theologen sowohl vor als nach dem Concil haben die Erbsünde als eine wirkliche Schuld angesehen. b) Diesen Sinn erfordert offenbar der Zusammenhang jener Stelle Sess. V, can. 5. Denn das Concil selbst erklärt reatus durch totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet. Daß das Concil in den vorhergehenden Canonen wiederholt lehrt, die Erbsünde sei eine wirkliche Schuld, haben wir früher schon gesehen. c) Das Concil selbst unterscheidet ja in der angegebenen Stelle sehr deutlich zwischen dem reatus peccati originalis und zwischen der Concupiscenz. Jener reatus, d. h. Alles, was den wahren und eigentlichen Begriff der Sünde habe, werde durch die Taufe getilgt, und wir empfingen durch dieselbe zugleich die heiligmachende Gnade und das Recht zum Himmel; aber die Concupiscenz bleibe zum Kampfe, weil sie an und für sich keine Sünde sei. Also kann die Erbsünde nicht „in der unordentlichen Sinnlichkeit" bestehen; denn diese bleibt auch in den durch die Taufe Wiedergebornen; also muß reatus Schuld bedeuten. Diese Schwierigkeit hat Hermes S. 170 sehr gut gefühlt; er antwortet nämlich darauf: „Wenn auch die unordentliche Sinnlichkeit ohne die Gnade den Menschen zum Bösen hinzieht, und ihm also eine Gott mißfällige Beschaffenheit gibt, was Paulus Röm. 7 ausdrücklich lehrt: so besteht doch dabei, daß sie, sobald die Gnade hinzukommt, dieses nicht mehr könne, und also den Menschen nicht mehr sündhaft und vor Gott mißfällig mache." Indeß diese Antwort genügt nicht. Denn die Concupis-

*) Wir fügen z. B. den h. Bernard bei. Reatus in der Bedeutung Schuld gebraucht derselbe in seiner Widerlegung der Irrthümer Abälard's. Abälard läugnete, daß der Teufel eine Gewalt über den Menschen habe. Der heil. Bernard beweist ihm das Gegentheil, und zeigt, daß wir durch Christus von dieser Gewalt befreit sind. Er schreibt S. 1556, II (der Antwerp. Ausgabe v. J. 1616): Quod si dixerit (inimicus): Pater tuus addixit te: — respondebo: Sed frater meus redemit me. Cur non aliunde iustitia, cum aliunde reatus? Alius, qui peccatorem constituit: alius, qui iustificat a peccato: alter in semine (durch die Zeugung): alter in sanguine. An peccatum in semine peccatoris, et non iustitia in Christi sanguine? Sed iustitia, inquit, sit, cuius est, quid ad te? Sed sit etiam culpa, cuius est, quid ad me? An iustitia iusti super eum erit, et impietas impii non erit super eum? Non convenit, filium portare iniquitatem patris et fraternae fieri exsortem iustitiae. Nunc vero per hominem mors et per hominem vita. Derselbe in einem Gedichte S. 1661, mittlere Colonne: Tibi, Pater, fac beneplacitum, Peccatoris istius gemitum, Solve mei reatus debitum, Qui malum praetendo meritum, Et praetendi. Daß der h. Bernard in der ersten Stelle unter reatus eine Schuld verstanden hat, beweist der Zusammenhang und folgt auch daraus, daß er reatus mit peccatum, culpa, mors abwechselnd gebraucht.

cenz, welche nach der Lehre des Concils auch in den Gerechtfertigten bleibt, zieht den Menschen sowohl vor als nach der Rechtfertigung zur Sünde hin; aber niemals mit Nothwendigkeit, ebensowenig als die Gnade zum Guten. Folglich wird durch die Rechtfertigung selbst die Concupiscenz nicht geändert, und deßhalb genügt jene Antwort nicht. Also nach der Ansicht der katholischen Kirche besteht das Wesen der Erbsünde in einer Schuld, welche auf dem ganzen menschlichen Geschlechte lastet und auf jeden Einzelnen wegen seiner natürlichen Abstammung von Adam übergeht. Deßhalb bezeichnen katholische Theologen die Erbsünde gewöhnlich als eine Sünde der menschlichen Natur. *) Dagegen besteht nach Hermes das Wesen der Erbsünde in „der unordentlichen Sinnlichkeit." So mußte er zufolge seiner Lehre über den Urstand nothwendig lehren. So wie sich Hermes die Heiligkeit und Gerechtigkeit des ersten Menschen vor dem Sündenfalle dadurch bewirkt dachte, daß der Mensch von der unordentlichen Sinnlichkeit frei war, so die Erbsünde dadurch, daß die unordentliche Sinnlichkeit allen Menschen eigen ist. **) Diese allgemeine Bestimmung über das Wesen der Erbsünde, wornach sie nicht der Verlust einer natürlichen Kraft, noch auch eine fehlerhafte Anlage, sondern eine wirkliche Schuld ist, können wir durch folgende zwei Bestimmungen noch näher angeben. Erstens. Wenn die Erbsünde eine wirkliche Schuld ist, so leuchtet auch ein, daß wir uns die Erbsünde als einen Zustand denken müssen (habitus). Denn die Erbsünde ist etwas Allgemeines, Bleibendes und an die menschliche Natur, wie sie nun einmal durch den Sündenfall Adams geworden ist, thatsächlich sich Anschließendes. ***) Zweitens. Die Erbsünde

---

*) Z. B. der h. Augustinus contra Iulianum IV, cap. 9, nro. 54 (Bd. 10. S 764): Dico, naturale appellari vitium, sine quo nunc natura humana non nascitur: quae tamen non sic instituta est ab initio. Und der h. Bernard S. 382, B, (der Antwerp. Ausgabe v. J. 1616): Nec sic dicimus bona naturae, quasi gratiae non sint, sed ideo, quod ipsi naturae quodammodo ingenita et complantata fuerunt, antequam fieret peccatum illud, quod non solum personam infecit, sed etiam naturam. In den Schriften des h. Thomas findet sich diese Bezeichnung der Erbsünde sehr häufig.

**) Zu seiner irrigen Ansicht über den Urstand, wornach die Herrschaft über die sinnliche Natur („die geordnete Sinnlichkeit" nach Hermesischer Ausdruckweise) schon die Gerechtigkeit und Heiligkeit sei, so wie zu seiner Ansicht über die Erbsünde, wornach das Wesen derselben in der unordentlichen Sinnlichkeit bestehen sollte, ist Hermes wahrscheinlich durch die Wahrheit gekommen, daß allerdings, wenn der Wille des Menschen durch die Gnade nicht mit Gott vereinigt ist, der Mensch der Befriedigung seiner Gelüste nachgeht. Denn entweder liebt er Gott und dann verschmäht er die Lüste dieser Welt, oder er liebt Gott nicht, und dann sucht er auf irgend eine Weise sein Gelüste zu befriedigen. Dieses ist auch das Wahre in jener Hermesischen Darstellung vom Urstande und von der Erbsünde. Uebrigens war die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur bloß bedingt durch die heiligmachende Gnade; und daher die Concupiscenz bloß eine Folge ihres Verlustes. Ueberhaupt aber muß sich nach der Lehre vom Urstande jedesmal auch die Lehre von der Erbsünde oder umgekehrt gestalten.

***) Inwiefern die Erbsünde als ein Zustand betrachtet werden könne, behandelt der h. Thomas 1. 2. quaest. 82, art. 1: „Es gibt einen zweifachen Zustand, der eine nämlich, durch welchen eine Möglichkeit (mögliches Sein) zur Wirklichkeit (wirklichem Sein, Thätigkeit) sich hinneigt, in welchem Sinne wir Wissenschaften und Tugenden Zustände nennen. Auf diese Weise kann die Erbsünde nicht Zustand sein", [weil sie dem einzelnen Menschen nicht als Person, sondern als Individuum der menschlichen Natur anklebt.] „Aber auch

muß als der verschuldete Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit erklärt werden: **Peccatum originale est privatio, (non simplex carentia rei indebitae,) gratiae sanctificantis et iustitiae, quae nobis inesse deberet iuxta ordinem a Deo constitutum.** *) Der allgemeine Charakter

---

insofern sagen wir von einem Geschöpfe ein zuständliches Sein aus, als dasselbe eine gewisse Verfassung (oder Aufgelegtheit dispositio) hat, die in Beziehung auf gewisse Endzwecke förderlich oder hinderlich ist; z. B. Gesundheit, Krankheit, geistige Tüchtigkeit oder Beschränktheit. Vorzüglich gebrauchen wir diese Bezeichnung von Geschöpfen, deren Wesen ein zusammengesetztes ist und wenn ihnen dieses Sein zur andern Natur gleichsam geworden ist. Und auf diese Weise ist auch die Erbsünde ein Zustand. Denn sie ist eine verkehrte Aufgelegtheit, welche aus der Auflösung jener Harmonie, worin die ursprüngliche Gerechtigkeit bestand, hervorgeht; gleichwie auch die körperliche Krankheit eine gewisse unordentliche Aufgelegtheit des Körpers ist, durch welche die Gleichmäßigkeit sich auflöst, worin der Begriff der Gesundheit besteht." Ebendort ad 1: „Gleichwie eine körperliche Krankheit in gewisser Beziehung ein Mangel (privatio) ist, insofern nämlich die Gleichmäßigkeit der Gesundheit hinweggenommen wird, — und zugleich eine positive Seite hat, nämlich die in einem ungeordneten Zustande begriffenen Feuchtigkeiten des Körpers: so schließt auch die Erbsünde den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, und damit das ungeordnete Verhältniß der Vermögen der Seele in sich. Deßhalb ist sie nicht ein bloßer Mangel, sondern ein gewisser verderbter Zustand." Ebendort ad 2 erklärt der h. Thomas, warum wohl die Erbsünde, nicht aber die Thatsünde als Zustand bezeichnet werden könne. Und ad 3: Nec debet dici, quod peccatum originale sit habitus infusus (wie das Klee Dogmatik Bd. 3. S. 345, Aufl. 3 sagt) aut acquisitus per actum, nisi primi parentis non autem huius personae, sed per vitiatam originem innatus.

*) Der Ausdruck privatio für den Mangel, den die Erbsünde bewirkt, ist der richtige: carentia, egestas und ähnliche, welche auch wohl gebraucht werden, sind nicht so genau. So schreibt der h. Anselm in seinem Werke de conceptu virginali et de peccato originali cap. 23: Das peccatum originale sei iustitiae, quam debent habere, e g e s t a s: und cap. 27: Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in eisdem infantibus, nisi ipsam, quam supra posui, factam per inobedientiam Adae iustitiae debitae n u d i t a t e m: per quam omnes filii sunt irae, quoniam et naturam accusat spontanea, quam fecit in Adam iustitiae desertio: nec personas excusat, ut dictum est, recuperandi impotentia. Quam comitatur beatitudinis quoque nuditas, ut, sicut sunt sine omni iustitia ita sint absque omni beatitudine: per quas duas nuditates in huius vitae exsilio expositi sunt et patentes peccatis et miseriis incessanter ubique occurrentibus et undique irruentibus, nisi quantum divina defenduntur dispositione. Viele Theologen sagen bloß: Peccatum originale est carentia iustitiae originalis inesse debitae. Aber der h. Thomas bedient sich durchweg des Ausdruckes privatio. Er hat vortreffliche Gedanken, die jene Erklärung erläutern. So schreibt er 1. 2. quaest. 82, art. 4: „Mit entgegengesetzten Dingen verhält es sich auf eine entgegengesetzte Weise. Daher kann aus der ursprünglichen Gerechtigkeit die ihr entgegenstehende Erbsünde erklärt werden. Die ganze Ordnung der ursprünglichen Gerechtigkeit aber bestand darin, daß der Wille des Menschen Gott gehorsam war, ein Gehorsam, der vorzugsweise durch den Willen geleistet wurde; denn ihm kommt es zu, alle übrigen Theile der Seele ihrer höchsten Bestimmung gemäß zu bewegen. Daraus also, daß sich der Wille von Gott abwandte, folgte eine Unordnung in allen andern Vermögen der Seele. So also ist die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit das Formale (das Ursächliche, Bestimmende und Wesentliche) in der Erbsünde; jegliche andere Unordnung der Seelenkräfte verhält sich aber in der Erbsünde, wie etwas Materielles (als Folge, als Bestimmtes, als Erscheinung des Wesens.) Die Unordnung der übrigen Seelenkräfte zeigt sich vorzüglich darin, daß sie sich in verkehrter Weise zu

alles Bösen ist die Negation oder Privation. Mit der größten Anstrengung hat die Kirche jene Ansichten bekämpft, welche ein böses Princip aufstellten. Deßhalb wird gesagt: Die Erbsünde ist ein Mangel, weil auch sie unter diesen Begriff fällt. Sie ist aber, und das ist ihr unterscheidendes Merkmal von anderem Bösen, der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, welche Adam, wofern er sie in der Versuchung bewahrt hätte, allen seinen Nachkommen überliefert haben würde, welche er aber durch die Sünde nicht nur für sich allein, sondern auch für alle seine Nachkommen verlor. Weil Gott die ursprüngliche Gerechtigkeit dem großen Ganzen der Menschheit in ihrem Stammvater gegeben hat, deßhalb kann er dieselbe von jedem einzelnen Gliede der Menschheit fordern. Darum unterscheidet sich der Mensch in dem Zustande, in welchem er jetzt geboren wird, von einem Menschen im Zustande der bloßen Natur nach der Bemerkung Bellarmins nur wie ein Beraubter von einem Nackten. Die ursprüngliche Gerechtigkeit aber bestand darin, daß die Seele des Menschen vermittelst der heiligmachenden Gnade mit Gott vereinigt war, daß die niedern Seelenkräfte den höhern vollkommen unterworfen waren und daß der Leib von allen Beschwerden und Leiden dieses Lebens und vom Tode frei war. Hiernach ist das Formale, oder das Bestimmende und Wesentliche, in der Erbsünde die Schuld und die darum erfolgende Ausschließung von der ewigen Seligkeit, so wie die Gefangenschaft unter der Herrschaft des Teufels, weil das menschliche Geschlecht seiner Versuchung unterlegen hat und darum ihm unterthan geworden ist; das Materiale, oder das Bestimmte, die Erscheinung des Wesens, ist die Begierlichkeit, der Tod des Leibes und die mannigfachen Leiden, welche denselben herbeiführen. Allen wissenschaftlichen Betrachtungen über die Erbsünde liegt fort und fort die Wahrheit zum Grunde, daß das menschliche Geschlecht ein einziges Ganze bildet, oder die natürliche Einheit des menschlichen Geschlechts. Aus dieser Wahrheit erklärt sich auch, warum durch die heilige Taufe oder ein Ersatzmittel derselben zwar die Schuld der Erbsünde hinweggenommen und die heiligmachende Gnade ertheilt wird, aber doch die Folgen (poenalitates) oder das Materiale der Erbsünde nicht aufgehoben werden. Denn weil der Mensch in doppelter Hinsicht in Betracht kommt, als Individuum

---

den veränderlichen Gütern hinwenden, eine Unordnung, welche durch den bekannten Ausdruck böse Lust (concupiscentia) bezeichnet werden kann. Dem Wesen nach (forma) ist also die Erbsünde der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, der Erscheinung (materia) nach die böse Lust." Ebenderselbe heil. Thomas schreibt quaest. 85, art. 3. über die Folgen, welche die Erbsünde für die natürlichen Kräfte gehabt hat: „Alle Kräfte der Seele sind gewissermaaßen aus der ihnen eigenthümlichen Richtung und Bestimmung verrückt worden, eine Verrückung, welche Verwundung der Natur genannt wird. Es gibt aber vier Vermögen der Seele, welche Träger von Tugenden werden können, nämlich die Vernunft, worin die Erkenntniß, der Wille, worin die Gerechtigkeit, die Strebekraft, worin der Muth, das Begehrungsvermögen, worin die Mäßigkeit ist. Inwiefern nun die Vernunft aus ihrer Richtung auf die Wahrheit verrückt worden ist, entstand die Wunde der Unwissenheit; inwiefern der Wille aus seiner Richtung auf das Gute verrückt worden ist, entstand die Wunde der Bosheit; inwiefern das Strebevermögen aus seiner Richtung auf das Schwierige verrückt worden ist, entstand die Wunde der Schwäche; inwiefern endlich das Begehrungsvermögen aus seiner durch die Vernunft zu leitenden Richtung auf das angenehme Ziel verrückt worden ist, entstand die Begierlichkeit." So wurde der Mensch durch die Erbsünde aller übernatürlichen Kräfte beraubt und in allen natürlichen verwundet.

und als Gattungswesen, deßhalb findet auch die Zuwendung der Verdienste Christi in doppelter Beziehung statt. Dieselbe beginnt in diesem Leben durch die Rechtfertigung. Sie soll aber einstens vollendet werden durch die glückselige Auferstehung, welche das letzte Erlösungswerk Christi ist. Aus dieser Wahrheit erklärt sich auch, weßhalb wir die Erbsünde als eine Sünde der menschlichen Natur bezeichneten. Alles folglich, was wir über das Wesen der Erbsünde gesagt haben, kommt auf diese drei Bestimmungen hinaus: Die Erbsünde ist eine wirkliche Schuld; die Erbsünde ist ein angeborner Zustand; die Erbsünde ist der verschuldete Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit.

3. Die dritte speculative Frage über die Erbsünde betrifft den Träger der Erbsünde. Wer in der Erbsünde bloß eine fehlerhafte Anlage annimmt, etwa die unordentliche Sinnlichkeit, der kann auch den Körper oder höchstens die niedern Seelenkräfte zum Träger der Erbsünde machen. Aber weil die Erbsünde eine wirkliche Schuld ist, deßhalb kann auch nur die vernünftige Seele Träger der Erbsünde sein, der Körper nur insofern, als er mit der Seele verbunden ist; d. h. insofern als die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur, die Unsterblichkeit und Leidenslosigkeit des Leibes durch die heiligmachende Gnade im Urstande bedingt waren. Deßhalb hat dasjenige, was von dem Verderben der Sünde des ersten Stammvaters zur Seele gelangt, den Begriff der Schuld; was aber zum Körper, den Begriff der Strafe. So klar es auch an und für sich ist, daß nur der Geist Träger des moralischen Guten und Bösen sein kann, alles Körperliche aber nur insofern, als es mit dem Geiste in Verbindung steht, so schwierig kann es auf den ersten Blick scheinen, diese Wahrheit auch bei der Erbschuld festzuhalten, weil die Erzeugung die Ursache der Weiterverbreitung der Erbsünde ist. Indeß ist die Erzeugung doch nur die vermittelnde Ursache ihrer Weiterverbreitung, indem der einzelne Mensch dadurch, daß er erzeugt wird, die menschliche Natur von dem Stammvater der menschlichen Natur empfängt und mit dieser auch die Schuld der menschlichen Natur. Auch war die Seele dieses einzelnen Menschen nach seinem Verhältnisse der Abstammung durch Erzeugung (der Möglichkeit nach) in dem sündigenden Adam nicht als in ihrem bewirkenden Princip, sondern nur als in ihrem vorbereitenden Princip. Auch steht mit der Wahrheit, daß nur die vernünftige Seele oder der Geist eines moralischen Guten und Bösen fähig ist, durchaus nicht im Widerspruche, daß die Seele, welche von Gott erschaffen wird, wie wir früher bewiesen haben, doch nur rein und schuldlos von Gott erschaffen werden kann. Gewiß verhält sich dieses so, aber darum ist doch Gott nicht der Urheber, daß die Seele durch die Erbsünde befleckt wird. Denn wenngleich die Erschaffung der Seele durchaus Gott allein zugeschrieben werden muß, und wenngleich die Seele in ihrer Erschaffung und Vereinigung mit dem im Mutterleibe gebildeten Embryo, was Beides unmittelbar aufeinander folgt, weil die Seele erst in ihrer Vereinigung mit dem Körper zu leben anfängt, sofort mit der Sünde der menschlichen Natur befleckt wird: so wird dennoch diese Befleckung mit der Erbsünde auf keine Weise durch Gott bewirkt, sondern allein aus der Sünde des ersten Stammvaters vermittelst der fleischlichen Zeugung. Denn weil jedes einzelne Mitglied des menschlichen Geschlechts von ihm zunächst die menschliche Natur empfängt: so empfängt er auch von ihm zunächst die Schuld der menschlichen Natur, die sich von seiner That herschreibt. Gott läßt dieses zu, wie er alles Böse zuläßt, selbst aber nichts Böses setzen kann. Man kann daher

nicht sagen, daß die Seele durch ihre Erschaffung befleckt werde. Denn im Worte **Erschaffung der Seele** denken wir an die Seele allein, vor ihrer Vereinigung mit dem Körper; und so gedacht kann die Seele nur rein und schuldlos sein, so gewiß Gott der Allheilige ist. Aber durch die Vereinigung mit dem Körper wird sie allerdings der Erbsünde theilhaftig. Wie ist es aber gedenkbar, daß die Seele durch die Vereinigung mit dem Körper sofort befleckt wird? Wann die Vereinigung geschehe, ist von den ältern Theologen in sehr abweichenden Meinungen, sogar wohl mit Rücksicht auf die Verschiedenheit des Geschlechts, bestimmt worden. (Daher z. B. die Bestimmungen Sixtus V und Gregors XIV de procuratione abortus, wo der Unterschied zwischen einem foetus animatus und inanimatus geltend gemacht wird.) In neuern Zeiten haben Aerzte und Theologen allgemein die Meinung angenommen, daß die vernünftige Seele im Augenblicke der Empfängniß mit dem Embryo vereinigt werde, so daß die Empfängniß, die Erschaffung der vernünftigen Seele und die Vereinigung derselben mit dem foetus im Mutterleibe in einem einzigen Augenblicke statt findet. Wie kann dann die Seele, welche doch rein und unschuldig von Gott erschaffen ist, durch diese Vereinigung in den Schuldzustand eintreten? Weil der Keim des werdenden Menschen im Mutterleibe der Anfang des menschlichen Leibes und darum der menschlichen Natur ist, und weil Leib und Seele sich gegenseitig erfordern. Denn der Leib und die Seele machen das Wesen des Menschen aus. Ebensowie es im Wesen des menschlichen Leibes liegt, selbst wenn er auch nur noch auf der allerniedrigsten Stufe seiner Entwicklung steht (der bloße Herzschlag, punctum saliens), daß er mit einer vernünftigen Seele vereinigt werde und dieser als Werkzeug diene: ebenso liegt es im Wesen der menschlichen Seele, daß sie eines so geformten Leibes, nämlich des menschlichen Leibes sich bedienen soll. Dieses innige Verhältniß zwischen Seele und Leib haben wir früher, an die ältere katholische Philosophie und Theologie uns anschließend, dadurch ausgedrückt, daß wir die Seele die Form des Körpers, den Körper die Materie der Seele nannten. Also weil Leib und Seele das Wesen des Menschen ausmachen, so daß dasselbe durch eine zeitweilige Trennung, von welcher übrigens nur in Voraussetzung der Vereinigung die Rede sein kann, wirklich aufgehoben ist, darum wird die Seele bei ihrer Vereinigung mit dem Leibe sofort der Schuld theilhaftig. Diese Vereinigung (infusio animae in corpus) schließt eine Rücksicht sowohl auf diese Thätigkeit Gottes in sich; denn sowie nur Gott die Seele erschafft, so kann auch nur Gott sie mit dem Körper vereinigen; als auch eine Rücksicht auf den Körper in sich, mit welchem die Seele vereinigt wird. Und in Beziehung auf Letzteres sagen wir, daß die Seele durch die Vereinigung mit dem Körper befleckt werde. Denn nach Allem, was vorher über die Verbreitung der Erbsünde gesagt ist, muß angenommen werden, daß der Embryo im Mutterleibe zunächst Träger der Erbschuld sei, weil er der Anfang der menschlichen Natur ist, auf welcher ja eben die Schuld der Erbsünde lastet, und weil der menschliche Leib die menschliche Seele fordert, so daß er nur in Beziehung auf diese seine eigentliche Bedeutung hat, — so daß daher der menschliche Embryo nicht an und für sich, sondern um der menschlichen Seele willen der Träger der Erbsünde ist.*) Aber wie stimmt es dann mit der

*) In ähnlicher Weise wird ja das Materielle (im weitesten Sinne gefaßt) auch Träger eines Geistigen in der Sprache und überhaupt in jeder Darstellung

göttlichen Gerechtigkeit überein, daß Gott eine Seele gleich im ersten Augenblicke ihres Daseins durch die Erbsünde befleckt werden läßt? Das allgemeine Gute wird dem einzelnen Guten vorgezogen. Daher will der allweise Gott die Ordnung der Dinge nicht aufheben. Diese aber erfordert, daß mit einem so beschaffenen Körper eine so beschaffene Seele vereinigt werde. Dieses Gesetz in seiner Schöpfung will Gott nicht aufheben, um die Befleckung einer einzelnen Seele zu verhüten; zumal da die Natur der Seele es mit sich bringt, daß sie erst im Körper zu leben anfängt. Besser aber ist es überhaupt für die Seele, das Dasein zu haben, wenngleich sie vom ersten Augenblicke ihres Daseins an im Zustande der Schuld ist, als gar nicht zu sein, weil sie sich durch die Gnade von aller Schuld befreien und auf ewig mit Gott vereinigen kann.

4. Dieser Gedanke, daß durch die Gnade Christi ein Gegengewicht gegen die Erbschuld gegeben ist, muß uns beim Anblicke des großen Elendes aufrecht halten, welches wir durch den Mißbrauch, welchen der erschaffene Geist von seiner Freiheit gemacht hat, über die ganze Schöpfung hereingebrochen sehen. Wir haben nämlich im Bisherigen dargelegt, daß Gott Geister zur Vereinigung mit ihm durch die glückselige Anschauung erschuf und sie dazu mit der heiligmachenden Gnade ausstattete, daß aber ein großer Theil derselben sich gegen Gott empörte und sich dadurch auf ewig unglücklich machte; ferner daß Gott die sichtbare Schöpfung zum dereinstigen Wohnplatze der Menschen erschuf und sie aufs herrlichste ausstattete; daß er endlich den Menschen erschuf, um in ihm die geistige und die körperliche Natur zu einem einzigen Wesen zu vereinigen, und so auch die materielle Welt zu seinem Dienste zu erheben. Der Mensch sollte, wie der Engel, der innigsten Freundschaft und Anschauung Gottes genießen. Deßhalb gab Gott ihm ebenfalls die heiligmachende Gnade und zum leichtern Gebrauche derselben auch viele andere übernatürliche Gaben. Aber als der Mensch die Probe zur Selbstentscheidung bestehen sollte, fiel er, verlor die heiligmachende Gnade für sich und alle seine Nachkommen und machte sich und diese Alle der ewigen Verdammniß schuldig. So lud er auf sich und die ganze Schöpfung den Fluch. Wir sehen also die ganze Schöpfung ursprünglich gut von Gott hervorgebracht, aber durch den Mißbrauch der creatürlichen Freiheit mannigfach verunstaltet. Ein Theil der Engel hat sich gegen Gott empört und sich auf ewig von ihm getrennt. Mit diesen Empörern hat das menschliche Geschlecht gemeinsame Sache gemacht und dadurch auf sich und auf die ganze sichtbare Schöpfung den Fluch gebracht. Also in dem Bisherigen haben wir gesehen, Was und Wie Gott erschaffen hat und Wie das Universum durch

---

eines Gedankens. Ueberhaupt liegt es ja im Wesen des Menschen, daß alles Geistige erst durch eine Darstellung in der Materie, gleichsam durch eine Verkörperung wahrhaft auf ihn einwirken kann. (Daher die hohe Bedeutung der Kunst als Darstellung einer Idee auf sinnlich wahrnehmbarem Gebiete). Eben so ist ja auch in den heiligen Sacramenten das Körperliche der Vermittler der Gnade. Auch an die Lehre von den Reliquien der Heiligen kann man erinnern; denn diese sind viel mehr, als bloße Erinnerungsmittel an die Heiligen, sie sind wirkliche Träger der Gnade für uns. Auch ist deßhalb der kirchliche Cultus nicht bloß ein Mittel der Erbauung, sondern auch eine Ausgestaltung der kirchlichen Lehre. Dieses Alles und vieles andere Derartige hat nur darin seinen Grund, weil es im Wesen des Menschen liegt, daß er aus Leib und Seele besteht und der Körper nur durch die Seele seine Bedeutung hat.

den Mißbrauch der creatürlichen Freiheit verunstaltet ist. In einem so verunstalteten Zustande wollte Gott die Schöpfung nicht lassen, sondern uns in seinem Sohne einen Erretter von der Gewalt des Teufels und einen Besieger desselben verleihen. Durch die Vereinigung mit ihm sollten Alle, die guten Willens wären, denselben Sieg erringen können; und für die gefallenen Engel sollten die erlösten Menschen eintreten. Deßhalb müssen wir dem Verderben durch die Erbsünde gegenüber fortwährend den Reichthum der Gnade Christi betrachten, welche verhältnißmäßig viel größer ist, als die Sünde Adams uns Schaden gebracht hat. Dieses thut die h. Schrift, Röm. 5, 12—21, und thun nach ihr alle Väter, besonders der h. Augustin. Diese Wahrheit, daß durch Christus Alles wieder hergestellt werden soll, tröstet uns beim Anblicke des großen Elendes, das durch die Sünde in der Schöpfung bewirkt ist. Und wir haben wohl zu beachten, daß zwar die Benennung, welche Gen. 3, 20 Adam selbst seinem Weibe gibt: Mutter der Lebendigen, keine göttliche Billigung erhält, wenigstens schweigt die h. Schrift ganz darüber, indem das wahre Leben durch den Verlust der heiligmachenden Gnade aus der Menschheit verschwunden war, daß aber Adam erst, nachdem er die Verheißung des Erlösers empfangen hatte, Stammvater des menschlichen Geschlechts wird, wie uns Gen. 4. Cap. erzählt wird. Gleichsam als wolle die h. Schrift sagen: Die Sünde setzt sich zwar fort im menschlichen Geschlechte, aber im göttlichen Willen steht die Rettung von aller Sünde durchaus fest und wird sicher eintreffen. Jetzt, da wir wissen, daß Gott ein Gegengewicht gegen den die ganze Schöpfung überfluthenden Strom des Bösen angeordnet hat, können wir zur Betrachtung der beiden noch übrigen Fragen hinsichtlich der Schöpfung getrost voranschreiten.

---

## Zweites Capitel.

## Ueber die Fortdauer der gesammten Schöpfung.

### §. 86. Ueber den Begriff und die Wirklichkeit der Erhaltung dieses Weltalls durch Gott.

1. So wie Gott allein durch seine Allmacht die Schöpfung aus dem Nichts hervorgebracht hat: so kann auch Gott allein durch seine Allmacht sie erhalten. Nur durch Gott hat Alles, was außer Gott ist, angefangen, nur durch Gott dauert es fort. Aber als das unendliche Leben und als das unendliche sich mittheilende Gut will Gott seine Geschöpfe nicht bloß im Dasein erhalten, sondern sie auch dem von ihm denselben gesetzten Endzwecke, welcher nur er selbst ist, wie wir im dritten Capitel der Lehre von der Schöpfung sehen werden, zuführen: so nämlich, daß er bei seinen vernünftigen Geschöpfen Alles thut, um ihren freien Willen zur Einstimmung in seinen Willen zu bewegen; — wobei es dann diesen selbst immer noch anheim gestellt bleibt, ob sie Gott folgen oder aber ihm widerstreben wollen. Diese Führung der Geschöpfe zu ihrem Endzwecke drückt eine Veränderung der Geschöpfe aus. Die Geschöpfe zu verändern kommt ebenso Gott allein zu, als sie zu erschaffen und zu erhalten; was in dem Worte der h. Schrift liegt Hebr. 1, 3: „Er trägt Alles durch das Wort seiner Kraft.“ Diese Thätigkeit Gottes bezeichnen wir mit dem Ausdrucke Regierung der Welt,

Fürsichtigkeit oder Vorsehung, im Lateinischen providentia. *) Also kommen bei der Lehre von der Fortdauer der Schöpfung diese beiden Gegenstände in Betracht: Die Erhaltung der Schöpfung, die Regierung der Schöpfung. Beide sind in der Lehre von der Erkenntniß und vom Willen Gottes begründet; wie wir im ersten Theile der Dogmatik gesehen haben. Aber die Lehre von der göttlichen Providenz wird hier am besten behandelt, weil sie hier am besten verstanden werden kann. Vergl. §. 39, Nro. 1.

2. Hinsichtlich der Erhaltung der gesammten Schöpfung kommt in Betracht der Begriff, die Wirklichkeit, die Art und Weise der Erhaltung. Die Erschaffung des Universums ist die Hervorbringung desselben aus Nichts, und ging durch diesen Act Gottes die Schöpfung von dem Nichtsein in das Sein über. Die Erhaltung der Schöpfung ist die Bewahrung derselben vor dem Uebergange ins Nichtsein oder vor dem Zurückfallen in Nichts sowohl der Materie als der Form nach. Alle Geschöpfe nämlich, die Engel, die sichtbare Schöpfung, die Menschen sind vor Gott ein pures Nichts; würden sie daher nicht erhalten, so würden sie sofort ins Nichts zurückfallen. Daher kann die Erhaltung der Welt mit Recht als eine fortgesetzte Erschaffung derselben angesehen werden. Indeß die Annahme oder Nichtannahme dieser Ansicht hängt mit der Behauptung zusammen, daß das Weltall durch den fortwährenden Einfluß Gottes erhalten wird; worüber nachher; vorerst haben wir diese Erhaltung näher zu bestimmen und als wirklich nachzuweisen. Die Erhaltung der Welt drückt demnach eine wirkliche Thätigkeit Gottes aus. Denn ein bloßes Nichtzerstören oder in seinem Zustande Belassen ist noch kein Erhalten. Die Erhaltung des Universums findet entweder in directer Weise statt, oder aber in indirecter, nämlich durch Abwehr des Zerstörenden; und wiederum heißt sie eine unmittelbare oder mittelbare, wo Gott sich der Mittelursachen bedient. Daß wir die Erhaltung der Welt in der angegebenen Weise erklären können, wird sich aus dem Nachherigen ergeben. Diese Erhaltung ist nach allen ihren Seiten ein Act der göttlichen Allmacht. Sehr gut hebt diesen Gedanken der heil. Thomas P. I, quaest. 9, art. 2 hervor: Sicut ex voluntate Dei dependet, quod res in esse producit, ita ex voluntate eius dependet, quod res in esse conservat: non enim aliter eas in esse conservat, quam semper eis esse dando, unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum 4. sup. Gen. ad Litt. cap. 12 circa princip. Sicut igitur in potentia creatoris fuit, ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam, quae est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

3. Daß die Schöpfung von Gott im Dasein erhalten werde, ist nach der Lehre der h. Schrift und Tradition von der Kirche immer geglaubt und gelehrt worden. So sagt Christus Joh. 5, 17: „Mein Vater wirket bis jetzt, und ich wirke auch." Diese beständige Wirksamkeit Gottes kann nur die Erhaltung der Welt zugleich mit der Regierung derselben sein, nicht die Erschaffung, denn in Beziehung auf diese sagt ja die h. Schrift: Gott habe von allen seinen Werken geruht. Die Erhaltung ist nämlich eine wirkliche

*) Praevidentia ist das Voraussehen der Zukunft.

Thätigkeit, wie vorher gesagt. Wie Gott beständig wirkt, lehrt uns Hebr. 1, 3: „Indem er Alles durch das Wort seiner Kraft trägt"; und Coloss. 1, 17: „Alles besteht in ihm." Diese Erhaltung aller erschaffenen Dinge beschreibt die h. Schrift genauer hinsichtlich des körperlichen sowohl, als auch hinsichtlich des geistigen Lebens. Deuteron. 5, 11—19 wird den Israeliten in Beziehung auf das gelobte Land, in welches sie hingingen, die Warnung gegeben, wenn sie in der Folge in diesem schönen Lande zu essen haben und sich sättigen würden, wenn sie darin schöne Häuser erbauen und in denselben wohnen würden, wenn ihr Vieh, Gold und Silber sich vermehren würde, so sollten sie nicht stolz werden und des Herrn ihres Gottes nicht vergessen. „Sprich dann nicht in deinem Herzen: Meine Kräfte und die Stärke meiner Hände haben mir das Alles verschafft, sondern gedenke des Herrn deines Gottes, daß er dir die Kräfte dazu verliehen." Was also die Menschen selbst durch eigene Kraftanwendung sich zur ihrer Erhaltung verschaffen, wird hier Gott als dem Geber zugeeignet und sonach er als der eigentliche Erhalter der Menschen erklärt, weil er ihnen die Kräfte, womit sie es sich erwerben, verliehen habe. Aehnlich ist die Stelle Apostg. 14, 16: „Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen, indem er Wohlthat spendete vom Himmel aus, Regen und fruchtbare Zeiten gab und mit Speise und Freude unsere Herzen erfüllte." Hinsichtlich des geistigen Lebens Joh. 1, 4: „In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht leuchtet in den Finsternissen." Dieses Licht nämlich ist für den einzelnen Menschen die göttliche Idee oder sein Lebensberuf. Sie allein gibt ihm Licht und soll die Führerinn seines Lebens sein. Und darum soll der Mensch sich selbst und alle seine Kräfte, mit gänzlicher Verzichtleistung auf sich selbst, an die göttliche Idee dahin geben. Ueber die Erhaltung und Regierung des körperlichen und geistigen Daseins zugleich handelt Apstg. 17, 25—28: „Gott läßt sich nicht von Menschenhänden bedienen, als bedürfe er etwas, da er selbst Allem Leben gibt und Odem und Alles .... In ihm leben und bewegen wir uns und sind wir." So wird auch in vielen Psalmen der Grund der Fortdauer dieser Welt in Gott gelegt; und folglich die Erhaltung der ganzen Welt in ihrem Dasein Gott zugeschrieben. Vorzüglich merkwürdig ist in dieser Beziehung der ganze 103. Psalm, worin die Fortdauer dieser Erde in ihrer Stellung (V. 5), der Sonne und des Mondes in ihrem Auf- und Niedergange, (V. 19), und die Erhaltung der Menschen und aller Thierarten durch die ihnen sich darbietende Nahrung (in den meisten übrigen Versen) Gott zugeschrieben wird, mit der ausdrücklichen Bemerkung (V. 29), daß sie wieder in Staub zergehen, sobald Gott seine erhaltende Hand ihnen entzieht. Ebenso Ps. 118, 91: „Durch deine Anordnung bleibt der Tag", (oder nach anderer Uebersetzung: Steht Alles noch heute) „denn Alles dient dir." Im 148. Ps. wird die Erschaffung aller Dinge Gott zugeschrieben, und dann V. 6 die Erhaltung derselben. Ebenso Weish. 11, 26. 27: „Wie könnte etwas bestehen ohne deinen Willen oder wie könnte etwas, das du nicht ins Dasein gerufen, erhalten werden? O Herr, der du die Seelen lieb hast, du schonest Aller, denn dein ist Alles." Job 12, 9. 10: „In der Hand des Herrn ist die Seele alles Lebendigen und der Geist alles menschlichen Fleisches." Ebensowie die h. Schrift lehren auch die Väter die Erhaltung aller Dinge durch Gott. Denn sie stellen die Creatur als der Fürsorge Gottes bedürftig dar und Gott allein als Substanz, aus welcher wir unserem Geiste nach leben. Diese nämliche Wahrheit bezeugt der übereinstimmende Glaube des Menschengeschlechts.

### §. 87. Die Art und Weise der Erhaltung dieses Weltalls durch Gott.

1. Hinsichtlich der Art und Weise der Erhaltung dieses Weltalls durch Gott kommen diese drei Fragen in Betracht: 1. Erhält Gott die Schöpfung durch ursprünglich, d. h. bei ihrer Erschaffung, in sie gelegte Kräfte oder durch einen fortwährenden Einfluß seiner Wirksamkeit? 2. Geschieht die Erhaltung durch die unmittelbare Wirksamkeit Gottes oder durch vermittelnde Ursachen? 3. Erstreckt sich die Erhaltung nur auf das Allgemeine oder auch auf das Besondere und Einzelne? Im Allgemeinen können zwei Weisen angenommen werden, wie Gott die Schöpfung erhalte: 1. Durch einen beständigen Einfluß auf die Schöpfung. Diese Ansicht trägt der h. Thomas **P. I, quaest. 104, art 3.** vor, indem er nachweist, daß Gott allerdings seine Geschöpfe ins Nichts könne zurückfallen lassen. Denn so wie er bloß aus gnädigem Wohlgefallen die Schöpfung hervorgebracht habe, so erhalte er sie auch allein aus gnädigem Wohlgefallen: **Nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse. Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere: ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desinerent, quod est in nihilum redigere.** Weiter hat der heil. Thomas seine Ansicht nicht begründet; weil es ganz einleuchtend ist, daß Gott alle seine Geschöpfe ins Nichts zurückfallen lassen könnte, wofern er dies wollte. Denn sonst würde ja außer Gott irgend ein Gegenstand bestehen, durch den die Macht Gottes beschränkt wäre. Das ist unmöglich. Aber nach der uns gegebenen Offenbarung will Gott seine Geschöpfe nicht ins Nichts zurückfallen lassen, sondern sie alle erhalten, will z. B. die Verdammten ewig bestrafen. Ein Anderes ist, was Gott könnte, ein Anderes ist, was Gott will. 2. Durch ursprünglich in die Geschöpfe gelegte Kräfte. Dieser Ansicht scheint unter Andern Hermes zu sein, indem er §. 168 seiner Dogmatik erörtert, daß das Weltall durch die Erschaffung ohne einen fernern äußern Einfluß Gottes fortdaure. Er sucht dies aus Ps. 148, 6: „Er stellte sie (die erschaffenen Dinge) fest auf immer und ewig: ein Gebot hat er gegeben, und es wird nicht vergehen"; — zu beweisen, indem er diese Stelle so erklärt: „Alles, was zur Fortdauer der Himmelskörper in ihrer Ordnung und in ihrem Laufe als ein von Gott ausgehendes äußeres Werk erforderlich ist, hat Gott nach dieser Stelle bei der Erschaffung — denn nach dem ganzen Contexte ist hier von der Erschaffung die Rede — einmal für allemal schon dargebracht, und er hat es durch ein ebenfalls damals schon angeordnetes Naturgesetz immer fortwirkend gemacht." Dann führt Hermes auch die Stellen aus der Genesis an, wo Gott den Geschöpfen die Kraft der Fortpflanzung ertheilt. Unter dem Gebote, welches Gott gegeben habe (Ps. 148, 6) und welches fortbestehe, kann wohl nur das Naturgesetz verstanden werden, wie Hermes richtig erkannte, und wie auch die Exegeten es gewöhnlich erklären. Derselben Ansicht mit Hermes ist auch Klee zugethan. Mit Eifer erklärt er sich in seiner Dogmatik gegen diejenigen Theologen, welche lehrten, „die Creatur bedürfe in jedem Augenblicke einer positiven Erhaltung durch Gott." Nichts destoweniger dürfte diese Ansicht wohl die richtige sein. Denn daß kein Geschöpf durch sich bestehen kann, ebensowenig als es durch sich anfangen konnte, darüber sind Alle einig, weil die erschaffenen Dinge, wenn sie ohne den Willen und die Wirksamkeit Gottes fortbeständen, von Gott unabhängig wären. Diese Erhaltung aber ist nicht gedenkbar durch Kräfte, welche Gott in die Geschöpfe bei deren Erschaffung gelegt hätte. Denn diese

erhaltenden Kräfte könnten doch ebenfalls nur durch Gott fortbestehen, weil auch sie zu den erschaffenen Dingen gehören würden. Darum müßten zur Erhaltung dieser erhaltenden Kräfte wieder andere erhaltende Kräfte angenommen werden; und so fort ins Unendliche. So kommen wir zuletzt auf den göttlichen Willen als die erhaltende Ursache der erschaffenen Dinge zurück; und bleibt in jener Annahme von erhaltenden Kräften nur dieses Wahre, daß Gott einige Geschöpfe durch andere erhält. Der Beschluß des göttlichen Willens, daß die Geschöpfe fortbestehen sollen, ist die Ursache ihrer Erhaltung; oder nach dem oben angeführten Ausdrucke des h. Thomas, in jedem Augenblicke gibt Gott seinen Geschöpfen das Sein, so daß sie in dem Augenblicke zu sein aufhören würden, in welchem Gott ihnen das Sein nicht mehr gäbe. So folgt es auch aus dem Begriffe Gottes als des absoluten Seins. Darin liegt nämlich, daß kein Geschöpf bestehen kann, welches ein von Gott unabhängiges Sein hätte. Daraus folgt, daß Gott alle Geschöpfe ins Nichts zurückfallen lassen könnte. Gott will dieses aber nicht. Also gibt er ihnen in jedem Augenblicke das Dasein. Auch drücken die vorher angeführten Schriftstellen diesen Sinn aus, daß die Schöpfung durch einen fortwährenden Einfluß des göttlichen Willens fortbesteht; z. B. Coloss. 1, 17: „Alles besteht in ihm"; oder Hebr. 1, 3: „Alles trägt er durch das Wort seiner Kraft." Dieser göttliche Willensentschluß ist allerdings ein ewiger; er äußert sich aber oder hat einen äußern Erfolg, so lange die Geschöpfe fortbestehen. Endlich scheint die entgegengesetzte Ansicht von erhaltenden Kräften auch nicht mit der Wahrheit bestehen zu können, daß Gott von seiner Schöpfung nicht entfernt, sondern lebend und wirkend in derselben ist; wie wir bei der Lehre von der Allgegenwart Gottes gesehen haben. Diese Erhaltung der Schöpfung erstreckt sich nicht bloß bis zum Abschlusse dieser Zeit durch das allgemeine Weltgericht, sondern auch nach der Vollendung der Erlösung wird Gott die Schöpfung im Dasein erhalten. Aber dann wird ein neuer Himmel und eine neue Erde sein, d. h. eine von allem Sündhaften gereinigte Schöpfung bestehen.

2. Die letzte Ursache der Erhaltung des Universums ist der göttliche Wille, wie eben gesagt. Oder weil Gott das absolute Sein ist, deßhalb kann Gott auch nur unmittelbar seinen Geschöpfen das Dasein geben. Aber insofern, als Gott ihnen das Sein durch Mitwirkung anderer Geschöpfe gibt, und das Zerstörende von ihnen fern hält, erhält er sie mittelbar.

3. Die Erhaltung des Weltalls durch Gott betrifft nicht nur die drei Hauptglieder desselben: Engel, Körperwelt, Mensch, sondern auch das Einzelne. Denn für Gott ist nichts zu groß und auch nichts zu klein. Aber das Leben des Einzelnen wird für das Ganze, das des Niedern für das eines Höheren geopfert; und zur Erhaltung des Menschen im Zustande der Gnade ist die Mitwirkung seines freien Willens erforderlich.

## §. 88. Der Begriff und die Wirklichkeit der göttlichen Vorsehung.

1. Die Regierung der Schöpfung oder die göttliche Vorsehung besteht in der Führung der Geschöpfe zu ihrem Endzwecke. Der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung ist der Mensch, wie wir früher gesehen haben. Deßhalb bezweckt die göttliche Vorsehung besonders die Führung des Menschen zu dem Endzwecke, welchen sie demselben gesetzt hat. Dieser ist die Verherrlichung Gottes, wie wir nachher im 3. Capitel beweisen werden. Durch den Menschen soll auch die sichtbare Schöpfung zum Dienste und zur Verherrlichung Gottes miterhoben werden, indem sie dem menschlichen Geschlechte als Grund-

lage und Mittel zu seiner Entwicklung angewiesen ist. Und insofern als die sichtbare Schöpfung dem Menschen dient, hat sie besondere Endzwecke, deren Erreichung ebenfalls unter die göttliche Vorsehung fällt. Die Regierung der erschaffenen Dinge ist entweder eine unmittelbare oder aber eine mittelbare, jenachdem sie von Gott selbst oder durch die einen aus den erschaffenen Dingen in Beziehung auf die andern ausgeführt wird. Sie ist eine allgemeine oder besondere oder auch ganz besondere (specialissima), z. B. der Patriarchen, Propheten, Apostel, insbesondere der Allerseligsten Jungfrau Maria, und überhaupt aller derer, welche bei der Einführung und Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden thätig sind; je nach dem Rufe, welchen Gott Jemanden hat geben wollen. Man vergleiche z. B. Gal. 1, 15. 16: „Als es aber dem wohlgefiel, der mich von meiner Mutter Leibe her ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, seinen Sohn in mir zu offenbaren, daß ich ihn unter den Heiden verkündete, habe ich mich keinen Augenblick an Fleisch und Blut gewandt." Ferner kann die göttliche Vorsehung bezeichnet werden als eine ordentliche oder außerordentliche und wunderbare; als eine natürliche und übernatürliche. Der h. Thomas **P. I, quaest. 22**, art. **1** erklärt die Vorsehung so: **Ipsa ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur.** Und ebendort ad **2**: **Ad providentiae curam duo pertinent: scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia, et dispositio et executio ordinis, quae dicitur gubernatio, quorum primum est aeternum, secundum temporale.** Die sichtbare Darstellung und Durchführung der göttlichen Vorsehung zeigt sich in der Weltgeschichte. In ihr zeigt sich der Plan, welchen Gott dem ganzen menschlichen Geschlechte gesetzt hat, nämlich die Verherrlichung Gottes oder die Theilnahme an der göttlichen Güte, in Vereinigung mit der Bestimmung, welche er jedem einzelnen Volke angewiesen hat. *)

2. Daß Gott seine Schöpfung und insbesondere den Mittelpunkt derselben, den Menschen regiert, bezeugen nicht nur einzelne Stellen der heiligen Schrift, sondern auch noch viel mehr alle Anstalten, welche Gott getroffen hat, damit die Menschen ihren Endzweck erreichten. Dieser ist die Erfüllung des Willens Gottes oder die Verherrlichung Gottes, wie wir im dritten Capitel sehen werden. Daß Gott von seiner Seite Alles thut, damit sein Wille von den vernünftigen Geschöpfen vollkommen erfüllt werde, bezeugt die ganze Lehre von der Gnade, welche eigentlich nur eine weitere Ausführung der Lehre von der göttlichen Vorsehung ist. Aber wenn auch die vernünftigen Geschöpfe auf den gebietenden oder einladenden Willen Gottes nicht eingehen wollen, so können sie sich doch dem Majestätsrechte Gottes nicht entziehen und so wird der Endzweck der Schöpfung, nämlich die Erfüllung des Willens Gottes oder die Verherrlichung Gottes immer und mit Nothwendigkeit erreicht. Die Durchführung des Endzweckes, welchen Gott dem menschlichen Geschlechte gesetzt hat, findet ihren Mittelpunkt in der Seligkeit der Prädestinirten. Gott hat nämlich von Ewigkeit her erkannt und festgesetzt, welche aus den vernünftigen Geschöpfen er zur Vereinigung mit sich aufnehmen will, diejenigen, welche auf die Erfüllung seines Willens eingehen werden, die

*) Die in neuerer Zeit erschienenen Philosophien der Geschichte (Friedrich von Schlegel) suchen diese Plane der göttlichen Vorsehung nachzuweisen, wofern sie im christlichen Geiste geschrieben sind, denn die meisten fußen in einer pantheistischen Weltanschauung.

Prädestinirten. Diese sind der eigentliche Mittelpunkt der göttlichen Vorsehung. Die ganze Führung des menschlichen Geschlechts wird dann zu ihrem Abschlusse gekommen sein, wenn die Zahl der Prädestinirten erfüllt sein wird. Mit welcher Sorgfalt Gott für seine Auserwählten wacht, lehrt in rührender Weise der 90. Psalm. Einige Erklärer haben unter dem Leiden, vor welchem der Gerechte in jenem Psalme bewahrt wird, ein irdisches, etwa die Pest verstehen wollen; z. B. Hermes §. 171. Indessen niemals legt die h. Schrift auf die Befreiung von irdischen Uebeln ein solches Gewicht, als in jenem Psalme geschieht. Denn die Leiden und Freuden dieses Lebens sind keine wahren, sondern das sind nur die ewig bleibenden. Daher kann auch durchaus nicht gesagt werden, daß die Absicht Gottes so sehr dahin gehe, die Gerechten vor irdischen Leiden zu bewahren. Grade die Gerechten haben am meisten zu leiden, während die Gottlosen im Uebermaaße des Glückes schwelgen. Vielmehr ist unter dem Leiden, vor welchem Gott die Auserwählten bewahrt, die Todsünde und der ewige Untergang zu verstehen. Eine sehr gute Ausführung des eben angegebenen Gedankens findet sich in der Erklärung des h. Bernard über diesen Psalm. Dasselbe geht hervor aus Weish. 4, 10—16: Gott habe einen Gerechten in der Blüthe seiner Jahre hinweggenommen, damit er nicht verderbt werde. Daß aber Gott auch die irdischen Bedürfnisse der Menschen und insbesondere seiner Auserwählten keineswegs unberücksichtiget lassen, sondern daß er auch für diese mit der größten Theilnahme sorgen werde, folgt aus Matth. 6, 25—34, womit Lukas 12, 22 — 32 zu vergleichen ist. Durch diese Worte will uns Christus lehren, daß wir auf die Bewahrung und Vermehrung des Lebens in der Gnade unsere hauptsächlichste Sorgfalt richten sollen; Gott werde für unsere irdischen Bedürfnisse als für eine sich von selbst ohnehin schon verstehende Sache Sorge tragen. Darum heißt es in den beiden angeführten Stellen: „Suchet also zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und dieses Alles wird euch zugegeben werden.“ In einer andern Weise sucht dieses der Herr seinen Jüngern zu zeigen, indem er sagt, daß sogar alle Haare ihres Hauptes gezählt seien, und daß Gott für das Leben auch der geringfügigsten Thiere Sorge trage, Matth. 10, 29 — 31: „Kein Sperling fällt auf die Erde ohne euern Vater“; d. h.: Ohne Wissen und Willen eures Vaters, wie aus der Parallelstelle Luk. 12, 6 erhellet: „Und doch ist nicht Einer aus ihnen bei Gott vergessen.“ Daher ermahnt uns der h. Petrus 1. Petri 5, 7, alle Sorge auf Gott zu werfen. Und der h. Paulus lehrt Röm. 8, 28, daß denen, welche Gott lieben, alle Dinge zum Guten gereichen. *) Aber

*) Den in dieser Stelle zum Grunde liegenden Gedanken hat der h. Bernard de gratia et libero arbitrio (S. 918, E der Antwerp. Ausg. 1616) treffend erörtert: Operatur illorum salutem, quorum nomina sunt in libro vitae, aliquando per creaturam sine ipsa, aliquando per creaturam contra ipsam, aliquando per creaturam cum ipsa. Multa profecto fiunt hominibus salubria per insensibilem et item per irrationabilem creaturam: quae idcirco dixi fieri sine ipsa, quod non queat intellectu carens esse vel conscia. Multa quoque multorum saluti utilia facit Deus per malos sive homines sive angelos: sed quoniam invitos, ideo contra ipsos. Nam dum nocere cupientes iuvant, quantum aliis utilis actio, tantum ipsis perversa nocet intentio. Porro per quos et cum quibus operatur Deus, boni sunt vel angeli vel homines, qui quod vult Deus, et agunt pariter et volunt. Qui enim bono, quod opere complent, voluntate consentiunt, opus omnino, quod per eos Deus explicat, ipsis communicat. Unde Paulus, cum bona plurima, quae Deus per ipsum fecerat,

ebensosehr ist Gott auch bemüht, diejenigen, welche sich von ihm abgewendet haben, zu bekehren, vergl. 2. Petri 3, 9 und Apokal. 2. Cap., wo den Vorstehern der einzelnen Kirchen ihre Fehler vorgeworfen werden, besonders V. 21. 22. Die Geschichte des jüdischen Volkes, welches Gott durch harte irdische Leiden so oft und so vielfach zur Rückkehr vom Wege der Sünde antrieb, bildet hierzu einen Beleg. Denn Gott will, daß alle Menschen selig werden; d. h. er gibt Allen die hinlängliche Gnade, daß sie ihr Heil wirken können, so daß es bei den des Vernunftgebrauches Mächtigen nur von ihnen selbst abhängt, ob sie ihr Heil wirken wollen oder nicht. Aber auch für das leibliche Wohlergehen der ihm entfremdeten Menschen sorgt Gott Matth. 5, 45: „Euer Vater läßt seine Sonne aufgehen über Gute und Böse und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte." Auch sie läßt Gott an den natürlichen Gütern Theil nehmen. Ebenso lehren über die göttliche Vorsehung die Väter. Sie Alle stimmen darin überein, daß Alles nach Leitung der göttlichen Vorsehung geschieht. Der Glaube an die göttliche Vorsehung ist im ganzen menschlichen Geschlechte verbreitet. Alle Völker, selbst die auf den niedrigsten Stufen der Bildung stehenden, nahmen eine Lenkung menschlicher Geschicke durch die Gottheit an. — Auch die Pantheisten sprechen von einer göttlichen Vorsehung; vergl. Hegel's Einleitung zur Philosophie der Geschichte, S. 17, wo besonders die Worte zu beachten sind: „Die göttliche Vorsehung ist die Weisheit nach unendlicher Macht, welche ihre Zwecke, das ist, den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht." Diese Gedanken entwickelt er in jener ganzen Abhandlung. Aber unter der göttlichen Vorsehung versteht Hegel nur „die Entfaltung der Idee in der Zeit und im Raume, die Selbstdarstellung des absoluten Geistes"; die in der Weltgeschichte bedeutenden Männer, wie Alexander, Cäsar, Napoleon sind ihm nur „die Hüllen des Weltgeistes, die derselbe wieder abwirft, und ihre Thaten *scheinen* nur ihre Thaten zu sein." So sagt er ebendort S. 89: „Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt." Anders kann er ja auch nach seinem Systeme unter der göttlichen Vorsehung nichts verstehen.

### §. 89. Die Art und Weise der göttlichen Vorsehung.

1. Ueber die Art und Weise der Regierung aller Geschöpfe durch Gott können wir diese Hauptbestimmungen angeben. Dieselbe ist theils eine unmittelbare, theils eine mittelbare. Die puren Geister regiert Gott durch die beständige Aeußerung seines Willens; und ebenso die Seelen der Menschen. In denjenigen vernünftigen Geschöpfen, welche ihren Willen Gott zugewendet haben, oder welche das doch noch können, nennen wir diesen Einfluß Gottes, *Gnade*, welche aber in den Seligen befestiget ist. Die sichtbare Schöpfung regiert Gott durch die bewährten Engel. Denn alles in sich Todte, wie es die Materie doch ist, und alles Wandelbare muß durch das Feststehende und Ewige gelenkt und regiert werden; weßhalb Gott ja auch Engel zur Leitung und Führung der Menschen bestellt hat. Diese Gedanken drückt am kürzesten und einfachsten der h. Thomas **P. I, quaest. 113, art. 1** aus: **Se-**

---

enarrasset: Non autem ego, ait, sed gratia Dei mecum. Potuit dicere: Per me, sed quia minus erat, maluit dicere: Mecum, praesumens, se non solum operis ministrum esse per effectum, sed et operantis quodammodo socium per consensum.

**cundum rationem divinae providentiae hoc in rebus omnibus invenitur, quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur. Sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corpora inferiora per superiora, quae sunt invariabilia secundum substantiam: sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones, in quibus possumus diversimode opinari, per principia, quae invariabiliter tenemus.** Hier ist nur der Gedanke durchgeführt: Die göttliche Vorsehung sucht das Wandelbare, d. h. alles noch in der Zeitlichkeit Stehende durch das Unwandelbare zu leiten. Denn auf diese Weise ist ja nur eine Regierung gedenkbar, daß das Regierende ein Feststehendes, Unwandelbares, Ewiges, Nothwendiges ist und das Schwankende durch dauernde Gedanken befestigt wird. Auch ist es geziemend, daß Gott seine Freunde an seiner Alles umfassenden Herrschaft Antheil nehmen lasse, weil er ihnen durch den freien Willen auch den Vorzug der Ursächlichkeit gegeben hat. Um sich die Bewegung und Regierung der materiellen Welt zu erklären, hat die neuere Naturwissenschaft manche Kräfte hypothetisch angenommen: Schwerkraft, Anziehungskraft, Centrifugalkraft, Centripetalkraft, Beharrungsvermögen u. s. w. Dagegen hat Hegel in seiner Logik alle diese Kräfte als von einem gründlichen Wissen nicht annehmbar nachzuweisen gesucht. Auch bestehen sie nur durch jene Hypothesen. Denn die Materie ist an sich etwas Todtes; sie wird aber nach den festesten Regeln und Gesetzen gelenkt, also von einer vernünftigen Creatur. Die Bahnen, z. B., in denen die Planeten sich bewegen, sind im höchsten Maaße bestimmt und geregelt. Daher haben wir auch früher angenommen, daß die Weltkörper durch Engel regiert werden. Der h. Thomas bemerkt darüber **P. I, quaest. 67, art. 7: Tota creatura corporalis administratur a Deo per angelos, ut Augustinus dicit 3 de Trin. cap. 4 et 5. Unde nihil prohibet dicere, inferiores angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora.**

2. Die Regierung der Welt durch Gott erstreckt sich nicht bloß auf die drei Hauptglieder der gesammten Schöpfung: Engel, materielle Welt, Mensch, sondern auch auf das Einzelne und Besondere, ja auf das anscheinend Geringste und Unbedeutendste. Dieses beweisen die Stellen der h. Schrift, welche für die Wirklichkeit der göttlichen Vorsehung sprechen. Allerdings sucht Gott den Endzweck, welchen er dem ganzen menschlichen Geschlechte und in demselben einem jeden einzelnen Volke gesetzt hat, zunächst zu verwirklichen; man denke z. B. an das israelitische Volk vor allen andern, an die Griechen und Römer, aber auch an die Germanen; und der Durchführung dieser allgemeinen Pläne muß mancher besondere zum Opfer gebracht werden, der auch dann noch eine in sich edle Bestimmung hat. Aber Gott nimmt sich mit Vaterliebe auch jedes einzelnen seiner Geschöpfe an. Die auf alle Geschöpfe sich erstreckende göttliche Vorsehung äußert sich bei jedem einzelnen Geschöpfe so, wie es der Natur desselben angemessen ist. Vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 43, art. 7: Deus providet omnibus secundum uniuscuiusque modum;** und **quaest. 22, art. 4:** Die Providenz Gottes lege den Dingen keine Nothwendigkeit auf; und **2. 2. quaest. 10, art. 4: Ad providentiam divinam non pertinet, naturam rerum corrumpere, sed servare: unde omnia movet secundum eorum conditionem.** Insbesondere sucht daher Gott die Idee, welche er für einen jeden einzelnen Menschen gesetzt hat, zu verwirklichen; und wenn sie nicht vollständig verwirklicht wird, so geschieht das nur aus Nachlässigkeit der Mitwirkung von Seite des Men-

schen selbst; oder der Mensch soll die von Gott ihm zugedachte Stufe der Liebe zu Gott in dem Berufe seines Lebens erreichen. Daher schreiben sich dann die verborgenen Führungen des menschlichen Lebens durch Gott, welche zwar zum Theile von dem Beichtvater, aber doch vollständig erst am Ende der Welt werden erkannt werden. Indem sich nun der Einzelne durch die Leitung der göttlichen Vorsehung und seine freie Mitwirkung nach der Idee seines Lebens oder nach seinem Berufe entwickelt: so findet diese Entwicklung doch immer nur innerhalb eines bestimmten Kreises statt. Durch seine Weltregierung bewirkt Gott, daß sich die Menschen in den Kreisen ihrer Entwicklung nicht gegenseitig aufreiben. Nämlich die einzelnen Kreise menschlicher Entwicklung berühren und durchdringen sich auf die mannigfachste Weise, wenngleich sie zuletzt alle vom Staate und von der Kirche umschlungen werden und sich innerhalb der Menschheit bewegen. Durch seine Weltregierung verhindert Gott die Vernichtung dieser Entwicklungskreise, und findet im Staate wie in der Kirche die mannigfachste Bewegung statt.

3. Die göttliche Vorsehung ist milde zugleich und stark. Dies lehrt sehr nachdrücklich das Buch der Weish. 8, 1: „Sie (die göttliche Weisheit) wirket von einem Ende zum andern mächtig fort und ordnet Alles lieblich an." Denn die Vernunft ist immer lauter und rein in sich zugleich und hat doch eine Alles beherrschende Gewalt. Daher auch das Wort Christi an Paulus Apostg. 9, 5: „Es ist dir hart gegen den Stachel auszuschlagen", d. h. dem Rufe meiner Gnade zu widerstehen.

4. Die göttliche Vorsehung geht über alle menschliche Einsicht weit hinaus. Dieses lehrt die h. Schrift an vielen Stellen, besonders in den Psalmen. Von der wunderbaren und über alle menschliche Gedanken erhabenen Leitung des Lebens der Auserwählten durch die göttliche Vorsehung handelt der 76. Psalm. Besonders beachte man V. 20: In mari via tua, et semitae tuae in aquis multis, et vestigia tua non cognoscentur. D. h. der Weg, auf welchem Gott uns führt, ist in einem Meere von Bedrängnissen und Leiden; auf den Pfaden Gottes drohen die Wasser über unserm Haupte zusammenzuschlagen; verborgen ist uns, was Gott mit uns beabsichtigt; und wir sehen kein Ende und Ziel des Weges. Dasselbe lehrt die h. Schrift Isaias 55, 8. 9: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, noch eure Wege meine Wege spricht der Herr. Denn wie der Himmel höher ist als die Erde, so sind meine Wege höher als eure Wege, und meine Gedanken über eure Gedanken." Jerem. 10, 23: „Ich weiß, Herr, daß der Mensch sein Thun nicht in seiner Gewalt hat, und daß es in Niemandes Macht ist, wie er wandle und seine Schritte richte." Daher ist der Weg seines Lebens dem Menschen selbst dunkel und erst im Gerichte nach dem Tode wird sich Alles aufklären.

5. Die Führung des Menschen durch die göttliche Vorsehung schreitet nur allmälig voran und findet wegen der durch die Erbsünde verderbten Natur des Menschen nur mit vielen Störungen, Hemmnissen und Rückschritten statt.

6. Die hauptsächlichsten Einwendungen gegen die Wirklichkeit der göttlichen Vorsehung und gegen ihre Art und Weise zugleich sind theils von der Erhörbarkeit des Bittgebetes, theils von dem physischen Uebel in der Welt hergenommen. Die göttliche Vorsehung steht mit der Erhörbarkeit des Bittgebetes nicht im Widerspruche. Denn die göttliche Vorsehung legt den vernünftigen Geschöpfen keine Nothwendigkeit auf, wie vorher schon angedeutet ward, sondern bahnt nur die Wege an, auf denen sie dieselben ihrem End-

zwecke, der Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes zuführen will, indem sie es dann ihrem freien Willen überläßt, ob sie folgen wollen oder nicht. Berücksichtigt aber Gott bei seiner Weltregierung die creatürliche Freiheit, so hat er auch die Gebete so wie alle freien Thaten der Menschen in seinen ewigen Weltplan mit aufgenommen und dieselben unter diesen oder jenen Verhältnissen zu erhören beschlossen. Darum braucht man auch, um die Erhörbarkeit des Gebetes mit der göttlichen Vorsehung zu vereinigen, noch nicht zu der Behauptung seine Zuflucht zu nehmen, die Erhörung eines Gebetes sei ein Wunder oder alles Bitten ein Bitten um Wunder. Denn die Erhörung kann auch in den gewöhnlichen Gesetzen der göttlichen Weltregierung begründet liegen. Ueber das physische Uebel haben wir früher, als von dem Ursprunge des Bösen die Rede war, gesagt, daß es eine Folge des geistigen sei. Es dient theils dazu, um den Tugendhaften zu läutern, theils dazu, um den Sünder zur Umkehr zu bewegen. Aus dem Gesagten folgt die hohe Wichtigkeit der göttlichen Vorsehung. Denn sie hält die unnütze Sorge und Geschäftigkeit bei unsern Arbeiten fern und vermag es allein, unserem Leben Ruhe zu geben. Nur dann, wenn wir wissen, daß unser Leben und alle Geschicke desselben unter der Leitung der göttlichen Vorsehung stehen, können wir unverzagt in die Zukunft blicken. Den Häretikern freilich genügte dieses nicht, vielmehr glaubten sie, Gott zum Urheber aller menschlichen Thaten, der guten sowohl als der bösen machen zu müssen. Allerdings ist man dann auch für den Abfall von der Kirche nicht mehr verantwortlich. Diese Lehre will den Zustand der Heiden zurückrufen, welche entweder an ein blindes Schicksal *) glaubten, oder doch nichts von einer göttlichen Vorsehung wußten.

---

## Drittes Capitel.

# Ueber den Endzweck der gesammten Schöpfung.

### §. 90. Die nähere Bestimmung des Inhaltes des dritten Capitels.

1. Die Lehre über die Hervorbringung der Schöpfung aus Nichts und über die Erhaltung und Regierung derselben findet erst durch die Lehre von dem Endzwecke der Schöpfung ihre Vollendung. Denn Gott hat die Schöpfung hervorgebracht und erhält und regiert sie, damit sie den Endzweck, welchen er ihr gesetzt hat, erreiche und erfülle. Zwar findet die materielle Welt insofern, als sie vom Menschen beherrscht und zur Verherrlichung Gottes erhoben werden soll, schon im Menschen ihren Endzweck erreicht. Aber sie soll auch noch an und für sich Gott verherrlichen, indem sie nach den von Gott bestimmten Gesetzen besteht und so den Willen Gottes erfüllt. Die körperliche Welt, diese eine Hälfte der Schöpfung, verherrlicht Gott unmittelbar dadurch, daß sie ist und wie sie ist; denn die bewußtlose Schöpfung trägt uns in Allem, wie sie uns erscheint, das — wenn auch jetzt nach dem Falle vielfach verhüllte — Bild der göttlichen Majestät entgegen. Aber die andere

---

*) Gfrörer in seinem Gustav Adolph macht darauf aufmerksam, daß die Calvinisten sich deßhalb so oft mit den Türken vereinigt hätten, weil Beide in dem Glauben an das Fatum übereinstimmten. Gewiß hat die Religion einen viel tieferen Einfluß auf das staatliche Leben der Völker, als manche Diplomaten glauben.

Hälfte der Schöpfung, die freie und bewußte, soll, was der übrige Theil mit stummer Nothwendigkeit vollzieht, mit freier Selbstbestimmung thun. Wir fragen daher allgemein: Welches ist der Endzweck der Schöpfung?

2. Diese Frage ist wohl zu unterscheiden von einer andern: Wodurch ist Gott zur Erschaffung bewogen worden? Durch die Geneigtheit uns seine Güte mitzutheilen. (**Bonum est diffusivum sui esse**). Dazu ist aber Gott nicht durch irgend etwas von Seite der erschaffenen Dinge, sondern allein durch sein absolutes Wohlgefallen bestimmt worden. Auch besagt jene Frage nicht: Nach welchem Bilde hat Gott die Schöpfung hervorgebracht (**causa formalis**); offenbar nach der Aehnlichkeit mit sich. Vielmehr ist der Sinn jener Frage dieser: Was hat Gott durch die Schöpfung erreichen wollen? D. h. Was sollte nach dem Willen Gottes die Schöpfung erreichen? Denn Gott ist keiner Veränderung fähig und kann demnach nichts mehr erreichen. Seine unendliche Güte ist keiner Zunahme oder Abnahme unterworfen. Die Beantwortung dieser Frage bildet den Inhalt dieses dritten Capitels. Erst durch die Beantwortung dieser Frage wird die Lehre von der Schöpfung vollständig werden. Und darum scheint es irrthümlich zu sein, daß die Beantwortung dieser Frage in manchen dogmatischen Handbüchern eine so untergeordnete Stelle einnimmt. Auch ergibt sich aus allem Gesagten, daß die Bezeichnung **divina intentio**, durch welche der h. Thomas **I P., quaest. 63, art. 7, ad 2** den Endzweck der Schöpfung bezeichnet, sehr passend ist. Denn wenn ich von der Absicht Gottes bei seiner gesammten Wirksamkeit nach Außen spreche, so denke ich offenbar nicht an den Endzweck, welchen jedes einzelne Geschöpf unmittelbar durch sein Dasein hat, nämlich diesen, die ihm zukommende Thätigkeit zu setzen, noch auch an den Endzweck, welchen jedes einzelne Geschöpf in Beziehung auf andere Geschöpfe hat, nämlich diesen, ein Theil des ganzen Universums zu sein, sondern an den Endzweck, welchen das ganze Universum hat, oder an das allgemeine Gesetz, unter welches das ganze Universum fällt. Und das ist die göttliche Absicht bei der Erschaffung des Universums. Darnach wird gefragt.

## §. 91. Die Glückseligkeit der Geschöpfe ist nicht der Endzweck der gesammten Schöpfung.

1. Auf die Frage: Welches ist der Endzweck der Schöpfung? werden von verschiedenen Theologen zwei ganz verschiedene Antworten gegeben. Die Einen behaupten: Gott beabsichtige bei seiner gesammten Wirksamkeit nach Außen (denn die Erschaffung, die Erhaltung und Regierung der Welt fallen unter den Endzweck derselben zusammen), insbesondere jedoch bei seinen vernünftigen Geschöpfen deren Glückseligkeit. Glückseligkeit aller glückseligkeitsfähigen Geschöpfe sei der Endzweck der Schöpfung. Dagegen behaupten andere Theologen, die Verherrlichung Gottes oder die äußere Ehre Gottes sei der Endzweck der Schöpfung. Es wird gesagt: Gottes äußere Ehre. Denn die innere oder immanente Ehre Gottes besteht in dessen unendlicher Glückseligkeit, deren die drei göttlichen Personen in innigster Gemeinschaft genießen. Insofern daher Gott durch die Schöpfung eine Verherrlichung zukommt, kann diese nur eine äußere Ehre sein; d. h. eine Verkündigung der Herrlichkeit Gottes vor seinen Geschöpfen. Einige Theologen, die jedoch ebenfalls dieser zweiten Meinung sind, glauben dieselbe so ausdrücken zu müssen: Der **finis primarius et absolutus** der Schöpfung sei die Verherrlichung Gottes, der **finis secundarius et conditionatus** die Glückseligkeit der Geschöpfe. Gehen wir nun zur Untersuchung der Sache, welche deßhalb

um so wichtiger ist, weil die Lehre von der Erschaffung, Erhaltung und Regierung des Universums erst durch die Lehre vom Endzwecke desselben vollständig wird.

2. Die Gründe, welche die Anhänger der ersten Meinung vorbringen, sind hauptsächlich diese drei: a) Ehrsucht könne und dürfe Gott nicht zugeschrieben werden. Dies geschehe aber, wenn Gottes äußere Ehre als Endzweck der Schöpfung angenommen werde. Also. Am deutlichsten hat sich Hermes hierüber ausgesprochen. Im zweiten Theile seiner Dogmatik bemüht er sich, durch Gründe aus der Vernunft und Offenbarung zu beweisen, daß der Endzweck der Schöpfung die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe sei; wie er denn auch schon in seiner philosophischen Einleitung diese Behauptung aufgestellt hatte. Die Erklärung, welche er von dem letzten Endzwecke gibt, ist ganz richtig (§. 175 oder S. 100 des 2. Bds.): „Der letzte Endzweck bei einer Handlung ist das, was durch die Handlung directe und um seiner selbst willen erzielt (gewollt) wird." Dann schreibt er S. 103: „Wer Ehre sucht, wenn er sie auch verdient, ist ehrsüchtig und Ehrsucht ist nach Vernunft und Offenbarung verwerflich." Diese Behauptung findet allerdings wohl in Beziehung auf die Geschöpfe Anwendung, wofern diese ihre Ehre nicht in Gott suchen, aber sie findet keine Anwendung in Beziehung auf Gott. Denn weil Gott das absolute Sein und darum die unendliche Vollkommenheit ist, deßhalb kann er auch in all seinem Erkennen, Wollen und Thun nur sich selbst zum Endzwecke haben. b) Dann beruft man sich auf alle jene Stellen der h. Schrift, in welchen von der unendlichen Liebe Gottes gegen seine Geschöpfe die Rede ist, namentlich auf diejenigen, in welchen die Erlösung als aus Liebe Gottes gegen uns vollbracht dargestellt wird; vergl. besonders Joh. 3, 16; und viele andere Stellen ähnlichen Inhaltes. Indessen diese Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen spricht zunächst nur aus, daß Gott als das absolute Gut geneigt ist, seine Güte mitzutheilen, aber eine Zweckursache der Thätigkeit Gottes ist in ihr nicht enthalten. c) Auch beruft man sich auf die Väter, welche nach diesen Stellen gearbeitet haben. Aber mit Unrecht sucht man aus den Vätern die Glückseligkeit der Geschöpfe als den Endzweck der gesammten Schöpfung zu beweisen. Denn wenn die Väter auch von der unendlichen Liebe Gottes gegen die Menschen sprechen, so beabsichtigen sie darum noch keineswegs von dem Endzwecke der Schöpfung zu handeln. Ueberhaupt aber beweisen alle jene Stellen nicht, was sie beweisen sollen. Denn a) man legt bei der Erklärung jener Stellen einen falschen Begriff von Glückseligkeit zum Grunde. Welches Geschöpf nämlich ist glücklich und welches ist unglücklich? Glücklich ist dasjenige, dessen Wille mit dem ihm zukommenden Gegenstande erfüllt ist; unglücklich dasjenige, dessen Wille mit dem ihm zukommenden Gegenstande nicht erfüllt ist; oder glücklich dasjenige, dessen wirkliches Sein dem ideellen, was es in der göttlichen Erkenntniß hat, entspricht, unglücklich dasjenige, dessen ideelles und wirkliches Sein im Widerspruche stehen. Der Wille aller Geschöpfe, seien es vernünftige oder unvernünftige, strebt nach dem Guten. Gott allein ist der Inbegriff alles Guten. Also finden alle Geschöpfe die Erfüllung ihres Willens oder allgemeiner gesagt, ihrer Fassungskraft nur durch Gott. Vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 44, art. 4, ad 3: Omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcunque bonum sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione: quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem.** Und da es von Gott allein abhängt zu bestimmen, wodurch die Geschöpfe die Erfüllung

ihres Willens finden sollen, so ist die Glückseligkeit aller Geschöpfe nur durch den Willen Gottes bedingt. Dieses gesteht auch Hermes zu, indem er Bd. 2, S. 75 schreibt: „Wenigstens ist gewiß, daß Gott die ewige Glückseligkeit nur will im Verhältnisse ihres frei erworbenen Verdienstes.“ Die ewige Glückseligkeit allein kommt in Betracht, weil nur das Bleibende Werth hat. Also steht doch nach diesen Worten von Hermes selbst über der Glückseligkeit der Menschen deren eigenes Wirken. Dieses hat nur Werth und ist stets zu betrachten in Beziehung auf seine Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes. Also räumt Hermes hier doch ein, daß über der Glückseligkeit der Menschen der Wille Gottes steht; daß die Glückseligkeit der Menschen das Bedingte, Relative, aber der Wille Gottes das Unbedingte, Absolute ist. Wie das aber mit der so eifrig von ihm vertheidigten Behauptung, „nach Vernunft und Offenbarung sei der Endzweck der Schöpfung Glückseligkeit der Geschöpfe“ übereinstimme, möchte schwer einzusehen sein. Aber etwas Bedingtes kann Gott nicht zum Endzwecke seiner Wirksamkeit nach Außen machen. Denn der Endzweck der Schöpfung ist der Wille Gottes, weil der Endzweck der Schöpfung doch nur im göttlichen Erkennen und Wollen bestehen kann. Der Wille Gottes aber muß immer erfüllt werden, weil Gott allein der absolute Herr ist und daher auch allein einen eigenen Willen haben darf. Aus dem Gesagten folgt, daß die wahre Glückseligkeit allein aus dem Willen Gottes abgeleitet werden muß. Dieses leuchtet unmittelbar schon daraus ein, daß uns allein das Bewußtsein: „So will es Gott“ in allen Leiden dieses Lebens und im Tode beruhigen kann. Auch kann ja nur die Glückseligkeit aus dem Willen Gottes eine wahre, d. h. eine unvergängliche sein. Denn zum Begriffe der Glückseligkeit gehört nothwendig die Dauer, weil der Geist des Menschen das Verlangen nach Unsterblichkeit und nach endlosem Glücke natürlich in sich empfindet, so daß er beim Gedanken an das Aufhören seiner wirklichen oder vermeinten Glückseligkeit eben so sehr erschauert, als beim Gedanken an das Nichtsein. Auch gehört zum Begriffe der wahren Glückseligkeit, daß sie wahrhaft sättigt, d. h. geistiger Natur ist. Eine solche Glückseligkeit aber kann, wie alles Gute, nur von Gott gegeben sein. Folglich ist alle Glückseligkeit von Gottes gnädigem Wohlgefallen abhängig. Wir hätten folglich drei Merkmale der wahren Glückseligkeit gefunden: Sie kann allein aus dem Willen Gottes abgeleitet werden; sie ist unvergänglich; sie ist rein geistiger Natur. Diese Glückseligkeit ist durch die freie Mitwirkung des erschaffenen Geistes bedingt; ein Bedingtes aber kann nicht Endzweck der gesammten Schöpfung sein; denn so wäre ja Gottes gesammtes Wirken nach Außen vom erschaffenen Geiste abhängig. Dagegen scheinen diejenigen Theologen, welche die Glückseligkeit der Geschöpfe als den Endzweck der Schöpfung lehren, die Glückseligkeit aus dem Willen der Geschöpfe selbst abzuleiten. Diese haben zwar das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit, sogar die Teufel und die Verdammten, aber sie können dies Verlangen nicht aus sich befriedigen. Die Teufel und die Verdammten aber wollen nicht einmal mehr durch Gott glückselig sein, sondern durch die Befriedigung ihrer Lust. Aus dem Gesagten folgt unwiderleglich, daß über der wahren Glückseligkeit der Wille Gottes steht, nämlich das gnädige Wohlgefallen Gottes, sich seinen vernünftigen Geschöpfen mitzutheilen. Dieser göttliche Wille ist das Absolute, das Unbedingte, die Glückseligkeit das Relative, Bedingte. Der Endzweck Gottes bei der Schöpfung muß aber ein Unbedingtes, an und für sich Feststehendes sein. Folglich kann nicht die Glückseligkeit, sondern nur die Erfüllung des göttlichen Willens oder Gottes

äußere Ehre Endzweck der Schöpfung sein. b) Auch beweisen jene Stellen deßhalb nicht, daß die Glückseligkeit der Endzweck der Schöpfung ist, weil dann ja dieser von Gott gesetzte Endzweck bei den verworfenen Engeln und Menschen niemals erreicht, sondern gänzlich verfehlt wäre. Diese Folgerung liegt so nahe, daß Jeder sie zugeben muß. Um sich aus dieser Verlegenheit zu helfen, schreibt Hermes Bd. 2, S. 129 von den gefallenen Engeln: „Gott hat also den ursprünglichen Endzweck, welchen er bei der Erschaffung und Erhaltung der Engel sich vorsetzte, bei diesen nicht mehr; oder richtiger: Gott hat zwar denselben unveränderlichen Endzweck, aber dieser ist nicht und war auch nie die Glückseligkeit dieser sündigen Engel. Vielleicht hat er aber diese sündigen Engel miterschaffen und ihre Erhaltung mitbeschlossen, um die Glückseligkeit der nicht sündigenden dadurch zu fördern, wie er nach der Lehre von der Prädestination die nicht auserwählten Menschen mitentstehen ließ um der Glückseligkeit der Auserwählten willen.“ Aber durch diese Lösung hat Hermes sich in noch größere Schwierigkeiten verwickelt. Denn Erstens behauptet er, Gott habe den ursprünglichen Endzweck, welchen er bei der Erschaffung der Engel und Menschen festgesetzt hätte, nicht mehr. Aber der Endzweck der Schöpfung kann doch nur in der göttlichen Erkenntniß und im göttlichen Willen bestehen. Diese aber sind ewig und unveränderlich. Daher will Hermes Zweitens sich corrigiren und sagt: Gott habe zwar noch den unveränderlichen Endzweck hinsichtlich der gefallenen Engel. Aber dieser sei nicht, sei auch nie gewesen die Glückseligkeit derselben. Also hätte Gott für alle seine Geschöpfe nicht denselben Endzweck, und dann könnte von einem Endzwecke der gesammten Schöpfung gar keine Rede sein. Bekanntlich spricht auch Calvin von einem doppelten Endzwecke der Schöpfung, deren Einer für die Seligen, der Andere für die Verworfenen von Gott gesetzt sei. Endlich läßt Hermes Drittens den Gedanken zu, daß durch das ewige Unglück der Verworfenen die Glückseligkeit der Auserwählten gefördert werde. — In den Seligen ist die Liebe Gottes und des Nächsten vollkommen, nämlich in Jedem nach seiner Stufe. Allerdings freuen sie sich über die Strafe der Verworfenen, (ebenso wie sie mit Christo dieselben richten werden), insofern durch diese Strafen der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung geschieht und die göttliche Herrlichkeit verkündet wird. Indeß wenn Einer der Seligen den Gedanken: Durch das Unglück der Verdammten wird deine Glückseligkeit vermehrt, auffassen, und, da er über diese Vermehrung sich nothwendig freuen muß, auch insofern über dieselbe sich freuen könnte, als sie eine um des ewigen Unglückes Anderer willen erkaufte ist, so hätte derselbe gar keine Nächstenliebe, sondern wäre ein vollendeter Teufel. Hermes selbst sagt S. 137 von den guten Engeln: „Die moralische Natur der guten Engel verbürgt uns, daß sie sogar die gefallenen Engel noch lieben und sie aus Liebe bemitleiden, wenn sie auch die Verkehrtheit des Willens in denselben verabscheuen. Für die Wohlfahrt der Bösen wirken können sie aber nicht, sogern sie auch möchten, weil deren Schicksal unwiderruflich entschieden ist.“ Damit gibt er doch selbst zu, daß die Seligen sich über das Unglück der Verworfenen nicht freuen können in Beziehung auf sich selbst. Wir können daher in allen jenen Stellen der h. Schrift und der Väter keinen Beweis finden, daß die Glückseligkeit der Geschöpfe Endzweck der Schöpfung sei.

## §. 92. Die Ehre Gottes ist der Endzweck der gesammten Schöpfung.

1. Vielmehr ist als Endzweck der gesammten Wirksamkeit Gottes nach Außen die Erfüllung des Willens Gottes, oder weil in der Erfüllung des

Willens Gottes eben die Herrlichkeit und Majestät Gottes besteht, die Verherrlichung Gottes oder die äußere Ehre Gottes anzunehmen. Dieses ersehen wir zunächst aus dem Gesammtinhalte der göttlichen Offenbarung oder aus theologischen Gründen. Gott ist das absolute Sein oder die unendliche Vollkommenheit. Deßhalb kann Gott auch in allem seinen Wirken nach Außen nur sich selbst zum Endzwecke haben. Oder: Deßhalb will Gott nur sich selbst als das absolute Sein, alles Andere nur um seiner selbst willen. So wie daher Gott allein die Ursache Alles dessen ist, was außer ihm besteht, so ist er auch allein das letzte Ziel aller Dinge. Wenn Gott um etwas Anderen, als um seiner selbst willen wirken wollte, so würde er sich ja von etwas außer ihm Seiendem abhängig machen, sich selbst aufgeben und aufhören, Gott zu sein. Er würde dann nur mehr Mittel und Diener seiner Creaturen sein. Niemals kann aber Gott sein absolutes Herrscherrecht aufgeben. Daher wird auch dieser Endzweck, die Verherrlichung Gottes, von allen Geschöpfen, von den leblosen und belebten, von den unvernünftigen und vernünftigen, von den verdammten und seligen, immer und mit Nothwendigkeit erfüllt und also beständig und unfehlbar von Gott erreicht. Auch sind in diesem Endzwecke alle gedenkbaren Zwecke enthalten, weil Gott das absolute Gut ist. Diese Gedanken hat der h. Thomas am treffendsten ausgedrückt. Auch wird allein schon durch die folgenden Stellen aus dem h. Thomas die unsinnige Behauptung widerlegt, daß die Lehre, Gottes Herrlichkeit sei der Endzweck der Schöpfung, in der Kirche fünfzehn Jahrhunderte lang, nämlich bis auf Calvin, unbekannt gewesen sei. So kann nur blinde Parteisucht aller Geschichte Hohn sprechen. Das Gegentheil wird nicht nur der h. Thomas, welcher drei Jahrhunderte vor Calvin lebte, sondern werden nachher auch die h. Väter beweisen. Der h. Thomas schreibt **P. I, quaest. 19, art. 1, ad 1: Nihil aliud a Deo est finis Dei. Ipsemet est finis respectu omnium, quae ab eo fiunt: et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus. Finis enim habet rationem boni.** Und ebendort **ad 3: Obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia.** Ebendort **quaest. 32, art. 1, ad 1: Deus producit mundum propter sui ipsius amorem;** und **ad 3: Propter amorem suae bonitatis Deus creaturas produxit.** Nimmt man zu diesen Stellen noch die Aeußerung **III. P., quaest. 1, art. 1, ad 3: Malum poenae a Dei iustitia est introductum propter gloriam Dei:** so hat man der Hauptsache nach den ganzen speculativen Beweis, daß die Ehre Gottes der Endzweck der Schöpfung ist. Zur weitern Ausführung der Ansicht des h. Thomas sollen diese Stellen dienen: **P. I, quaest. 63, art. 7, ad 2: Divina intentio non frustratur nec in his, qui peccant, nec in his, qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus praecognovit: et ex utroque habet gloriam, dum hos ex sua bonitate salvat, illos ex sua iustitia punit. Ipsa vero creatura intellectualis, dum peccat, a fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quacunque creatura sublimi: sic enim creatura intellectualis instituta est a Deo, ut in eius arbitrio positum sit agere propter finem.** Nach diesen Worten des h. Thomas besteht das Wesen der vernünftigen Creatur darin, daß sie nach einem bestimmten Endzwecke aus selbstständigem Entschlusse handeln kann. Aber welchen Endzweck sie sich auch setzen mag, immer dient sie zur Verherrlichung Gottes. Diese verkündigt der Selige in den Freuden des Himmels und der Verworfene in den Qualen der Hölle. Durch diese Stelle des h. Thomas werden auch

sehr gut die Worte des Concils von Trient Sess. VI, cap. 7 erklärt: „Die Zweckursache (causa finalis) der Rechtfertigung — und daher auch der gesammten Schöpfung überhaupt — sei die Ehre Gottes und Christi und das ewige Leben." Ferner handelt der h. Thomas über den Endzweck des Menschen quaest. 65, art. 2: Jeder Gegenstand sei bestimmt, seine Handlung zu setzen. Die Theile seien bestimmt zur Vollendung des Ganzen zu dienen. Das ganze Universum solle Gottes Herrlichkeit verkündigen. Totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. Vergl. quaest. 44, art. 4 und quaest. 103, art. 2; wo ungefähr dieselben Gedanken vorkommen. Nach diesen Stellen erklären sich diejenigen, in welchen der h. Thomas sagt, der letzte Endzweck sei die Glückseligkeit; z. B. P. I, quaest. 23, art. 1 in corpore: Der Endzweck aller Geschöpfe sei theils ein übernatürlicher, theils ein natürlicher; der übernatürliche sei die Erreichung des ewigen Lebens; quaest. 60, art. 2: So wie das Erkenntnißvermögen des Menschen durch sich selbst, d. h. natürlich die Principien erkennt: so richtet sich auch der Wille durch sich selbst, also natürlich auf den Endzweck, und zwar auf den letzten Endzweck, welcher die Glückseligkeit ist. Alles Andere, was das Geschöpf will, will es nur um dieses letzten Endzweckes willen. Diese Darstellung des h. Thomas ist allgemein; denn sie findet sowohl auf die Gerechten, als auf die Sünder Anwendung, jenachdem der Mensch sich von der Glückseligkeit eine wahre oder falsche Vorstellung gebildet hat. In der Vorrede zur ersten Frage des zweiten Theiles sagt er: Ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo. Und Supplem. quaest. 75, art. 1 lehrt er ausdrücklich, daß der letzte Endzweck des Menschen die Glückseligkeit sei. Aber diese und ähnliche Stellen des h. Thomas sind mit den früheren zusammenzunehmen, wo er die Glückseligkeit als ein Bedingtes, Relatives, die Erfüllung des göttlichen Willens aber als ein Unbedingtes faßt. Auch kann P. I, quaest. 19, art. 6 noch hinzugenommen werden, wo er ausdrücklich lehrt, daß der Wille Gottes immer erfüllt werde. Die theologischen Gründe dafür, daß die Verherrlichung Gottes der Endzweck der Schöpfung ist, hat der h. Thomas in den angeführten Stellen am kürzesten und treffendsten angegeben.

2. Ebendasselbe lehrt uns die h. Schrift, indem sie a) die Schöpfung als wegen des Willens Gottes daseiend bezeichnet: Apocal. 4, 11: „Würdig bist du, Herr, unser Gott, Preis und Ehre und Macht zu empfangen, weil du alle Dinge erschaffen hast, und wegen deines Willens wurden sie und sind sie erschaffen." Hebräer 2, 10: „Um Gottes willen sind alle Dinge und durch Gott sind alle Dinge." Daß auch die Verworfenen zur Verherrlichung Gottes dienen, lehrt der h. Paulus Röm. 9, 20—23, welche Stelle wir hier besonders berücksichtigen, indem wir den Hauptinhalt dieses Capitels schon bei der Lehre von der Prädestination vorgelegt haben: „O Mensch! Wer bist denn du, daß du mit Gott rechten willst? Sagt wohl das Gebilde zu dem, der es gebildet hat: Warum hast du mich so gemacht? Oder hat der Töpfer nicht Macht, aus demselben Gegenstande ein Gefäß zu einem rühmlichen und ein anderes zu einem schmählichen Gebrauche zu machen? Obgleich nun Gott seinen Zorn äußern und seine Macht zu erkennen geben wollte *), so hat er dennoch mit vieler Langmuth die Gefäße des Zornes

*) Nämlich durch den unabänderlichen Beschluß seiner Gerechtigkeit, daß er die

ertragen, wiewohl sie zum Untergange schon reif waren, damit er den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen seiner Barmherzigkeit, die er zur Herrlichkeit zubereitet hat, zeigen könnte." Der Apostel will sagen: Obschon Gott vermöge seiner Allwissenheit von Ewigkeit her voraussah, daß die Verhärteten seine Gnade nur mißbrauchen würden, und daß er sie deßhalb vermöge seiner Gerechtigkeit zur Hölle verdammen müsse: so hat er ihnen dennoch Zeit zur Buße gegeben, ob sie vielleicht sich bekehrten. Aber diese Langmuth Gottes gegen die Sünder hat nur dazu gedient, daß seine Barmherzigkeit an den Auserwählten um so mehr hervorleuchtete. In dieser wichtigen Stelle lehrt der Weltapostel, daß Alles, sowohl das Gute als das Böse, nach dem Willen Gottes geschieht. Denn zum Guten wirkt Gott durch seine Gnade thätig mit, das Böse aber läßt er zu, weil er seinen vernünftigen Geschöpfen ihren freien Willen, in welchem eigentlich das Ebenbild derselben mit Gott besteht, nicht nehmen will und auch, weil er aus dem Bösen Gutes hervorbringen kann. Denn in diesem Leben schon dient das traurige Geschick und das unselige Ende der Sünder Andern zum Beispiele der Gerechtigkeit Gottes, wofern Gott in diesem Leben die Sünde bestraft; im andern Leben aber verkündigen alle Teufel und alle Verdammten in der Hölle ebenfalls die göttliche Gerechtigkeit und bekennen, daß alle ihre Qualen nicht hinreichen, sie nach Verdienst zu bestrafen. Auch dienen die Peinen der Verdammten dazu, um die Freude der Seligen zu vermehren, indem diese Gott unablässig danken, daß er sie vor denselben bewahrt hat. So dienen sie nur dazu, daß die Barmherzigkeit Gottes an den Seligen um so mehr hervorleuchtet, wie der Apostel in der angeführten Stelle sagt. Mit dieser Stelle des h. Paulus ist zu verbinden Exod. 9, 16: „Dazu habe ich dich bestimmt, daß ich meine Macht an dir erweise, und daß mein Name genannt werde auf der ganzen Erde." Also auch der verhärtete ägyptische König dient zur Verherrlichung Gottes. Auch gehört hieher Isaias 6, 3: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott der Heerschaaren, die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit." Die Heiligkeit Gottes besteht nämlich, wie wir früher gesehen haben, darin, daß der Wille Gottes von allen Geschöpfen erfüllet wird. Vgl. §. 35. Denselben Inhalt hat Ps. 113, 9: „Nicht uns, o Herr! nicht uns, sondern deinem Namen gib die Ehre"; und Matth. 6, 9: „Geheiliget werde dein Name." Man beachte wohl, daß diese Bitte die erste unter den sieben Bitten des Vaterunsers ist. b) Indem die h. Schrift lehrt, daß die Schöpfung zur Offenbarung der Glorie Gottes hervorgebracht sei: Isaias 43, 7: „..... Jeden, der meinen Namen anruft, den ich geschaffen zu meiner Ehre, den ich gebildet und gemacht." Aehnlich ist Proverb. 16, 4: „Alles hat der Herr um seiner selbst willen gemacht, auch den Gottlosen auf den Tag des Verderbens." Diese Stelle erklärt Hermes für den wichtigsten Stützpunkt der gegnerischen Meinung und deutet sie Bd. 2, S. 105 so: „Endlich kann auch, und das möchte noch die beste Auslegung sein, das wegen — propter — in Uebereinstimmung mit dem hebräischen לְמַעַן im gewöhnlichen Sinne beibehalten und bloß gefragt werden: In welcher Hinsicht Gott Alles um seinetwillen gemacht habe. Worauf dann die Antwort zu geben ist: ut respondeant voluntati suae." Für diese Erklärung führt er

---

Verhärteten zur Hölle verdammen will. Dieses 9. Cap. Röm. ist eine der wichtigsten Stellen der Prädestination, wie wir bei der Lehre von derselben gesehen haben. Vgl. §. 39 flg. über die Prädestination.

Estius an. Aber durch diese Erklärung gibt Hermes eben das zu, was er bestreitet. Denn wenn alle Geschöpfe dem Willen Gottes entsprechen sollen, so sollen alle eben zur Verherrlichung Gottes dienen. Auch die Verdammten entsprechen dem göttlichen Willen, wenngleich sie dazu gezwungen werden, denn ihrem eigenen Willen nach möchten sie in alle Ewigkeit ihre Sünde fortsetzen. c) Indem die h. Schrift lehrt, daß Gott von den Menschen erkannt und geehrt werden wolle. So Lucas 2, 14: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind." Eccli 17, 7. 8: „Sein Auge wachte über der Menschen Herz und ließ sie schauen die Herrlichkeit seiner Werke, damit sie seinen heiligen Namen lobten, seine Wunderthaten rühmten und die Herrlichkeit seiner Werke verkündeten." 38, 6: „Der Allerhöchste gab Wissenschaft den Menschen, daß er in seinen Wundern gepriesen würde." Oder indem sie lehrt, daß alle Geschöpfe die Herrlichkeit Gottes verkündigen, was der Inhalt vieler Psalmen ist: Ps. 8 (die Herrlichkeit Gottes zunächst in der menschlichen Natur Christi, dann auch in dem durch Christus erneuerten und wiederhergestellten und also mit Christo vereinigten Menschen); Ps. 18 (die Herrlichkeit Gottes aus Natur und Offenbarung); Ps. 103 (ungefähr derselbe Inhalt); Ps. 118 (dieser Psalm stellt die Herrlichkeit des göttlichen Gesetzes in den mannigfachsten Ausdrücken dar, weßhalb ihn auch die Kirche auf die kleineren Horen vertheilt hat, um ihre Geistlichen aufzufordern, daß sie durch die Betrachtung des göttlichen Gesetzes die Werke des Tages heiligen); Ps. 137 (Verherrlichung Gottes in allen seinen Werken); Psalm 148 (Aufforderung aller Geschöpfe zum Lobe Gottes); Daniel 3 (derselbe Inhalt.) d) Indem die heilige Schrift sagt: Gott habe durch die Schöpfung seine Herrlichkeit geoffenbart: Apostg. 14, 16: „Gott hat sich nicht unbezeugt gelassen, indem er Wohlthat spendete vom Himmel aus, Regen und fruchtbare Zeiten gab, und mit Speise und Freude erfüllte unsere Herzen." Röm. 1, 20: Gott hat das Weltall erschaffen nach der Aehnlichkeit mit sich, nach seinen Gedanken, wie er auch nicht anders konnte. Darum ist durch die ganze Schöpfung die unsichtbare Herrlichkeit Gottes sichtbar geworden. Darin liegt auch: Gott hat das Weltall erschaffen, um seine Herrlichkeit durch die Geschöpfe darzustellen. Die ganze endliche Welt ist eine Offenbarung seines Wesens, d. h. seiner innern Herrlichkeit.

3. Ebendieses lehren die Väter. Der h. Clemens der Römer schreibt in seinem ersten Briefe an die Corinthier cap. 33 (S. 100 nach der Ausgabe der Patres Apostolici von Hefele): Καὶ αὐτὸς οὖν ὁ κύριος ἔργοις ἑαυτὸν κασμήσας ἐχάρη. Am treffendsten hat sich der h. Athenagoras de resurrectione mortuorum cap. 12 (Editio Parisiensis 1742 pag. 325) darüber ausgesprochen: Οὔκουν εἰ μήτε ἀναιτίως καὶ μάτην γέγονεν ἄνθρωπος (οὐδὲν γὰρ τῶν ὑπὸ θεοῦ γενομένων μάταιον κατάγε τὴν τοῦ ποιήσαντος γνώμην) μήτε χρείας ἕνεκεν αὐτοῦ τοῦ ποιήσαντος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὑπὸ θεοῦ γενομένων ποιημάτων· εὔδηλον, ὅτι μὲν κατὰ τὸν πρῶτον καὶ κοινότερον λόγον δι' ἑαυτὸν καὶ τὴν ἐπὶ πάσης τῆς δημιουργίας θεωρουμένην ἀγαθότητα καὶ σοφίαν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον· κατὰ δὲ τὸν προσεχέστερον τοῖς γενομένοις λόγον διὰ τὴν αὐτῶν τῶν γενομένων ζωήν, οὐκ ἐπὶ μικρὸν ἐξαπτομένην, εἶτα παντελῶς σβεννυμένην. Tertullian in seinem Apologeticus cap. 17 (Edit. Paris. 1844, tom. I, pag. 375): Qui (Deus) totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum,

spirituum, verbo, quo iussit, ratione, qua disposuit, virtute, qua potuit, de nihilo expressit, in ornamentum maiestatis suae. Viele Stellen finden sich hierfür in den Schriften des h. Athanasius und des h. Augustinus.

4. So wie die h. Schrift und die Tradition, so lehrt auch die Kirche, daß der Endzweck der Schöpfung kein anderer ist, als die Verherrlichung Gottes. Ihre Psalmen und Lieder schließt die Kirche immer mit dem Gedanken, daß alle Herrlichkeit und Ehre dem dreieinigen Gott gegeben werden möge. So bei den Psalmen in der bekannten Doxologie: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem heiligen Geiste", bei den Liedern in verschiedener Wendung. Ebenso betet die Kirche in dem Lobgesange in der h. Messe: Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam: Wir danken dir, daß du dich durch die Erschaffung, Erlösung und Heiligung uns geoffenbart hast. Durch den Cultus aber spricht sich das innere Leben der Kirche oder die göttliche Wahrheit, welche ihr anvertraut ist, aus; weil der Cultus nicht bloß ein Mittel der Erbauung, sondern die äußere Ausgestaltung des innern Lebens der Kirche ist.*) Folglich belehrt uns die Kirche durch diese feierliche Einrichtung, die sie für die Abhaltung des Gottesdienstes, so wie für die Gebete ihrer Geistlichen und Religiosen vorgeschrieben hat, daß der Endzweck der Schöpfung die Verherrlichung Gottes ist. Dieses müssen wir auch nach den Worten des Concils von Trient annehmen. Denn dasselbe sagt Sess. VI, cap. 7: Die Zweckursache der Rechtfertigung sei die Ehre Gottes und Christi und das ewige Leben. Das Concil spricht hier von dem Gegenstande, welcher für den Menschen, den Mittelpunkt der gesammten Schöpfung, der wichtigste ist, nämlich von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott. Folglich lehrt das Concil, daß der Endzweck der gesammten Schöpfung die Verherrlichung Gottes ist. Verbleiben die Gerechtfertigten in diesem Verhältnisse und halten sie ihren Willen Gott fortwährend unterworfen, dann werden sie auch das ewige Leben erlangen. Es ist demnach die wohlbegründete Lehre der katholischen Kirche, daß der Endzweck der gesammten Wirksamkeit Gottes nach Außen die Verherrlichung Gottes ist. — Was sollen wir nun von denjenigen sagen, welche die Behauptung aufstellen, fünfzehn Jahrhunderte lang sei in der katholischen Kirche die Ansicht herrschend gewesen, daß die Glückseligkeit der vernünftigen Geschöpfe der Endzweck der Schöpfung sei! Erst durch die Calvinisten sei die Behauptung aufgekommen, die Ehre Gottes sei der Endzweck der Schöpfung. Nämlich diese Secte suchte den Einwendungen gegen ihre Lehre von der Prädestination dadurch zu begegnen, daß sie die Ehre Gottes als den Endzweck der Schöpfung lehrten. Sie dachten wohl nur an die Wahrheit, daß Gott auch von den Bösen gegen deren Willen verherrlicht wird, aber suchten sich nicht klar zu machen, daß mit dem obersten Endzwecke der Schöpfung, nämlich der Verherrlichung Gottes, die Freiheit der vernünftigen Geschöpfe, ihr höchster Vorzug, und die Glückseligkeit derselben, ihr nothwendiges Verlangen, sehr wohl bestehen. Denn so hätten sie sich in das katholische Dogma hineingearbeitet und wären zum Verständnisse desselben durchgedrungen. Diese besondern Zwecke, so wie alle besondern nur gedenkbaren Zwecke sind in jenem allgemeinen, über das gesammte Universum sich erstreckenden, in der Verherr-

*) Durch den Cultus belehrt uns die Kirche, wie sich das Aeußere nach dem Innern auf entsprechende Weise gestalten soll. Es kann darum auch keine trefflichere Darstellung göttlicher Wahrheiten und Verhältnisse des innern Lebens geben, als den katholischen Cultus.

lichung Gottes nämlich, auf das Vorzüglichste eingeschlossen, so aber, daß dieser allgemeine Endzweck immer erreicht wird, wenngleich auch jene besonderen Endzwecke nicht erreicht werden. Uebrigens ist jene Behauptung nur von einer sehr oberflächlichen Kenntniß der katholischen Theologie ausgegangen und wird schon durch das Bisherige hinlänglich widerlegt.

## §. 93. Dieser Endzweck der gesammten Schöpfung, die Verherrlichung Gottes, wird besonders durch Christus verwirklicht.

1. Dieser Endzweck der Schöpfung, die Verherrlichung Gottes, wird von der einen Hälfte der Schöpfung, von der materiellen Welt mit stummer Nothwendigkeit erreicht, dadurch, daß sie ist und wie sie ist. Gott hat die Gesetze ihres Lebens und Daseins in sie gelegt, und nach diesen besteht sie, ohne es selbst zu wissen. Aber die vernünftigen Geschöpfe sollen nach freier Selbstbestimmung diesen Endzweck erreichen. Derselbe wird immer erreicht, welches Verhältniß auch das vernünftige Geschöpf seinem Schöpfer gegenüber einnehmen mag. Wir haben in dem Bisherigen gesehen, daß Gott die Engel, die körperliche Welt und den Menschen erschaffen hat und daß er die ganze Schöpfung im Dasein erhält und regiert. Aber der Endzweck Gottes ist hierbei die Erfüllung seines Willens oder seine Verherrlichung. Wir haben ferner gesehen, daß ein Theil der Engel von Gott abfiel und den Menschen ebenfalls zum Abfalle von Gott verleitete, und daß das ganze menschliche Geschlecht wegen dieser ersten Sünde seines Stammvaters in den geistigen Tod versank. Aber auch in diesem verunstalteten Zustande dient die Schöpfung nur zur Verherrlichung Gottes. Wir werden im Nachherigen sehen, daß Gott sich der gefallenen Menschheit erbarmte, dieselbe durch seinen Sohn erlöste und daß er die erlöste Schöpfung in alle Ewigkeit erhalten wird. Aber auch bei dieser göttlichen That ist das unabänderliche Gesetz die göttliche Verherrlichung.

2. Dieser Endzweck der Schöpfung, die Verherrlichung Gottes wird eigentlich durch Christus gewirkt. Denn als Sohn Gottes ist Christus der Träger oder der Inhalt aller göttlichen Ideen sowohl hinsichtlich der erschaffenen, als auch hinsichtlich der nicht erschaffenen Dinge. Seiner menschlichen Natur nach ist Christus der Vermittler aller Gnaden, welche dem menschlichen Geschlechte und durch dieses der ganzen Schöpfung zu Theile werden. Darum ist Christus der Urheber alles natürlichen und übernatürlichen Lebens; was Alles durch die Lehre von der Erlösung deutlicher werden wird. Hiernach verstehen wir nun auch den Ausspruch der Kirche: „Der Sohn Gottes sei um uns und um unseres Heiles willen vom Himmel herabgestiegen und habe die menschliche Natur angenommen.“ Denn der eigentliche Endzweck des gesammten Erlösungswerkes Christi war die Erfüllung des göttlichen Willens, oder die Verherrlichung Gottes. Alle Menschen aber, die guten Willens sind, erlangen eben dadurch, daß sie auf den Willen Gottes eingehen, durch Christus das Heil. Insofern die Wirksamkeit Christi durch die von ihm gestiftete Kirche fortgesetzt wird, kann auch gesagt werden, daß Gott durch die Kirche die höchste Verherrlichung dargebracht wird. Dieses wahrscheinlich wollte man durch den Gedanken ausdrücken: Der Endzweck der Schöpfung sei die Stiftung der christlichen Kirche. Denn durch die Kirche soll der Mensch zu Gott geführt werden. Und eben in der ewigen Herrlichkeit des erschaffenen Geistes besteht die höchste Ehre Gottes, weil die Seligen ganz so sind, wie der allerheiligste Wille Gottes bestimmt hat.

# Zweiter Abschnitt.

# Die Lehre von der Erlösung.

---

## Erstes Capitel.

### Ueber den Begriff der Erlösung.

§. 94. Der katholische Begriff von der Erlösung, seine Begründung und sein Gegensatz.

1. Durch den Mißbrauch der creatürlichen Freiheit war die ganze Schöpfung verunstaltet. In diesem Zustande wollte Gott sein Werk nicht lassen, sondern dasselbe erneuern. Diese göttliche That ist der Gegenstand der Lehre von Gott dem Erlöser und bildet den Inhalt des vorliegenden Abschnittes.

Zunächst haben wir die gesammte Lehre von der Erlösung zu entfalten, um die Eintheilung und den Ueberblick derselben zu gewinnen. Die Eintheilung, welche der h. Thomas für seine Lehre von der Erlösung macht, ist zu innig mit seinem ganzen Systeme verbunden, als daß wir dieselbe benutzen könnten. Andere Eintheilungen sind zu äußerlich, berühren das Wesen der Sache nicht, geschweige, daß sie es erschöpfen. Z. B. theilt Perrone die Lehre von der Erlösung so ein: Gegen die Incarnation seien sowohl von den Juden, als auch von den Ungläubigen Angriffe aller Art gerichtet worden. Daher wolle er den ganzen Tractat de incarnatione in zwei Theile theilen: de incarnatione adversus Hebraeos, de incarnatione adversus haereticos. Durch diese Eintheilung wird der innere Zusammenhang des Gegenstandes selbst gar nicht klar. Hermes, Klee, Dieringer und andere Dogmatiker gehen bei ihrer Lehre von der Erlösung wieder von andern Gedanken aus. Vielleicht haben sich die Leser unseres Werkes schon eine oder andere dieser Eintheilungen zu eigen gemacht.

Indessen wir verlassen alle bisherigen Eintheilungen und nehmen folgende, weil diese den innern Zusammenhang der ganzen Lehre von der Erlösung am besten darzulegen und die leichteste Uebersicht des ganzen Gegenstandes zu gewähren scheint. Hinsichtlich der Erlösung kommt Erstens in Betracht: Was haben wir uns unter der Erlösung zu denken? Worin besteht die Erlösung? Aus der Beantwortung dieser Frage wird sich ergeben, daß die Erlösung nach ihrem allgemeinsten Begriffe die Wiederherstellung der Schöpfung in ihren frühern, durch die Erschaffung gesetzten Zustand, oder, in Beziehung auf den Menschen, den Mittelpunkt der Schöpfung, die Wiedererlangung der heiligmachenden Gnade ist. In der That eigentlich und zunächst ist die Erlösung die Wiedererlangung der heiligmachenden Gnade für das gefallene menschliche Geschlecht. Denn dem Menschen im Stande der gefallenen Natur wird allein um Christi willen die heiligmachende Gnade zu Theile, während sie den Engeln und den Menschen im Urstande unabhängig von den Verdiensten Christi gegeben ward. Aber aus der Wiedererlangung der heiligmachenden Gnade folgt die Befreiung der körperlichen Welt von der durch das Böse in sie eingedrungenen Zerstörung und die Wiederbesetzung der von den gefallenen Engeln verlassenen himmlischen Seligkeit durch die Menschen. Folglich ist die Erlösung die Wiederherstellung des gesammten Universums, und

zwar in einen bessern und vollkommneren Zustand sogar, als in welchem es erschaffen war. Zweitens: Wer hat die Erlösung vollbracht? Aus der Beantwortung dieser Frage wird sich ergeben, daß der Erlöser Jesus Christus der Messias ist, welcher dem auserwählten Volke Gottes verheißen war, daß derselbe wahrer Mensch, wahrer Gott, nämlich die zweite Person in Gott, daß derselbe Gottmensch ist. Drittens: Wodurch hat Jesus Christus die Erlösung vollbracht? Durch seine Lehre, durch sein Beispiel, durch sein Leiden und Sterben. Hier wird sich besonders herausstellen, daß das Leben Christi das Muster und Vorbild für unser Leben ist. Viertens: Ist an Christo, „dem Erstgebornen unter vielen Brüdern", d. h. dem Haupte der Menschheit, auch vorbildlich gezeigt worden, wie die Erlösung an uns, den Gliedern seines Leibes, vollendet werden soll, da dieselbe in diesem Leben offenbar nicht vollendet wird, sicher aber vollendet werden muß, indem alle Werke Gottes vollkommen sind? Nach den drei vorhergehenden können wir diese vierte Abtheilung aus folgenden Gründen noch machen: a) Weil Christus als Mensch einen freien Willen hatte, wie sich aus der zweiten Abtheilung ergibt, so ist die von ihm vollbrachte Erlösung, über deren Begriff in der ersten und über deren Vollbringung in der dritten Abtheilung gehandelt wird, ein mit Freiheit, auch der menschlichen Natur nach gewirktes und daher verdienstliches Werk. Denn die Freiheit bewirkt die Zurechnungsfähigkeit; wo aber diese ist, da kann auch ein Verdienst bestehen. Ueber dieses Verdienst, welches Christus sich durch sein Werk erworben hat, bleibt nach den drei ersten Abtheilungen noch zu handeln übrig. In den drei vorhergehenden Abtheilungen sehen wir den Stand der Erniedrigung Christi, in dieser vierten seine Erhöhung. b) Wenn Christus uns wirklich erlöst hat, wie das aus der dritten Abtheilung feststeht und wenn er wahrer und wirklicher Mensch ist, wie das aus der zweiten Abtheilung feststeht, nämlich das Haupt der Menschheit: so mußte auch an ihm, „dem Erstlinge unter den Entschlafenen" gezeigt werden, inwiefern die Erlösung an uns, seinen Gliedern, vollendet werden soll. Allerdings nämlich ist das ganze Leben Jesu Christi ein Muster dessen, was an uns, seinen Gliedern, vollendet werden soll. Indessen da uns das Leben des Herrn nicht bloß zeigt, wie unser Leben vor dem Tode beschaffen sein soll, sondern auch, was nach dem Tode an uns geschehen, inwiefern dann erst die Erlösung an uns vollendet werden soll: so können wir nach den drei vorhergehenden diese vierte Abtheilung: Vorbildliche Vollendung der Erlösung in Christo, als dem Haupte der Menschheit, noch bilden. Oder mit andern Worten: Durch die drei ersten Abtheilungen ist die Erlösung nur noch ihrem Begriffe, ihrer Ursache, ihrer Vollbringung nach gezeigt worden. Aber sie muß auch noch ihrer Wirklichkeit nach, wenigstens an einem Menschen, gezeigt werden. Dieser kann nur Christus, der Mensch gewordene Sohn Gottes sein. Daher bleibt die vierte Frage noch übrig: Wie ist die Vollendung der Erlösung in Christo, dem Haupte der Menschheit, für uns, die Glieder seines Leibes, vorbildlich gezeigt worden? Diese vier Fragen können über die Erlösung gestellt werden und in ebensoviele Capitel wird die ganze Lehre von der Erlösung zerfallen. Also Begriff der Erlösung, Person des Erlösers, Bewirkung der Erlösung, Darstellung der Erlösung sind die hier zu behandelnden Gegenstände.

Den wahren und eigentlichen Begriff der Erlösung können wir nur aus kirchlichen Entscheidungen gewinnen. Dieselben finden sich im Tridentinum. Im dritten Canon der fünften Sitzung lehrt dasselbe, daß die Erbsünde weder durch die Kräfte der menschlichen Na-

tur, noch auch durch irgend ein anderes Mittel getilgt werden könne, sondern allein durch das Verdienst Christi, des einzigen Mittlers; und sagt dann: Qui (Christus) nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio. Aus dieser Stelle folgt: Die Erlösung ist die Versöhnung (reconciliatio) des durch die Erbschuld befleckten Menschengeschlechts mit Gott vermittelst des Blutes Christi. Weiterhin lehrt dann das Tridentinum ebendort, daß das Verdienst Christi vermittelst des Sacramentes der Taufe, wenn man dasselbe nach der von der katholischen Kirche vorgeschriebenen Form ertheile, sowohl den Erwachsenen als den Unmündigen zugewendet werde. In der sechsten Sitzung bestimmt das Tridentinum den Begriff der Erlösung noch genauer. In dem ersten Capitel derselben lehrt es, daß das menschliche Geschlecht durch die Sünde Adams in den Zustand der Schuld und unter die Herrschaft des Todes und Teufels gekommen und so sehr Knecht der Sünde geworden sei, ut non modo Gentes per vim naturae, sed ne Iudaei quidem per ipsam etiam literam Legis Moysi inde liberari aut surgere possent. Das Nämliche lehrt das Concil in dem ersten Canon dieser Sitzung. In dem zweiten Capitel sagt es, daß deswegen der himmlische Vater, der Vater aller Barmherzigkeit und Gott alles Trostes seinen eingebornen Sohn, Jesus Christus, nach vielen vorhergehenden Verheißungen an das auserwählte Volk Gottes zur bestimmten Zeit in die Welt gesandt habe, ut Iudaeos, qui sub Lege erant, redimeret, et Gentes, quae non sectabantur iustitiam, iustitiam apprehenderent atque omnes adoptionem filiorum reciperent. Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius pro peccatis nostris, non solum autem pro nostris, sed etiam pro totius mundi. Also die Erlösung ist die Erlangung der Kindschaft Gottes, so aber, daß wir durch das Blut Christi nicht bloß von der Erbschuld, sondern auch von allen Thatsünden befreit werden. Nach dieser Stelle des Tridentini ist also die Erlösung nicht bloß die Wiedererlangung der durch die Erbsünde verlornen heiligmachenden Gnade, sondern auch die Gewinnung einer viel reicheren und größeren Gnade. Darum sagt das Tridentinum Sess. XIV, can. 1: In der katholischen Kirche gebe es ein von Christo eingesetztes Heilmittel, das Bußsakrament, pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis. Das Verdienst Christi ist nach diesen Stellen des Tridentini die Quelle, aus welcher alle Gnade fließt, die die Schuld tilgt und den Menschen gerecht und heilig macht, und welche Quelle doch niemals erschöpft wird. Im dritten Capitel sagt das Concil: Christus sei zwar für alle Menschen gestorben, aber nicht Alle empfingen die Wohlthat seines Todes, sondern nur diejenigen, welchen das Verdienst seines Leidens mitgetheilt werde. Denn gleichwie die Menschen allein wegen der natürlichen Abstammung von Adam im Stande der Schuld geboren würden, so würden sie auch allein durch die Wiedergeburt in Christo gerecht: cum ea renascentia per meritum passionis eius gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur. Hier bezeichnet also das Tridentinum die Erlösung als eine renascentia in Christo und weiterhin als ein eripere de potestate tenebrarum und transferre in regnum Filii dilectionis suae. Ebenso drückt sich der römische Catechismus P. I, cap. 3, quaest. 3 aus. Unmittelbar nach diesen Worten fährt das Concil im vierten Capitel fort: Quibus verbis (nämlich durch die angegebenen Bezeichnungen der Erlösung) iustificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi

**Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Iesum Christum, Salvatorem nostrum, quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest.** In dieser Stelle bringt das Tridentinum die Erlösung und die Rechtfertigung in die engste Verbindung. Beide verhalten sich zu einander, wie die Ursache in ihrer Wirkung, wie Allgemeines und Besonderes. So wie Beides aufs innigste zusammengehört und nicht getrennt werden kann (die Allgemeinbegriffe bestehen nicht für sich und die Dinge nicht ohne die Allgemeinbegriffe), sondern wie vielmehr das Allgemeine erst durch das Besondere zur Erscheinung kommt, und das Besondere erst durch das Allgemeine ein solches ist: so müssen auch die Erlösung und die Rechtfertigung stets in Verbindung mit einander betrachtet werden, und kommt die Erlösung, welche das ganze menschliche Geschlecht betrifft, eben durch die Rechtfertigung, welche nur den Einzelnen betrifft, in uns zur konkreten Darstellung. Oder die Erlösung ist nach allen ihren Seiten von Christus vollbracht und an und für sich geworden; durch die Rechtfertigung soll sie auch in jedem Einzelnen vollbracht werden. Daher kann auch aus der Rechtfertigung die Erlösung und aus der Erlösung die Rechtfertigung erkannt werden. Aehnlich wie auf dem Concil von Trient spricht sich die Kirche in vielen ihrer Gebete, sowohl in der heiligen Messe, als auch im Breviere aus, indem sie von einer **reparatio** und **reformatio generis humani** redet. Nach diesen kirchlichen Bestimmungen können wir die Erlösung so erklären: Die Erlösung ist diejenige That Gottes, durch welche Gott es bewirkt hat, daß wir nach der Erbsünde und nach den Thatsünden mit ihm wieder versöhnt werden können und daß die ganze durch das Böse verunstaltete Schöpfung erneuert wird. Demnach enthält der katholische Begriff von der Erlösung zwei wesentliche Theile: 1. Die Genugthuung für die Sünden des menschlichen Geschlechts. 2. Die Heiligung des menschlichen Geschlechts. Beides hat der Apostel im 2. Cap. des Briefes an die Coloss. sehr gut zusammengefaßt. Von diesem zweiten Theile der Erlösung will der orthodoxe Protestantismus nichts wissen, weil derselbe eine Heiligung des Menschen nicht annimmt. Ihm zufolge wird der Mensch durch die Rechtfertigung nicht selbst wirklich gerecht, sondern die Gerechtigkeit Christi wird ihm nur zugerechnet. Er bleibt aber innerlich befleckt. Als Beweggrund zur That der Erlösung in Gott deutet das Tridentinum in einer der angeführten Stellen (**Sess. VI, cap. 2**) die Barmherzigkeit Gottes an (**Coelestis Pater, Pater misericordiarum et Deus totius consolationis**), d. h. die Geneigtheit in Gott, seine Güte und Seligkeit mitzutheilen, was ja auch Beweggrund der Schöpfung war. Diese göttliche That der Erlösung des menschlichen Geschlechts setzt dessen Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit voraus; worüber nachher. Die aus den Entscheidungen des unfehlbaren Lehramts entnommene Erklärung der Erlösung haben wir auch aus der heiligen Schrift und den Vätern nachzuweisen.

2. Die heilige Schrift betrachtet die Erlösung durchweg als eine Zurückversetzung in den verlornen Stand der Kindschaft Gottes: 1. In allen den Stellen, in welchen sie von unsrer Erneuerung durch Christus spricht Coloss. 3, 9—13; Ephes. 4, 23. 24; Tit. 3, 3—7; Ephes. 1, 10. 2. In den Stellen, in welchen von der Versöhnung des Menschen mit Gott die Rede ist. Hierfür ist die Hauptstelle 2. Cor. 5, 18—21, wo das Wort **reconciliare** (καταλλάσσω, καταλλαγή) zu beachten ist. Vergl. auch besonders Röm. 5, 10. 3. In allen den Stellen, in welchen gesagt wird,

Christus habe ein Lösegeld für uns gegeben, oder er habe uns losgekauft. Dieses wird auf vierfache Weise in den Schriften des neuen Testaments ausgedrückt: a) durch λύτρον, pretium, Werth, Lösegeld; z. B. Matth. 20, 28, wo Christus von sich selbst sagt, er sei gekommen, sein Leben zum Lösegelde zu geben für Viele (λύτρον, redemptionem pro multis). Noch bestimmter ist das Wort ἀντίλυτρον, welches z. B. 1. Tim. 2, 6 steht. b) Davon ist ein Zeitwort gebildet λυτρόω, welches im Medio λυτροῦμαι — ich kaufe los oder befreie, oder erlöse aus der Sclaverei. Das Medium steht Tit. 2, 14; das Passivum 1. Petri 1, 18. c) Das von diesem Zeitwort wieder gebildete Substantiv λύτρωσις und ἀπολύτρωσις, Loskaufung oder Befreiung oder Erlösung aus der Sclaverei. Das erste steht Lukas 2, 38; Hebr. 9, 12; das zweite Ephes. 1, 7. d) ἀγοράζω, ich kaufe los, emo, z. B. 2. Petri 2, 1. Diese Bedeutung hat es besonders, wenn τιμῆς, um einen Preis, hinzugesetzt wird, z. B. 1. Cor. 6, 20; 7, 23. In derselben Bedeutung steht ἐξαγοράζω, z. B. Gal. 3, 13, welches von der Vulgata sehr genau redimo übersetzt wird. *) In allen diesen Stellen liegt der Gedanke zum Grunde, daß die Erlösung die Befreiung aus dem Stande der Knechtschaft und des Elendes und eine Zurückversetzung in den Stand der Freiheit und der Kindschaft Gottes ist. Diese Wiederherstellung ist durch das Leiden und den Tod Jesu Christi bewirkt, wird durch die heiligen Sacramente in der Kirche Christi vollführt und den Einzelnen mitgetheilt, und wird durch die glorreiche Auferstehung von den Todten vollendet werden, wann nämlich der letzte Feind, der Tod wird überwunden sein (1. Cor. 15). Diese Vollendung der Erlösung bezeichnet die heilige Schrift Apstg. 3, 21 als die Wiederherstellung aller Dinge (ἀποκατάστασις πάντων). Denn wenngleich die Erlösung eigentlich und zunächst nur die Wiedererlangung der heiligmachenden Gnade für das gefallene menschliche Geschlecht ist, so folgt daraus doch die Erneuerung des gesammten Universums nach seinen drei Hauptgliedern, wie in den Vorbemerkungen zu diesem Abschnitte gesagt ist. Somit versteht die heilige Schrift unter der Erlösung auch die Ertheilung einer viel vorzüglicheren Gnade. Dieses geht auch noch besonders aus Röm. 5, 15 — 19 hervor. Denn durch die Gnade Christi wird nicht bloß die Schuld der Erbsünde, sondern werden auch alle wirklichen Sünden getilgt und gelangen die Unmündigen ohne eigenen Freiheitsgebrauch zur ewigen Seligkeit.

3. Denselben Begriff über die Erlösung haben die Väter und die Lehrer der Kirche entwickelt. Daß die Väter die Erlösung als eine Wiederherstellung des Zustandes vor dem Sündenfalle betrachten, folgt schon aus den Stellen, welche vorher als Zeugnisse der Väter dafür angeführt sind, daß die Menschen vor dem Sündenfalle die heiligmachende Gnade von Gott empfangen haben. Häufig beschreiben auch die Väter die Art und Weise, wie wir in den verlornen Stand der Unschuld zurückkehren sollen, nämlich durch die Selbstverläugnung; besonders der heil. Basilius und der heil. Gregor der Große. Man vergleiche über den Begriff der Erlösung bei den Vätern den h. Bernard S. 826, A: Sed unde malitia diaboli visa est vicisse, inde se victam dolet in aeternum. Nam ecce denuo Sapientia (die ewige Weisheit, der heilige Geist) mulieris cor et corpus im-

---

*) Man vergleiche die übrigen Stellen zu den betreffenden Worten in der griechischen Concordanz des N. T. von Bruder.

plevit, ut qui per feminam deformati in insipientiam sumus, per feminam reformemur ad sapientiam. Die Ausdrücke formatio und creatio für die Schöpfung, reformatio und recreatio für die Erlösung finden sich de passione Domini pag. 1234, C; ebenso pag. 1701, A: Sola voluntas Dei certa est, quare creaverit et recreaverit te Deus. Ebenderselbe sagt in seiner ersten Rede über das Salve Regina (pag. 1735, K) kurz und bündig: Opus misericordiae reparatio naturae.*) Er stellt nämlich die Schöpfung und Erlösung dort als aus Barmherzigkeit von Gott gesetzt dar. Auch der heil. Thomas gebraucht von der Erlösung wiederholt die Bezeichnung reparatio; z. B. III. P. quaest. 33, art. 3: In homine est quaedam similitudo Dei imperfecta, et in quantum creatus est ad imaginem Dei, et in quantum recreatus est ad similitudinem gratiae. Ebenso P. I, quaest. 93, art. 4. Aus dieser Bezeichnungsweise ist in dem Gebete während der heil. Messe der Ausdruck geflossen: Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti. Aehnliche Ausdrücke über die Erlösung finden sich in liturgischen Büchern viele.

4. Von diesem kirchlichen Begriffe der Erlösung ist der außerkirchliche gänzlich verschieden. Was sich die Pantheisten unter der Erlösung denken, sehen wir aus Hegels Encyklopädie Bd. I, S. 365. 366: „Wenn das Absolute (Gott) als das Object aufgefaßt und dabei stehen geblieben wird, so ist dieß, wie solches in der neuern Zeit Fichte mit Recht hervorgehoben hat, überhaupt der Standpunkt des Aberglaubens und der knechtischen Furcht. Allerdings ist Gott das Object und zwar das Object schlechthin, welchem gegenüber unser subjectives Meinen und Wollen keine Wahrheit und keine Gültigkeit hat. Aber eben als das absolute Object steht Gott nicht als eine finstere und feindliche Macht der Subjectivität gegenüber, sondern enthält vielmehr diese als wesentliches Moment in sich selbst.**) Dieß ist in der christlichen Religionslehre ausgesprochen, wenn es heißt: Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde, und er wolle, daß alle Menschen selig werden. Daß den Menschen geholfen wird, daß sie selig werden, dieß geschieht dadurch, daß sie zu dem Bewußtsein ihrer Einheit mit Gott gelangen, und daß Gott aufhört, für sie bloßes Object, und eben damit Gegenstand der Furcht und des Schreckens zu sein, wie dieß namentlich für das religiöse Bewußtsein der Römer der Fall war. Wenn dann weiter in der christlichen Religion Gott als die Liebe gewußt wird, und zwar insofern, als er in seinem Sohne, der mit ihm Eins ist, als dieser einzelne Mensch sich den Menschen geoffenbaret, und dadurch dieselben erlöst hat, so ist damit gleichfalls ausgesprochen, daß der Gegensatz von Objectivität und Subjectivität an sich überwunden ist, und unsere Sache ist es, dieser Erlösung uns dadurch theilhaftig zu machen, daß wir von unsrer unmittelbaren Subjectivität ablassen, (den alten Adam ausziehen), und uns Gottes als unseres wahren und wesentlichen Selbst bewußt werden." Alle außerkirchlichen Erklärungen über die Erlösung schließen sich entweder an den Pantheismus an oder an die Lehre des orthodoxen Protestantismus über die Rechtfertigung. Verschiedene

*) Einige haben die Reden über das Salve Regina dem h. Bernard absprechen wollen, und das mit Recht, weil in der vierten die unbefleckte Empfängniß der Allerseligsten Jungfrau gelehrt wird, was bekanntlich die Meinung des h. Bernard nicht war.

**) Besser hätte Hegel seinen Pantheismus gar nicht ausdrücken können, als daß er den Menschen als wesentliches Moment in Gott bezeichnet.

Theorien protestantischer Theologen über die Erlösung hat Günther in den Beilagen zum zweiten Bande seiner Vorschule gegeben. Während die Erlösungstheorie des orthodoxen Protestantismus bloß objectiv ist, ist die Hegel'sche bloß subjectiv. Weil Hegel von einem Schöpfer der Welt im Sinne der göttlichen Offenbarung nichts weiß, so weiß er auch nichts von einem durch Gott gewirkten objectiven Werke, auf welches wir eingehen müssen, um der Erlösung theilhaftig zu werden. An dieser Einseitigkeit leiden mehr oder minder alle außerkirchlichen Begriffe von der Erlösung.

5. Die Realität des vorher aufgestellten katholischen Begriffes von der Erlösung folgt aus den angegebenen Stellen des Tridentinums schon von selbst. Zudem ist uns die Realität dieses Begriffes in Christo auf das vollkommenste gegeben. Denn in ihm ist die Erlösung ihrem ganzen Umfange nach eine wirkliche geworden; indem er seiner menschlichen Natur nach nicht nur die Fülle der Gnade empfangen hat, sondern auch die glorreiche Auferstehung und die ewige Herrlichkeit. Auch wird die Wirklichkeit der Erlösung durch die Segnungen bezeugt, welche vermittelst der Wirksamkeit Christi im ganzen menschlichen Geschlecht und in jedem Einzelnen, welcher sich der Kirche gläubig unterwirft, bewirkt werden.

6. Durch die Rechtfertigung erst nimmt der Einzelne an den Früchten der Erlösung Theil und erhält die Erlösung in ihm ihre Wirklichkeit. Deßhalb bringt auch das Tridentinum Rechtfertigung und Erlösung so innig mit einander in Verbindung. Aber darum ist das Erlösungswerk Christi und die Rechtfertigung noch nicht Eins und Dasselbe, wie das die Lutheraner wollten. Im protestantischen Systeme nämlich ist das Erlösungs- und Genugthuungswerk Christi mit der Rechtfertigung confundirt. Der rechtfertigende Glaube ergreift Christum, und Gott sieht den Menschen als gerecht an, ohne daß er es ist. Dagegen hält der Katholicismus die Erlösung im objectiven Sinne, nämlich das von Christus gewirkte Werk, und die Erlösung im subjectiven Sinne, scharf auseinander. Und das ist gewiß ebenso nothwendig, als Gott und der menschliche Geist zwei wesentlich verschiedene Substanzen sind. Und nur wenn die Erlösung im objectiven und subjectiven Sinne aus einander gehalten werden, kann man die beiden Wahrheiten mit einander in Verbindung bringen, daß Christus zwar für alle Menschen gestorben ist, aber doch nicht Alle selig werden. Ein Anderes ist es doch, wissen, daß irgendwo große Reichthümer seien; ein Anderes, sie besitzen. Deßhalb ist es auch Glaubenslehre, daß die Menschen durch die Gerechtigkeit Christi noch nicht **formaliter**, d. h. im wahren und eigentlichen Sinne gerecht seien; vgl. **Sess. VI, can. 10.** Das Werk Christi nutzet uns noch nichts, wofern es nicht auch wirklich uns zugewendet ist, d. h. wofern wir nicht in das Bild Christi verwandelt sind.

7. Diese Zuwendung des Werkes Christi an uns oder die Erlösung im subjectiven Sinne beginnt in diesem Leben durch die Rechtfertigung. Die Rechtfertigung soll durch gute Werke immer mehr vermehrt werden. Ohne deren Verdienste kann Niemand des ewigen Lebens theilhaftig werden, wofern er des Vernunftgebrauches fähig ist. Aber ihre Vollendung wird die Erlösung im subjectiven Sinne erst dann finden, wann die von Gott bestimmte Zahl der Prädestinirten erfüllt sein wird, d. h. am Ende der Zeit. Und weil die Erlösung erst durch die Auferstehung der Todten und durch die Erneuerung des Universums wird vollendet werden, deßhalb bezeichnet Christus die allgemeine Auferstehung mit dem nämlichen Ausdrucke, mit welchem er auch die sittliche Erneuerung des Einzelnen bezeichnet; z. B. Matth. 19, 28: in

regeneratione, ἐν παλιγγενεσίᾳ, womit dort der Herr das allgemeine Gericht, folglich das Ende der Welt meint.

8. Der Begriff der Erlösung, wie wir denselben nach der Lehre unsrer Kirche entwickelt haben, setzt die wahre Erlösungsbedürftigkeit des Menschen voraus. Wer diese läugnet, oder der Meinung ist, daß er durch eigene Kräfte sie befriedigen könne, greift das Christenthum in seinem Herzen und Mittelpunkte an. Denn dasselbe kündigt sich überall als die Erlösung der Menschen beabsichtigend und dieselbe bewirkend an, setzt folglich die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen überall voraus. Auch wird durch die göttliche That der Erlösung des menschlichen Geschlechts dessen Erlösungsfähigkeit vorausgesetzt. Wir haben früher, bei der Lehre von den Engeln nachgewiesen, daß die gefallenen Engel der Erlösung nicht fähig waren. Dagegen konnte der Mensch erlöst werden, weil er sich nicht mit der ganzen Kraft seines Willens in die Sünde gestürzt hatte. Dieses ist wohl der tiefere Grund für die Erlösungsfähigkeit des Menschen. Ein weiterer Grund dafür liegt dann aber auch noch darin, daß der Mensch nicht das Böse aus sich erfunden, sondern von einem Andern dazu verführt war; cf. der h. Thomas **P. I, quaest. 64, art. 2, ad 4: Non est tota causa, quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit.**

---

## Zweites Capitel.

## Ueber die Person des Erlösers.

### §. 95. Der Erlöser Jesus Christus ist der verheißene Messias. Die Christologie des alten Testaments.

1. Die Erlösung ist die Zurückversetzung des menschlichen Geschlechts in den Stand der Kindschaft Gottes. Dieselbe ist durch Jesus Christus, den Sohn Gottes, oder die zweite Person in der Gottheit bewirkt worden; wie dieses aus den im ersten Capitel angeführten Stellen schon hervorgeht. Weil aber dem menschlichen Geschlechte in seinem Stammvater gleich nach seinem Falle ein Erlöser verheißen war, und weil diese Verheißung auch im alten Bunde immer fortgesetzt wurde, deßhalb kommt über den Erlöser Jesus Christus dieses Vierfache in Betracht: Jesus Christus ist der verheißene Messias; Jesus Christus ist wahrer Gott; Jesus Christus ist wahrer Mensch; Jesus Christus ist Gottmensch. Dann werden wir über den Erlöser gehandelt haben, als welcher er in Wirklichkeit ist, oder über die Person des Erlösers **in concreto**. Aber es kann und muß auch **in abstracto** über die Person des Erlösers gehandelt werden, indem nämlich die Frage berührt wird: Konnte die Erlösung nur durch Gott geschehen oder auch durch ein Geschöpf? Dann werden wir dieses zweite Capitel beendigt haben.

2. Jesus Christus, unser Erlöser, ist der im alten Testamente verheißene Messias. Für den Beweis dieses Satzes ist dieses Zweifache erforderlich: Erstens: Ein Messias war im alten Testamente von Gott versprochen. Zweitens: Dieser verheißene Messias ist Jesus von Nazareth. Um das Erste nachzuweisen, haben wir die Messianischen Weissagungen oder die Christologie des alten Testaments darzulegen; dann über die Bedeutung oder den Werth derselben für das jüdische Volk und für uns zu handeln; und darnach über die Erkennbarkeit der Messianischen Weissagungen als solcher

oder über die Messianität der betreffenden Stellen. Die Messianischen Stellen wollen wir nach der Reihenfolge der heiligen Schriften des alten Testaments einzeln namhaft machen und so zugleich eine Geschichte der Messianischen Weissagungen bei den Hebräern geben. Gleich nach dem Sündenfalle unsrer Stammeltern verkündigte ihnen Gott die dereinstige Erhebung vom Falle, Gen. 3, 15; welche Stelle deßhalb gewöhnlich die erste frohe Botschaft (Protevangelium) genannt wird. Gott will Feindschaft setzen zwischen dem Verführer und den Verführten, zwischen den Nachkommen oder Anhängern jenes und den Nachkommen dieser, und soll jener von diesem gänzlich überwunden werden, selbst dagegen ihnen nur leichte Wunden beibringen können. Dies ist der Sinn jener Stelle. Ein Streit darüber, ob man lesen solle: Er wird dir den Kopf zertreten, oder: Sie wird dir den Kopf zertreten, in Beziehung auf die Allerseligste Jungfrau, ist gar nicht nothwendig. Denn ebensowie der einzelne Mensch einerseits nicht ohne die Gnade Gottes, und anderseits nicht ohne die eigene Anstrengung selig werden kann: ebenso konnte auch das menschliche Geschlecht nur durch die göttliche Gnade und durch eine gewisse Mitwirkung von seiner Seite, welche Mitwirkung nämlich es als Gesammtheit setzte, erlöst werden. Diese Mitwirkung des menschlichen Geschlechts als einer Gesammtheit bestand darin, daß es den Erlöser in sich aufnehmen mußte; und sie ist von der Allerseligsten Jungfrau Maria geleistet worden; indem sie als die einzige unter allen Menschen von Gott erkannt wurde und in der That war, in welcher die Gnade einen empfänglichen Boden fände. Weil also die Erlösung sowohl der göttlichen Gnade, als der menschlichen Mitwirkung zugeschrieben werden muß: deßhalb ist es nach katholischen Principien einerlei, ob man ipse oder ipsa liest. Der Verführer war der Teufel, welcher sich einer Schlange als des Werkzeuges bediente. Der Beweis ist §. 81. Nro. 3 geliefert, und ist als Grundlage des hier zu Sagenden festzuhalten. Es ist nämlich vorher bewiesen, daß wir wegen der ersten Sünde des ersten Stammvaters, an welcher wir Alle durch die natürliche Abstammung von ihm Theil haben, der Gnade Gottes und der ewigen Seligkeit verlustig geworden und unter die Herrschaft des Teufels gekommen sind. Daher hat das Protevangelium diesen Sinn: Die Herrschaft, welche du über die Menschen erworben hast, soll einstens vernichtet werden, wenngleich du auch dann noch die Menschen zum Bösen versuchen kannst. So war durch das Protevangelium der dereinstige Sieg über das Böse, die göttliche Hülfe und Errettung aus dem Falle verheißen, und den ersten Menschen ein Mittel gegen die Verzweiflung und die Grundbedingung für die Wirkung ihres Heiles wieder gegeben. Dies ist das Hauptsächlichste beim Protevangelium. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sich nicht nur das Protevangelium, sondern auch die gesammte Uroffenbarung in der Linie der Kinder Gottes, unter den Sethiden nämlich, erhalten hat und überliefert ist. In der Apologetik ist darauf hingewiesen, S. 106, daß unter dem Namen des Herrn Gen. 4, 26 wahrscheinlich die Uroffenbarung verstanden werden muß.

3. Eine ähnliche Verheißung wird den zweiten Stammvätern des menschlichen Geschlechts, den Söhnen Noes Sem und Japhet gegeben; Gen. 9, 26. 27. In den Worten des V. 26: „Gepriesen sei Jehovah, der Gott Sems", liegt schon die Hindeutung, daß die wahre Religion bei den Semiden nicht untergehen werde. Denn einerseits wird der Name Elohim, durch welchen Gott in seinem allgemeinen Verhältnisse zur Welt als Schöpfer und Erhalter derselben bezeichnet wird, hier nicht gebraucht, sondern der Name Jehovah, wodurch Gott in den Wirkungen seiner Offenbarung und Gnade

bezeichnet wird; anderseits deutet der Ausdruck: Der Gott Sems Gott als im besondern Verhältnisse zu Sems Nachkommen stehend, nämlich als ihnen sich offenbarend an. Dieses Glück erscheint dem Stammvater so groß, daß er dasselbe nicht näher beschreibt, sondern sogleich in Dank gegen Gott darüber ausbricht. Aber noch deutlicher ist V. 27. Die Uebersetzung, welche die Vulgata von dem Grundtexte dieses Verses gibt, ist in neuern Zeiten von einigen protestantischen Theologen verworfen, von andern vertheidigt. Die Vulgata übersetzt: „Gott möge Japhet ausbreiten; er wohne in den Hütten Sems." Einige übersetzen das hebräische פָּתָה (wovon יַפְתְּ Futurum apocopatum Hiphil ist) durch persuadere, pellicere. So Calvin zu dieser Stelle: Alliciat Deus Iaphetum, ut habitet in tentoriis Semei. Ebenso schreibt Cornelius a Lapide: Ex Hebraeo sic apposite vertes: Pelliceat vel persuadeat Deus Iapheto (Gentibus ex Iapheto oriundis), ut habitet in tabernaculis Sem, puta in Ecclesia Christi, qui ex Iudaeis et Sem est oriundus. Aber gegen diese Uebersetzung spricht, daß פָּתָה in der angegebenen Bedeutung nie mit לְ, wie an unsrer Stelle, sondern immer mit dem Accusativ construirt wird. Deßhalb ist es hier in der Bedeutung weit sein, im Hiphil weit machen, dilatare, zu nehmen. Diese Bedeutung geben nebst der Vulgata auch die andern alten Uebersetzungen an. Die Erfüllung dieser Verheißung ist durch die Geschichte bewiesen. Denn die Nachkommen Japhets haben nicht allein ganz Europa eingenommen, in welches sie vom Kaukasus her eingewandert sind, sondern auch einen großen Theil von Asien. Zu dem „er wohne" (habitet, וְיִשְׁכֹּן) im zweiten Gliede haben Einige als Subject Gott ergänzen wollen, so daß der Sinn wäre: Gott wird zwar den Japhet weit ausbreiten, aber wohnen wird er in den Hütten Sems. Dem niedern Glücke des Japhet würde dann das höhere des Sem gegenübergestellt. So die alten jüdischen Erklärer: Die Schechina, d. i. die göttliche Weisheit, wohne nur in den Hütten Sems. Ebenso der Bischof Theodoret in seiner interrogatio 58. in Genesin und unter den Neuern Dathe. Indessen gegen diese Auffassung spricht der Umstand, daß Noe in dieser Stelle den Namen Jehovah in Beziehung auf Sem, Elohim in Beziehung auf Japhet absichtlich gebraucht. Wäre also hier bei יִשְׁכֹּן Gott Subject, und der Sinn: Gott wird in den Hütten Sems wohnen, so würde hier, wo von dem Hauptverhältnisse Gottes zu den Nachkommen des Sem, als Trägern der göttlichen Offenbarung die Rede ist, das Subeject יְהוָה vor יִשְׁכֹּן wiederholt sein. Man hat sich vor Allem die eigentliche Bedeutung der beiden Gottesnamen Elohim und Jehovah zu merken. Diese kann aus den heiligen Schriften mit hinlänglicher Sicherheit nachgewiesen werden, so nämlich, daß Elohim Gott als den Gründer der Natur, Jehovah Gott als den Gründer der Gnade bezeichnet. Diese aus der ganzen heiligen Schrift des alten Testaments feststehende Bedeutung dieser Gottesnamen trägt zur Erklärung dieser Weissagung Noes Vieles bei.*) Gesenius und Wiener in ihren hebräischen

*) Anderseits ist aber auch gerade diese Weissagung Noes ein Beweis, wie nichtig der Versuch ist, die Genesis nach den beiden verschiedenen Gottesnamen, Jehovah und Elohim als aus zwei verschiedenen Urkunden entstanden zu erklären. Denn diese Stelle, der Segen Noes, bildet doch unverkennbar ein Ganzes. Hier aber stehen die beiden Gottesnamen neben einander.

Lexicis nehmen das nachfolgende שֵׁם nicht als nomen proprium, sondern in der Bedeutung: berühmter Name, Ruhm; so daß der Sinn wäre: Er (Japhet) wird in berühmten Hütten wohnen. Indeß es ist unstatthaft, das nämliche Wort so kurz nach einander in so verschiedenen Bedeutungen zu nehmen. Also bleibt die Uebersetzung der Vulgata bestehen: „Gott möge Japhet ausbreiten; er (Japhet) möge in den Hütten Sems wohnen." Dann findet aber hinsichtlich des Sinnes noch eine doppelte Meinung statt. Einige wollen den eigentlichen Sinn annehmen: Die Japhetiden sollen einstens in die Wohnung der Semiden eindringen. Die Griechen und Römer hätten dieses durch ihre Eroberungen gethan. Aber in dieser Weissagung wird der Segen des Sem als der vorzüglichere bezeichnet, weil sie mit den Worten beginnt: Gepriesen sei Jehovah, der Gott Sems; dagegen nach jener Erklärung wären auf Sems Nachkommen nicht Segen, sondern nur schwere Leiden gekommen. Daher ist das Wohnen in den Hütten Sems im uneigentlichen Sinne zu nehmen. Die wahre Religion soll bei den Semiden erhalten werden und durch diese sollen auch die Japhetiden zu derselben geführt werden. Oder: Die Semiden, nämlich das bestimmte Volk aus denselben, sollen die Träger der göttlichen Offenbarungen werden, und durch sie sollen auch die Japhetiden, d. h. überhaupt alle Menschen derselben theilhaftig werden. Diese Erklärung gibt auch der h. Hieronymus Quaest. Hebr. in Genesin (tom. III, pag. 950, Edit. Paris. 1845): Et habitet in tabernaculis Sem, de nobis prophetatur, qui in eruditione et scientia Scripturarum, eiecto Israële, versamur; und der h. Augustin contra Faustum XII, 24 (tom VIII pag. 266): Quanquam sit Deus omnium gentium, quodammodo tamen proprio vocabulo et in ipsis iam gentibus dicitur Deus Israël. Et unde hoc factum est, nisi ex benedictione Iapheth? In populo enim Gentium totum orbem occupavit Ecclesia. Hoc prorsus, hoc praenuntiabatur, cum diceretur: Laetificet Deus Iapheth et habitet in domibus Sem, id est in ecclesiis, quas filii prophetarum apostoli construxerunt. Parallelstellen für diese Erklärung im uneigentlichen Sinne sind Zach. 12, 7: „Die Zelte Judas" und Mal. 2, 12: „Die Zelte Jakobs" als Bezeichnung für die Inhaber der göttlichen Offenbarung; Luc. 16, 9: Die Aufnahme in die ewigen Hütten für: die Aufnahme ins ewige Leben. Die gegen diese Erklärung erhobene Einwendung, daß auch viele Nachkommen Chams des von den Semiden ausgegangenen Heiles theilhaftig geworden, hebt sich leicht durch die Bemerkung, daß hier das für Cham Traurige angegeben werden sollte. Uebrigens findet unsere Erklärung auch noch ihre Bestätigung durch die den Patriarchen gegebenen Verheißungen. So wie nämlich hier von den Semiden im Allgemeinen das Heil ausgehen soll, so wird dieses in den Verheißungen an die Patriarchen auf diese beschränkt.

4. Dem Abraham wurde dreimal von Gott die Verheißung gegeben, daß in ihm alle Völker der Erde gesegnet werden sollten. Das erste Mal, ehe er aus seinem Vaterlande nach Canaan zog, Gen. 12, 3: „Durch dich sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde." Das zweite Mal vor der Zerstörung Sodomas Gen. 18, 18; nur daß statt Geschlechter (מִשְׁפְּחוֹת) Völker (גּוֹיִם) gesetzt wird. Das dritte Mal zum Lohne seiner Bereitwilligkeit in der Aufopferung Isaaks, Gen. 22, 18. Dort wird das unbestimmte durch dich (בְּךָ) erklärt als: „durch deinen Nachkommen"

(בְּזַרְעֲךָ); denn so muß das Hebräische übersetzt werden nach Gal. 3, 16: „Dem Abraham sind Verheißungen gemacht worden und seinem Samen. Er sagt nicht: „„Und den Samen““; wie von Vielen, sondern wie von Einem: „„Und deinem Samen““, welcher ist Christus.“ Eben diese Verheißung wird dem Isaak 26, 4 und dem Jakob 28, 14 wiederholt. Statt daß es an den beiden ersteren Stellen heißt: Durch dich, an den beiden letzteren: Durch deinen Samen, heißt es in der Uebertragung der Verheißung auf Jakob: Durch dich und deinen Samen. Dies bedeutet so viel als: Durch dich, d. h. durch deinen Nachkommen. Daß unter diesem Segen, dessen durch Abrahams Nachkommen alle Völker theilhaftig werden sollten, die Erlösung durch Christus zu verstehen ist, lehrt das neue Testament Act. 3, 25. 26; Röm. 4, 13. 16; Gal. 3, 8. 16; durch welche Stellen jene Verheißungen an Abraham, Isaak und Jakob als Messianische Weissagungen erklärt werden. Daraus folgt auch die eigentliche Bedeutung der Berufung Abrahams und des israelitischen Volkes. Allerdings ist dieselbe eine Bevorzugung des einzelnen Geschlechts, aber eine Bevorzugung desselben zum Heile der ganzen Menschheit, welche darum nichts der göttlichen Vorsehung Widerstreitendes enthält. Die Rationalisten der neuern Zeit haben die Messianität dieser Stellen insbesondere durch folgende beide Erklärungen zu beseitigen gesucht. Nach dem Vorgange jüdischer Ausleger hat Clericus die Stelle erklärt: Alle Völker der Erde sollen sich mit diesen Worten Glück wünschen: Gott segne dich, wie er den Abraham gesegnet hat. Aber sprachlich kann diese Erklärung nicht gerechtfertigt werden. Denn das Hithpaël bedeutet nicht: sich unter einander segnen, sich Glück wünschen, sondern sich für gesegnet halten, sich glücklich schätzen, gesegnet sein, hat also dieselbe Bedeutung mit dem Niphal: Gesegnet werden. Ferner wäre die öftere Wiederholung der Verheißung nach dieser Erklärung zu nichtssagend und unbedeutend. Endlich wäre es auch eine sonderbare Hyperbel, daß alle Völker der Erde sich mit Berufung auf das Beispiel Abrahams Glück wünschen sollten. Eine zweite rationalistische Erklärung ist noch viel willkürlicher: Die Völker Canaans sollten sich den Nachkommen Abrahams unterwerfen, und von diesen beneficia et honores, wie Berthold sich ausdrückt, empfangen. Durch die Israeliten sollten leibliche Segnungen auf die sich ihnen unterwerfenden Völker Canaans kommen. Aber es ist willkürlich, die in den Verheißungen vorkommenden Ausdrücke alle Völker, alle Geschlechter bloß auf die Einwohner Canaans zu beschränken. Ferner belehren uns andere Stellen der heiligen Schrift, daß bei den Juden selbst die Ueberzeugung herrschte, daß durch Abrahams Nachkommen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, z. B. Ps. 71, 17. Auch sagt Gott Gen. 15, 18 dem Abraham voraus, daß seine Nachkommen das Gebiet der sämmtlichen dort namhaft gemachten Völker Canaans einnehmen sollten. Das ist doch ganz etwas Anderes, als daß leibliche Segnungen durch die Israeliten auf sie kommen würden. Zudem wird V. 16 ebendort gesagt, das Maaß der Sünden der Amorrhiter sei noch nicht voll, als dunkle Andeutung des göttlichen Strafgerichtes, welches einst durch die Israeliten über die Völker Canaans ergehen und in einer gänzlichen Vernichtung derselben bestehen sollte. Als der Sinn der den Patriarchen ertheilten Verheißungen bleibt demnach bestehen, daß durch Einen aus ihrer Nachkommenschaft Heil über alle Völker der Erde kommen werde. Worin dieser Segen bestehe und wie er gegeben werde, darüber wird freilich nichts gesagt. Aber daß sie sich zuerst und zunächst keine leiblichen Segnungen darunter dachten, folgt daraus, daß ihnen ver-

kündigt war, viele heidnische Völker sollten durch ihre Nachkommen unterworfen und ausgerottet werden, — nämlich die Canaaniter, — ferner daraus, daß sie als heilige Männer zuerst und zunächst an die Wirkung des ewigen Heiles dachten und das darauf Bezug Habende als wahren Segen ansahen. An leibliche Segnungen konnten sie also nur insofern denken, als die wahre Religion auch eine Verbesserung des irdischen Zustandes zur Folge hat. Der Segen sollte also darin bestehen, daß durch die Nachkommen Abrahams der wahre Glaube und die Befreiung von der Herrschaft der Sünde allen Völkern der Erde zu Theile werden sollte. Den Patriarchen selbst und Allen, die sich in ihrer Zeit bemühten, gegen die Macht der Sünde, die sie in sich empfanden, zu kämpfen, wird dieser Sinn jener Weissagungen deutlich gewesen sein. Wie dieser Segen allen Menschen zu Theile werden sollte, lag in den Verheißungen selbst freilich nicht enthalten, und konnten die Patriarchen auch ohne eine besondere göttliche Offenbarung nicht wissen. Daß Abraham diese gehabt habe, läßt uns sein nahes Verhältniß zu Gott vermuthen, Gen. 18, 17, und bezeugt uns das Wort des Herrn Joh. 8, 56. Auch ist annehmbar, daß mit der Verkündigung der Uroffenbarung (Gen. 4, 26) und des Protevangeliums sich im menschlichen Geschlechte die Erkenntniß fortgepflanzt habe, daß nur durch Blut die Sünde getilgt werden könne. Es ist aber bei dieser Verheißung ebensowenig als bei dem Protevangelium nothwendig, allein Christum darunter zu verstehen, sondern auch Alle, die in Christo an dem Heile der Menschheit durch die Verbreitung der wahen Kirche und ihrer göttlichen Segnungen arbeiten.

5. Um die Messianität der Weissagung Jakobs, Gen. 49, 8—10 nicht annehmen zu müssen, haben die rationalistischen Erklärer die Echtheit des 49. Capitels der Gen. geläugnet. Indeß bei näherer Prüfung erscheinen deren Gründe nur aus dogmatischem Interesse hervorgegangen: „In diesem Capitel befänden sich offenbare Beziehungen auf die Zukunft; diese könne Jemand ohne besondere Dazwischenkunft von Seite Gottes nicht wissen; daher sei dieses Capitel ohne Zweifel später verfaßt worden." Andere Gründe sind nicht sowohl ihres eigenen Gewichtes wegen hinzugefügt, als vielmehr um das dogmatische Interesse nicht hervortreten zu lassen. Die Echtheit des 49. Capitels der Gen. steht und fällt mit der ganzen Genesis, welche zu beweisen nicht hieher gehört. Uebrigens trägt dieses 49. Cap. das Zeugniß für seine Echtheit in sich selbst. Denn wäre dasselbe unecht und später eingeschoben, so würde der Falsarius viel bestimmtere Bezeichnungen der den einzelnen Stämmen zu Theil gewordenen Schicksale gegeben haben, als es in unsrer Weissagung der Fall ist. Er würde solche Züge angebracht haben, welche auf die damalige Lage eines jeden Stammes genau gepaßt hätten. Wie wenig characteristisch ist aber in unsrer Weissagung dasjenige, was von Aser, Nephthali, Gad und Benjamin gesagt wird! Bei Jakob, dem seine Schwäche nicht viele Worte zu machen erlaubte, und welcher nur gab, was ihm gegeben wurde, begreift sich dieses vollkommen. Zudem würde ein späterer, namentlich ein zur Zeit Davids lebender Verfasser das Lob der Leviten nicht so beschrieben haben, wie es hier geschehen ist, weil ihre Verhältnisse, besonders zur Zeit Davids, sehr glänzende waren. — Durch diese Stelle werden die frühern Weissagungen genauer bestimmt, indem in derselben angegeben wird, welcher von den Söhnen Jakobs Träger der göttlichen Offenbarungen sein werde. Die hier besonders in Frage kommenden Worte übersetzt die Vulgata: **donec veniat, qui mittendus est.** Mit Recht bemerkt Hermes in seiner Dogmatik Bd. 3, S. 195: „Für die Richtigkeit dieser In-

terpretation des Hebräischen spreche vielleicht die zur Zeit Christi oder kurz hernach übliche Weise den Messias zu bezeichnen durch: der kommen soll; — welche Weise wir, ungeachtet das Evangelium des Matthäus ursprünglich hebräisch geschrieben sein möge, doch mit Sicherheit entnähmen aus der griechischen und lateinischen Dollmetschung der Stelle Matth. 11, 3: „„Bist du es, der da kommen soll, oder sollen wir einen andern erwarten?““ (Im Griechischen: Der Kommende.) Es zweifle Niemand, daß Johannes hier fragen lasse: Bist du der Messias?“ Man könnte zu dieser Stelle noch Joh. 6, 14 nehmen, wo mehrere tausend versammelte Juden sagen: „Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll.“ — Der Uebersetzer der Vulgata hat שָׁלֻחַ gelesen. Ueber den jetzt recipirten hebräischen Text שִׁילֹה sind vier verschiedene Erklärungen gegeben worden: 1. שִׁילֹה betrachten Einige als zusammengesetzt aus שִׁיל (Kind) und dem Suffixum ה für וֹ (eius): „Bis sein (des Juda) Sohn oder Nachkomme, der Messias, auftreten wird.“ So schon Jonathan: usque ad tempus, quando veniet rex Messias, parvulus filiorum eius. Auch Calvin billigt diese Erklärung. Auch Bade in seiner Christologie des alten Testaments ist dieser Erklärung gefolgt. Man sucht sich zu stützen auf Deuteron. 28, 57, wo שִׁלְיָה (die Nachgeburt) vorkommt, und auf das arabische Wort שְׁלִיל (der embryo). Aber diese Worte können doch nicht für Sohn, Nachkomme stehen. Aus dem Arabischen kann, nach Versicherung der Sprachkenner, kein besseres Wort für diese Erklärung beigebracht werden. Wenngleich daher diese Erklärung mit der Messianischen Bedeutung jener Stelle vollkommen bestehen bleibt, so entbehrt sie doch der gehörigen Begründung und ist deßhalb zu verlassen. 2. Andere stellen statt der gewöhnlichen Punktation diese auf שֶׁלֹּה. Dieses soll zusammengesetzt sein aus dem Präfixum שֶׁ für אֲשֶׁר und dem Suffixum ה für וֹ. Die Rede sei elliptisch: „Bis daß kommt, welchem“, — nämlich die Herrschaft ist oder gebührt. Diese Erklärung hat besonders Jahn vertheidigt, sowohl in seinen Vaticinia Messiana, als auch in seiner Einleitung ins Alte Testament. Dereser und Hermes (in seiner Dogmatik) stimmen ihm bei. Der hauptsächlichste Grund für diese Erklärung ist dieser, daß die alten Uebersetzungen dieselbe zum Grunde gelegt haben. So übersetzen die LXX: τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ und ᾧ ἀπόκειται: dasjenige, was ihm bestimmt ist, und, derjenige, dem es bestimmt ist; nach einer uralten Verschiedenheit der Lesart. Aber die erstere ist wahrscheinlich die ursprünglichere; Aquila und Symmachus übersetzen: ᾧ ἀπόκειται; der Syrer und Rabbi Saadias Haggaon: Ille cuius est. Onkelos und das Targum Hierosolymitanum: donec veniat Messias, cuius est regnum. Aber daraus, daß die alten Uebersetzer die Aussprache שֶׁלֹּה ausdrückten, folgt noch nicht, daß dieselbe auch die zu ihrer Zeit angenommene war. Denn in den uns erhaltenen Handschriften findet sich von dieser Punktation des Textes keine einzige Spur. Nun steht aber geschichtlich fest, daß die Juden in der Tradition des Textes, sowohl nach Consonanten, als auch nach Vokalen äußerst gewissenhaft waren, und sich auch dann nicht einmal eine Aenderung erlaubten, wenn sich dieselbe auch durch die dringendsten Gründe zu empfehlen schien, während dagegen die älteren jüdischen Erklärer und die christlichen Uebersetzer sich große Freiheiten gestatteten. Daher kann die Lesung שֶׁלֹּה nur als eine Erklärung jener alten Ueber-

setzung angesehen werden. Ferner berufen sich die Anhänger dieser Erklärung auf Ezechiel 21, 27 (32): **donec veniat, cuius est iudicium**; im Grundtexte עַד־בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט. Daß dem Ezechiel die Weissagung Jakobs bei jener Stelle vorgeschwebt habe, ist gewiß. Aber ebenso gut läßt sich annehmen, daß jene Stelle des Ezechiel eine Umschreibung des Schiloh nach der sogleich anzuführenden dritten Erklärung sei. Dann spricht gegen diese Erklärung auch die harte Auslassung. 3. Nach Andern ist שִׁילֹה ein **nomen proprium** des Messias von שָׁלָה (quievit) abgeleitet und bedeutet der Beruhiger, der Friedebringer. Diese Erklärung der Stelle ist die allgemeinere und hat Alles für sich. Nämlich a) finden sich ähnlich gebildete Formen viele in der hebräischen Sprache; vergl. Hengstenberg's Christologie des Alten Testaments Theil I, S. 68. Mit Unrecht bemerkt Jahn gegen diese Uebersetzung, daß sich ein **nomen** dieser Art als **nomen agentis** nicht nachweisen lasse; vergl. dagegen Michäas 5, 5: „Und er wird der Friede sein"; Ephes. 2, 14: „Er ist unser Friede"; und die Stellen, in welchen Gott als Gott des Friedens bezeichnet wird, z. B. Röm. 15, 33; Coloss. 3, 15; Isaias 9, 6. b) Die Bezeichnung des Messias als eines Friedebringers paßt vorzugsweise zu dem Inhalte der Messianischen Weissagungen. Denn theils wird die Messianische Zeit im Allgemeinen als die Zeit des Friedens bezeichnet, Ps. 71; Isaias 11. Cap. (und andere Stellen in diesem Propheten); Jerem. 23, 6; Zach. 9, 10; theils wird auch der Messias selbst Isaias 9, 5 der Friedensfürst (שַׂר הַשָּׁלֹם) genannt. Hiernach ist die Stelle zu übersetzen: „Nicht weichen wird der Scepter von Juda und der Gesetzgeber von seinen Füßen, bis daß der Beruhiger kommt, und demselben werden die Völker gehorchen." Das מִבֵּין־רַגְלָיו nehmen alle älteren Ausleger und viele neuere, z. B. Rosenmüller, auch Hermes und Klee, als eine Umschreibung für die Erzeugung. Hengstenberg Th. I. S. 69 seiner Christologie des Alten Testaments verwirft diese Erklärung und erklärt den Ausdruck für gleichbedeutend als: von ihm. Der Theil soll für das Ganze stehen. Andere wollen dann auch noch zugleich daran denken, daß der Herrscherstab zwischen den Füßen gestanden habe. Indessen מְחֹקֵק heißt eigentlich der Führer. Aber jedenfalls ist die ältere Auffassung die richtigere. Daß nun diese Weissagung Jakobs ihre Erfüllung erhalten hat, beweist die Geschichte. Auf den unbedeutenden Vorzug des Stammes Juda während des Zuges durch die Wüste, welcher nämlich bloß darin bestand, daß der Stamm Juda an der Spitze des Zuges einherzog, — denn der eigentliche, von Gott bestellte Führer des Zuges war Moyses, welcher nicht aus dem Stamme Juda war, — brauchen wir eben kein sonderliches Gewicht zu legen, weil das Volk damals noch nicht zu festen Verhältnissen gekommen war. Während der Zeit der Richter war Juda anführender Stamm, Richt. 1, 1; 20, 18. Der eigentliche Vorrang des Stammes Juda wurde durch das königliche Haus Davids begründet. Die kurze Zeit des babylonischen Exils spricht gegen die Erfüllung unsrer Weissagung nicht. Uebrigens hatten die Juden, nach ihrer Tradition, auch damals eigene Vorsteher aus dem Stamme Juda. Nach dem Exile aber gelangte der Stamm Juda allein zu wirklicher Selbstständigkeit,

und gab allen andern Israeliten den Namen Juden.*) Das spätere durch die Asmonäer gebildetete Fürstenthum stützte sich daher hauptsächlich auf dem Stamme Juda, mit welchem die übrigen aus dem Exile zurückgekehrten Israeliten zu einem Ganzen verschmolzen waren. So bestand die Herrschaft des Stammes Juda über das Volk Gottes so lange, bis ein Nicht-Israelit, der Idumäer Herodes im Jahre 39 vor Christus von Antonius und Octavianus zum Könige über dasselbe ernannt ward. 4. Eine von den Rationalisten vielfach aufgegriffene und vertheidigte Erklärung ist diese, daß שִׁילֹה Ortsname der bekannten Stadt im Gebiete Ephraim sei. Der Sinn wäre: Juda solle auf dem Zuge durch die Wüste die Anführerstelle behaupten, wenn aber das Volk nach Schilo komme, dieselbe niederlegen. Dagegen spricht, daß Juda während des Zuges die Anführerstelle gar nicht gehabt hat, und daß diese Erklärung in den Zusammenhang gar nicht paßt.

6. In den übrigen Büchern des Pentateuch finden sich der Messianischen Weissagungen nur noch sehr wenige. In der Genesis hatte Moyses die Aussicht auf die Zukunft eröffnet; und hatte zugleich durch das Prophetengesetz die fernere Aufhellung derselben verheißen. Daher konnte er sich zur Einrichtung der Lebensverhältnisse des jüdischen Volkes wenden, worauf es nun zunächst ankam. Auch mußte sich in diese das Volk zuerst hineinleben, ehe ihm eine weitere Verkündung des Messias von Nutzen sein konnte. Daher die wenigen Messianischen Weissagungen in den übrigen Büchern des Pentateuch. Gewöhnlich wird auch die Weissagung Balaams Num. 24, 17 über den Stern aus Jakob auf den Messias bezogen. Der gewichtigste Grund, weßhalb hier eine Messianische Weissagung angenommen werden muß, ist die Tradition bei Juden und Christen. Die alten jüdischen Uebersetzungen drücken alle diese Stelle so aus, daß sie sich den Messias unter dem Sterne denken. Wie verbreitet diese Ansicht bei den Juden war, geht daraus hervor, daß der berüchtigte Pseudo-Messias in den Zeiten Hadrians aus dieser Stelle den Namen Bar-Chochab (Sohn des Sterns) entnahm. Unter den Kirchenvätern vertheidigte diese Weissagung als eine Messianische der heilige Cyrillus von Alexandrien gegen Julian. In der Stelle selbst spricht das בְּנֵי־שֵׁת für die Messianische Deutung. Dieser Ausdruck bezeichnet das ganze menschliche Geschlecht. Denn dasselbe stammt durch Noe von Seth ab, indem die ganze Nachkommenschaft Kains durch die Sündfluth untergegangen war. Hengstenberg in seiner Christologie Bd. 1. S. 81. flg. nimmt das שֵׁת für gleichbedeutend mit שְׁאֵת (Klagelieder Jerem. 3, 47). Darnach übersetzt er: „Söhne des Lärmens“ für: „tobende Völker“ und vergleicht Jeremias 48, 45: בְּנֵי שָׁאוֹן (filii tumultus). Aber die Annahme des שֵׁת für שְׁאֵת ist willkürlich. Aus dem neuen Testamente kann die Erscheinung des Sterns bei der Geburt Christi mit Recht für die Messianische Bedeutung dieser Stelle angeführt werden, Matth. 2, 2. Daß diese Weissagung eine Messianische ist, deutet uns die Kirche an, indem sie in der vierten Antiphone zu den Laudes in Circumcisione Domini sagt: Germinavit radix Iesse: orta est stella ex Iacob: Virgo peperit Salvatorem:

---

*) Deßhalb ist es ein chronologischer Fehler, wenn man das Volk Gottes vor der Rückkehr aus dem Exile mit dem Namen Juden benennt, oder seine Geschichte jüdische Geschichte.

**Te laudamus Deus noster.** Die Kirche wird in allen ihren Einrichtungen vom Geiste Gottes geleitet. Fragen wir nun weiter, ob diese Weissagung direct oder nur indirect auf den Messias gehe: so wird nach dem buchstäblichen Sinne 1. ein König verheißen; denn diesen bedeutet der Scepter; 2. eine glänzende Herrschaft; denn diese wird durch den Stern bezeichnet, welcher vom Himmel herniederstrahlt; 3. eine große Macht; der König soll sich alle Söhne Seth's unterwerfen. Die beiden ersten Punkte der Weissagung können auch auf David gehen, welcher in der heiligen Schrift durchweg als Vorbild des Messias betrachtet wird; weßhalb auch der heil. Johannes Chrysostomus die ganze Weissagung zunächst von David und dann vom Messias versteht; aber der dritte Punkt kann nur auf den Messias gehen, weil der Ausdruck: Alle Söhne Seths alle Menschen bedeutet.

7. Die letzte Messianische Weissagung im Pentateuch ist Deuteron. 18, 15—18. Einige haben in dieser Stelle keine Messianische Weissagung annehmen wollen; z. B. Hermes in seiner Dogmatik Bd. 3. S. 201. Aber aus dem neuen Testamente ergibt sich wohl zur Genüge, daß diese Stelle eine Messianische Weissagung ist. Denn Joh. 1, 45 und 5, 46 heißt es, Moyses habe über den Messias geschrieben. Wenngleich nun allerdings auch in andern Büchern des Pentateuch vom Messias Rede ist, wie Hermes gegen die Berufung auf diese neutestamentlichen Stellen bemerkt, so deutet doch die Vergleichung des in dieser Stelle verheißenen Propheten mit Moyses ziemlich deutlich auf den Messias hin. Denn Moyses nahm als Führer, Gesetzgeber und Richter des Volkes eine eigenthümliche Stellung unter allen Propheten desselben ein (Deuteron. 34, 10) und war nach allen diesen Beziehungen das Vorbild des Messias. *) Auf diese Stelle weist der h. Petrus Apostelg. 3, 22—25 hin. Irrig ist die Behauptung von Hermes l. c., daß die Rede des Petrus mit V. 21 schließe; sie geht vielmehr bis Ende dieses Capitels fort. Der h. Petrus sagt ausdrücklich, Moyses und die spätern Propheten hätten „diese Tage" (εἰς ἡμέρας ταύτας), nämlich die damalige Zeit verkündigt; V. 24. Er gebraucht V. 23 den Singular: „Jeder, welcher nicht auf jenen Propheten (τοῦ προφήτου ἐκείνου) hört u. s. w." Dieser kann daher auch nur der V. 18 erwähnte Jesus Christus sein. Hermes gibt den Sinn der Verse 22 und 23 so an: „Moyses hat nämlich gesagt, Gott wolle Propheten unter euch erwecken, die solle Jeder hören." Aber er übersah den Singular τοῦ προφήτου ἐκείνου in V. 23 und den Zusammenhang. Aus der Stelle selbst kann dieser Grund für ihre Messianische Bedeutung entnommen werden, daß Moyses das נָבִיא immer im Singular gebraucht und ebenso die darauf sich beziehenden Suffixa. Wenn bei נָבִיא an ein Collectiv zu denken und alle dem israelitischen Volke gesandten Propheten darunter zu verstehen wären, so würde wohl der Singular mit dem Plural abwechseln, wie das sonst bei Collectivis zu geschehen pflegt. Andere, welche die Messianität dieser Stelle entschieden festhalten, wollen doch, daß Moyses hier nicht bloß Christum vor Augen gehabt habe, sondern auch die Propheten, welche seiner Wirksamkeit vorhergegangen seien. Dafür berufen sie sich auf den Zusammenhang, namentlich auf V. 20—22, wo die Kennzeichen eines falschen Propheten angegeben werden.

---

*) Andere fügen noch hinzu: Der Ausdruck scripsit deute mehr auf den Theil des Pentateuch hin, in welchem Moyses selbstständig auftrete, als auf denjenigen, in welchem er bloßer Referent sei.

8. Als nun die Verhältnisse des äußern Lebens beim israelitischen Volke eingerichtet waren und durch das Königthum (1095 vor Christus) eine festere Gestalt gewonnen hatten, begannen auch die Messianischen Weissagungen genauer bestimmt zu werden; wie überhaupt die Entwicklung des äußern und innern Lebens des israelitischen Volkes gleichen Schritt hielt. Aber eben wegen ihrer immer größeren Bestimmtheit und Ausführlichkeit sollen die nun folgenden Messianischen Weissagungen nur kurz angedeutet werden. Zunächst bildet David selbst in seinem ganzen Leben und Wirken das Vorbild des Messias. Diesen Gedanken spricht das neue Testament Luc. 1, 32. 33 aus: „Dieser wird groß sein und der Sohn des Allerhöchsten genannt werden. Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird herrschen im Hause Jakobs ewiglich. Und seines Reiches wird kein Ende sein." In den Psalmen und Propheten tritt dieser Gedanke sehr häufig hervor, so daß David oft geradezu für den Messias steht. Die sogenannten Messianischen Psalmen können füglich auf zwei Classen zurückgeführt werden: Erstens solche, in denen vom Messias im Stande seiner Verherrlichung die Rede ist; Ps. 2; Ps. 44; Ps. 71; Ps. 109. Diese Psalmen haben viel Gemeinsames, so daß mit der Messianität des einen auch die Messianität des andern erwiesen ist. Während wir in den früheren Messianischen Weissagungen nur kurze Andeutungen des Messias finden, haben wir in diesen Psalmen ausführliche Schilderungen seines Lebens, Wirkens und Leidens; theils deßhalb, weil der Boden für eine weitere Entwicklung der Vorstellung vom Messias gelegt war, theils deßhalb, weil diese Vorstellungen an David einen sichtbaren Gegenstand hatten, an welchen sie sich anschließen konnten. Daß Ps. 2 vom Messias verstanden werden muß, bezeugt zunächst der Psalm selbst; besonders V. 7, wo die ewige Geburt des Sohnes Gottes aus dem Vater gelehrt wird; ferner Apostg. 4, 25. 26, wo die Apostel die ersten Verse desselben anführen und sie auf Christum beziehen; und 13, 33; wo V. 7 dieses Psalmes angeführt wird; auch die Tradition. Der 44. Psalm mag immerhin bei Gelegenheit der Vermählung Salomons mit der ägyptischen Königstochter verfaßt sein; denn auch die eheliche Liebe ist von Gott angeordnet; sicher aber ist die Feier jener Vermählung nicht der erschöpfende Sinn jenes Psalmes, wofern man den göttlichen Ursprung der h. Schrift festhalten will. Vielmehr ist als Inhalt dieses Psalmes in der katholischen Kirche die Vermählung des Sohnes Gottes mit seiner Kirche betrachtet worden. Der 71. Psalm hat sehr große Aehnlichkeit mit dem zweiten. Den 109. Psalm hat Christus selbst Matth. 22, 42 flg. auf sich bezogen. Er enthält das ewige Priesterthum des Messias nach der Ordnung des Melchisedech. Zweitens solche Psalmen, in denen von der Erniedrigung und dem Leiden des Messias die Rede ist: Ps. 15; Ps. 21; Ps. 39. Der 15. Psalm wird durch das neue Testament als messianischer bewiesen, indem der 10. V. desselben: „Denn du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen und deinem Heiligen nicht zu sehen geben die Verwesung" Apostg. 2, 32 und 13, 35 von Christo erklärt wird. Der 21. Psalm handelt zuerst von dem Leiden und dann von der Erhöhung des Messias, von der Verbreitung der Früchte seines Erlösungswerkes über die ganze Menschheit, besonders von der Theilnahme aller Menschen an seinem Opfer. Die besprochenste Stelle ist V. 17: „Sie haben meine Hände und Füße durchbohrt." Diese Uebersetzung ist in der Ursprache selbst begründet und paßt allein in den Zusammenhang des Ganzen. Der Psalm nämlich stellt von V. 1 bis 22 das Leiden Christi am Kreuze dar und geht V. 23 zur Erhöhung Christi über,

welche hauptsächlich in der Verbreitung seines Reiches über die ganze Welt bestehen solle. Insofern dieser Psalm die Theilnahme aller Menschen an dem Opfer des Messias verkündigt, besonders V. 27 und V. 30, ist er auch ein indirecter Beweis für das heilige Meßopfer. Denn es besteht im neuen Bunde kein anderes Opfer als dieses; und darum findet die Theilnahme aller Menschen am Opfer Christi nur durch das heilige Meßopfer statt. Der 39. Psalm wird durch Hebr. 10, 5 als Messianischer bewiesen. Einzelne Hindeutungen auf den Messias kommen auch noch in vielen andern Psalmen vor. So handelt der 8. Psalm von der Verherrlichung, welche Gott gebührt wegen der durch Christus erneuerten Menschheit. Christus selbst bezieht ihn Matthäus 21, 16 auf sich. Aber wir müssen diesen Psalm auch von Allen denjenigen verstehen, welche durch den Glauben und durch die Liebe mit Christo verbunden sind in diesem Leben und in der Ewigkeit. Denn „Wer dem Herrn anhängt, ist Ein Geist mit ihm." Ueberhaupt finden wir in den Psalmen die Messianische Verkündigung im Verhältnisse zu ihrer frühern Unbestimmtheit schon sehr ausgebildet vor. Mehrere Hauptpunkte, die Gottheit des Messias, sein Leiden nach den einzelnen Zügen, sein Opfer, sein ewiges Priesterthum, kamen erst hier zum Bewußtsein; andere, wie die Verbreitung der Früchte seines Erlösungswerkes über die ganze Menschheit und die Besiegung aller seiner Feinde wurden zu mehrerer Klarheit erhoben.

9. Noch viel bestimmter als in den Psalmen, wird der Messias in den Propheten verkündigt. Das Wort προφήτης (נָבִיא) wird in der heiligen Schrift in doppelter Bedeutung genommen. Im weitern Sinne bezeichnet es überhaupt Alle, welche besonderer göttlicher Offenbarungen, d. h. besonderer göttlicher Freundschaft gewürdigt wurden; z. B. Abraham Gen. 20, 7. Dieser allgemeine Sinn ist besonders zu beachten, um das 14. Capitel des ersten Briefes an die Corinther zu verstehen. Denn das dort wiederholt vorkommende prophetare kann man am besten als Kundgebung höherer Erkenntniß in Folge des vollkommenen und heiligen Lebens, und darum auch höherer Erkenntniß über die Zukunft fassen. Im engern Sinne bezeichnet das Wort Prophet diejenigen, welche die Zukunft vorausverkündigen, die also nicht bloß das donum, sondern auch das munus propheticum hatten. In diesem Sinne nehmen wir das Wort hier. Zum Verständnisse der Aussagen der Propheten über den Messias mögen diese allgemeinen Bemerkungen voraus gehen: 1. Obgleich die Blüthe des Prophetenthums mit Samuel begann, so haben wir doch aus dieser ältesten Zeit keine andern prophetischen Zeugnisse über den Messias, als die von dem Könige und Propheten David in den Psalmen. Erst in der spätern Zeit unter dem Könige Ozias und seinen Nachfolgern begannen die Messianischen Weissagungen der Propheten. Dieses hat in den Verhältnissen des israelitischen Volkes seinen Grund. Je mehr nämlich die beiden Reiche Israel und Juda von äußern mächtigen Feinden bedroht wurden, und je mehr zugleich in ihnen selbst das Verderben überhand nahm, um so nothwendiger war die Hinweisung auf den Messias, welcher eine Scheidung zwischen dem gottesfürchtigen und gottlosen Theile der Nation vornehmen und den ersten aller Segnungen des Messianischen Reiches theilhaftig machen sollte. 2. Eben deßhalb, weil die Propheten durch ihre Weissagungen vom Messias das Volk in der Treue gegen Gott erhalten wollten, und weil sie deßhalb auf die Masse des Volkes einwirken mußten, ist bei den Propheten von den Leiden des Messias im Ganzen weniger die Rede, als von dem herrlichen Reiche des Messias. Denn ein Mes-

sias in Leiden sagte dem größeren Theile des Volkes weniger zu. Die Masse des Volkes mußte aber berücksichtigt werden, weil die Erhaltung derselben in der Gemeinschaft des göttlichen Gesetzes immer noch ein großes Gut war, und weil der größere Theil der Menschen zur Erreichung der Vollkommenheit nicht bestimmt ist. 3. Bei den Propheten läßt sich nicht ein allmäliger Fortschritt in der Erkenntniß des Messias wahrnehmen, wie im Pentateuch, vielmehr schauen die frühern, z. B. Isaias, ebenso klar den Messias, als die spätern, z. B. Malachias. Dieses hat seinen Grund theils darin, daß Jedem der Propheten das Seinige von Oben gegeben wurde, theils aber auch in den Verhältnissen und in der Fassungskraft derer, welchen die Weissagungen mitgetheilt werden sollten, theils endlich in dem Inhalte einzelner Weissagungen. Daß z. B. der Messias in dem zweiten Tempel erscheinen werde, konnte nur erst später geoffenbart werden. Die sämmtlichen Messianischen Weissagungen der Propheten können wir nach ihrer chronologischen Ordnung in drei Classen überschauen: 1. Die frühesten Propheten. 2. Die Propheten kurz vor dem babylonischen Exile und während desselben. 3. Die Propheten nach dem babylonischen Exile.

10. Unter den Königen von Juda Ozias (810—758), Joatham (758—742), Achaz (742—728), Ezechias (728—699), Manassas (699—644) lebten und wirkten die Propheten Osee, Amos, Isaias, Michäas und Joël. Osee begann seine Wirksamkeit in den letzten Jahren Jeroboams **II.** von Israel (825 —784) und starb spätestens im Anfange der Regierung des Königs Ezechias von Juda. Die Zeit seiner Wirksamkeit umfaßt daher ungefähr 56 Jahre (784—728). Er beschränkte sich hauptsächlich auf das Reich Israel. Die Hauptstellen über den Messias in diesem Propheten sind Cap. 2, V. 1—3. V. 16—25; 3, 5; 14, 2 flg. Die Erscheinung des Messias bildet bei ihm den Gegensatz gegen die gedrohte Wegführung der Einwohner des Zehnstämmereiches ins assyrische Exil, welche 722 durch Salmanassar ausgeführt ward. Nach der Unglückszeit soll eine Zeit der Gnade und des Segens folgen. Die Israeliten werden sich zu Jehovah und zu dem großen göttlichen Nachkommen Davids bekehren. Jehovah wird ihnen dann Vergebung ihrer Sünden ertheilen und seine alte Liebe ihnen wieder zuwenden. Unter den mit Jehovah Versöhnten wird aller Zwiespalt aufhören. Friede und Segen wird sie erfreuen. — Amos wirkte ebenfalls in den letzten Regierungsjahren des Königs Jeroboam **II.** von Israel. Vielleicht ist er noch vor Osee aufgetreten, da er die nach dem Tode Jeroboams **II.** von Israel eintretende Zerrüttung dieses Staates nicht mehr erlebte. Die Bewohner der Reiche Israel und Juda sollen ins Exil geführt und in alle Länder zerstreut werden. Im 9. Cap. wird die Rückkehr aus dem Exile und das Eintreten des Messianischen Reiches verkündigt. Aus der in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids soll ein großer König erstehen, der ihr die alte Herrlichkeit zurückgeben wird. Dieser soll auch über die dem israelitischen Volke bisher theils feindseligen, theils entfremdeten Heidenvölker herrschen. Reicher Segen; Verherrlichung selbst der leblosen Schöpfung. Der einzige spezielle Zug in diesem Propheten ist die Erscheinung des Messias zur Zeit der Erniedrigung der Familie Davids. — Unter allen Propheten ist Isaias der reichste an individuellen Messianischen Schilderungen. Er begann sein Prophetenamt im Todesjahre des Königs Ozias (758), wie aus dem 6. Cap. bewiesen wird. Nach Cap. 39. lebte er noch bis zum 15. Regierungsjahre des Ezechias. Nach **II.** Chron. 32, 32 verfaßte er das Leben dieses Königs, überlebte ihn also. Ezechias starb 699. Nach einer

allgemein verbreiteten jüdischen Sage, die, wenn auch durch mannigfache Zusätze entstellt, doch eben wegen ihrer Allgemeinheit nicht verworfen werden kann, soll er auf Befehl des Königs Manasses lebendig zersägt sein. Hierauf muß das ἐπρίσθησαν Hebr. 11, 37 wegen der Tradition bezogen werden. Isaias hätte hiernach ein Alter von etwa 90 bis 100 Jahren erreicht, wenn er mit 20 Jahren seine prophetische Wirksamkeit begann. Die Hauptstellen sind die Capitel 2. 4. 7 (V. 14). 9. 11. 32. 42. 49. 50. 52 (V. 13 flg.). 53. 55 (V. 1—5). 59 (V. 20. 21). 61. Außerdem finden sich zahlreiche Schilderungen der Messianischen Zeiten, ohne Erwähnung des persönlichen Messias. Die Weissagungen des Isaias können in zwei Classen eingetheilt werden: Solche, in denen der verherrlichte Messias die ganze Anschauung des Propheten erfüllte, und solche, in denen der erniedrigte Messias vor die Seele des Propheten tritt, obgleich er zugleich das glorreiche Ende der Erniedrigung schaut. In die erste Classe gehören die Messianischen Weissagungen des ersten Theiles, von Cap. 1 bis Cap. 39; so wie aus dem zweiten Theile (Cap. 40—66) die Capitel 55 und 59 und viele allgemeine Schilderungen des Messianischen Reiches. Der Inhalt dieser Stellen ist folgender: Durch große göttliche Strafgerichte wird das Volk heimgesucht und von der Finsterniß der Sünde und des aus ihr hervorgehenden Unglückes lange Zeit bedeckt werden. Dann wird der Erlöser von einer Jungfrau geboren werden. Er wird zugleich Gott und zugleich ein Sprößling der zur Zeit seiner Erscheinung schon in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids sein. Dieser große, gerechte und weise, vom göttlichen Geiste erfüllte König wird, einem Lichte gleich, denen, die ihn aufnehmen, die Finsterniß erhellen, sie von der auf ihnen lastenden Schuld befreien und sie zum ewigen Leben führen. Seine Segnungen werden vorzugsweise der Landschaft Galiläa zu Theile werden. Die bisher auf ein Volk beschränkte wahre Religion wird sich über die ganze Erde verbreiten. Vollkommener innerer und äußerer Friede wird die geheiligten Mitglieder derselben beglücken. Auch in der äußern Natur wird nach Vertilgung der Sünde, ihre Folge, das Uebel aufgehoben werden, und sie wird in den Zustand zurückkehren, in welchem sie sich ursprünglich befand. — Die zweite Classe bilden die übrigen Weissagungen des zweiten Theiles. Der Prophet schildert hier den Messias als großen Propheten und Lehrer, der von Gott mit reichen Gaben ausgerüstet sich selbst erniedrigte, und sanft und demüthig erschien, das Verlorne zu suchen. Er verkündet die schweren Leiden, den Hohn und die Verachtung des Volkes, welche ihn treffen werden, so wie die auf das Leiden folgende göttliche Verherrlichung, die Verbreitung der durch ihn gestifteten Kirche über alle Völker der Erde, welche sich demüthig unterwerfen werden. Von den übrigen Stellen dieser Classe unterscheidet sich Cap. 53 dadurch, daß hier der Zweck der Leiden des Messias, seine stellvertretende Genugthuung, bestimmt hervorgehoben wird. — Specielle Züge sind: Die Abstammung des Messias von David; seine Gottheit; seine stellvertretende Genugthuung; sein Tod; seine Geburt von einer Jungfrau (Cap. 7, V. 14), zur Zeit, wo die Davidische Königsfamilie schon ganz herabgesunken ist (11, 1; 53, 2); die Ertheilung des heiligen Geistes (11, 2; 42, 1); der besondere Segen, dessen sich die Landschaft Galiläa erfreuen wird (8, 23); die Widerspenstigkeit und der Unglaube des israelitischen Volkes (Cap. 49); das Begräbniß bei einem Reichen (11, 10; 53, 9). — Michäas wirkte unter dem Könige Ezechias. Hauptstellen sind 4, 1—8; 5; 7, 7 flg. Hauptzüge seiner Weissagung sind: Die göttliche und die menschliche Natur des Messias und die ihm ganz

eigenthümliche Geburt des Messias zu Bethlehem (5, 2). — Nach der einstimmigen Meinung der Gelehrten gehört auch Joël noch in diese Zeit. Die Messianische Stelle ist Cap. 3. Bei ihm findet sich keine Schilderung des persönlichen Messias. Die Darstellung der Messianischen Zeit knüpft er an die Befreiung aus dem Exile. Als charakteristisches Merkmal der Messianischen Zeit wird besonders die Ausgießung des heiligen Geistes über alle Menschen ohne Unterschied hervorgehoben. Daran knüpft sich die Schilderung des großen Strafgerichts, welches am jüngsten Tage über die Feinde des Reiches Gottes ergehen wird.

11. Das babylonische Exil wird gewöhnlich von 606 bis 536, siebenzig Jahre lang, gerechnet. Denn wenngleich Jerusalem erst 588 zerstört und die Hauptmasse des Volkes damals weggeführt wurde, so waren doch schon 606 viele Vornehme und Künstler durch die Babylonier hinweggeführt worden. Kurz vor diesem Exile und während desselben lebten die Propheten Sophonias, Jeremias, Ezechiel, Daniel. Sophonias lebte unter dem Könige Josias (642—611). In seiner Weissagung treten keine besondern Züge des Messias hervor; sie ist eine allgemeine Darstellung der Messianischen Zeit. Den Untergang des Reiches Juda sieht er mit Bestimmtheit voraus und kündigt ihn als Strafe für große Vergehungen an. Diese Drohungen wiederholt er zu Jerusalem gewendet. In der Zukunft sieht er Wahrheit, Gerechtigkeit und Gottesfurcht herrschen. Auch hat Sophonias (2, 13) eine Weissagung gegen Ninive, welches wahrscheinlich 625, nach Andern (Niebuhr in seinen kleineren historischen Schriften) 604 zerstört ward. — Bei Jeremias sind die Hauptstellen 3, 16—18; 23, 1—8; 31, 31 flg.; 33, 14—26. Hauptzüge sind das Aufhören des levitischen Gottesdienstes (3, 16); die Sündentilgung; die Einschreibung des Gesetzes in das Herz des Volkes; die Schließung eines neuen Bundes: 31, 31 flg.; 23, 6; 33, 16. — Bei Ezechiel sind die Hauptstellen 11, 17 flg.; 17, 22—24; 21, 29—32; 34, 22—30; 36, 25 flg.; 37, 21—28; Cap. 40 bis Cap. 48. Bei ihm ist besonders merkwürdig die charakteristische Darstellung der Wirkungen des Geistes im neuen Bunde. — Bei Daniel sind die Hauptstellen: 2, 44; 7, 13. 14. 26. 27; 9, 25—27. Hauptzüge sind die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in dem Messias, angedeutet dadurch, daß er zugleich in den Wolken des Himmels und in der Gestalt eines Menschen erscheint (7, 13); die Angabe der Zeit, welche bis zur Erscheinung eines Messias verfließen wird; die bestimmte Scheidung zwischen der Befreiung aus dem Exil und der Messianischen Zeit, der gewaltsame Tod des Messias und die Zerstörung Jerusalems.

12. Nach dem Exile, welches 536 durch Cyrus aufgehoben wurde, lebten die Propheten Aggäus, Zacharias und Malachias. Sie haben das Eigenthümliche, daß bei ihnen die bei den meisten älteren Propheten statt findende unmittelbare Verknüpfung der Aussicht auf die Befreiung aus dem Exile mit der Aussicht auf die Befreiung durch den Messias geschwunden, und die letztere dadurch deutlicher und bestimmter geworden ist. Bei Aggäus ist die betreffende Stelle 2, 6—9. Die Messianische Verkündigung ist bei ihm ihrer Veranlassung angemessen. Er will diejenigen trösten, welche noch die Herrlichkeit des ersten Tempels gesehen hatten. Nach einer großen vorhergegangenen politischen Umwälzung soll der zweite Tempel herrlicher werden, als der erste. Alle Heidenvölker werden sich um die Aufnahme in die wahre Religion bewerben. Hauptzug ist der Anbruch der Messianischen Zeit

während der Dauer des zweiten Tempels. — Die Weissagungen des Zacharias sind nach denen des Isaias die inhaltsvollsten und bestimmtesten. Die Hauptstellen sind 2, 3. 8—10; 6, 9—15; 8, 18 flg.; 9, 9. 10. 11—14. Hauptzüge sind die geheime Einheit des Messias mit Jehovah (13, 7); die Vereinigung der königlichen und hohenpriesterlichen Würde (3, 8—10; 6, 9—15); der Einzug des Messias in Jerusalem auf einem Esel (9, 9); sein Verrath um 30 Silberlinge (11, 12); seine Ermordung (12, 10; 13, 7); der Unglaube des größten Theiles der Juden; deren Verwerfung und Bestrafung (11; 13, 8); deren endliche Wiederaufnahme (12, 10 flg.; 13, 9). — Der Prophet Malachias, welcher zu den Zeiten des Nehemias lebte, etwa um 444 bis 400, handelt über den Messias 1, 11; 3, 1—5 und Cap. 4. Hauptzüge sind die göttliche Natur des Messias, welche bei ihm besonders klar hervortritt; sein Erscheinen während der Dauer des zweiten Tempels; das durch ihn herbeigeführte Strafgericht über das jüdische Volk. Dem Malachias ganz eigenthümlich ist die Sendung eines Vorläufers vor dem Herrn. Der gesammte Zeitraum, innerhalb dessen die Messianischen Weissagungen gegeben wurden, vom Protevangelium bis zum Verstummen der alttestamentlichen Prophezie seit Malachias, beträgt etwa 3600 Jahre. Wenn man sich den Inhalt aller Messianischen Weissagungen kurz vor die Seele führt, so findet man, daß sowohl die Einführung des Erlösers in die Welt, als auch sein Leben und seine Thaten, als auch seine Leiden und sein Tod zur stellvertretenden Genugthuung, als auch die Verbreitung seiner Gnadenwirkungen über die ganze Menschheit vorherverkündigt sind, so daß aus den Weissagungen des alten Testaments ein vollständiges Bild Jesu Christi zusammengesetzt werden kann. Gewiß ist es eine höchst merkwürdige Fügung der göttlichen Vorsehung, daß eine so genaue Beschreibung des Messias durch einen so langen Zeitraum in immer vollständigeren, immer schöneren und vollendeteren Zügen sich hindurchzog.

### §. 96. Die Bedeutung der Messianischen Weissagungen für das israelitische Volk und für uns.

1. Nachdem wir nun die sämmtlichen Messianischen Weissagungen kurz vorgelegt haben, so entsteht die Frage: Welchen Werth hatten dieselben für das israelitische Volk und für uns? — Für das israelitische Volk hatten die Messianischen Weissagungen den Werth, daß vermittelst derselben hauptsächlich die Tugend der Hoffnung in ihm genährt und gepflegt werden sollte. Diese Tugend nämlich erhebt den Menschen über die Leiden und Bedrängnisse der Gegenwart, innere sowohl als äußere, gibt ihm durch die Hinweisung auf die zukünftige Errettung und die Güter des ewigen Lebens den wirksamsten Trost gegen dieselben und läßt sie ihn geduldig ertragen. So wird der Mensch durch die Tugend der Hoffnung in der Vereinigung mit Gott erhalten. Diesen Zweck hatten die Messianischen Weissagungen für alle Menschen vom Protevangelium an bis zum Erscheinen des Messias. Als derselbe erschien, dienten sie dem israelitischen Volke dazu, daß es den wahren Messias, Jesus Christus, erkennen konnte. Daher fordert Christus selbst die Juden seiner Zeit auf, in den h. Schriften zu forschen, weil diese über ihn Zeugniß gäben, oder billigt doch ihre derartigen Bestrebungen Joh. 5, 39. Daher erkennt Philippus in Jesu von Nazareth denjenigen, von welchem Moyses und die Propheten geschrieben hätten Joh. 1, 45. Daher wenden sich auch die Apostel mit der Verkündigung der Lehre des Heils zunächst an die Juden nach der ausdrücklichen Weisung des Herrn Apstg. 1, 8. Denn diese waren durch die Messianischen Weissagungen für den Empfang

derselben am meisten vorbereitet. Sie beginnen die Lehre des Heiles damit, daß Jesus von Nazareth, den sie gekreuzigt hätten, der verheißene Messias sei. Daher hat Christus Lucas 24, 27 seinen Jüngern alle Schriften von Moyses an, die über ihn handelten, eröffnet; d. h. ihnen die Bezeichnungen aufgedeckt, welche in denselben von ihm enthalten waren und in ihm in Erfüllung gegangen seien. Daher schließen die Apostel bei ihrer Verkündigung des Namens Jesu immer an das alte Testament an. Insbesondere hat sich Matthäus in seinem Evangelium den Zweck gesetzt, nachzuweisen, daß die Messianischen Weissagungen in Jesu von Nazareth ihre Erfüllung gefunden haben. Erst wenn die Apostel den Juden das Evangelium verkündigt hatten, wandten sie sich nach der Weisung des Herrn an die Heiden. Für die Vorbereitung derselben auf die Annahme des Evangeliums hatte die göttliche Vorsehung durch die unter sie zerstreuten Juden gesorgt. Daher berufen sich denn auch die Kirchenväter in ihrem Kampfe gegen die Juden fortwährend auf die Messianischen Weissagungen, weßhalb die Juden zu schiefen Auslegungen ihre Zuflucht nahmen. Im Allgemeinen kommt also aller Nutzen der Messianischen Weissagungen für die Menschen vor Christus und in den Jahrhunderten nach Christus auf die Befestigung des Glaubens hinaus.

2. Für uns haben die Messianischen Weissagungen nicht nur den angegebenen Nutzen, sondern auch noch diesen, daß sie uns die allmälige Entfaltung und feste Durchführung des Planes der göttlichen Vorsehung, die gefallene Menschheit zu erlösen, zeigen. So gelangen wir zu der Wahrheit, daß der neue Bund oder die Kirche auf dem alten als seinem Jahrtausende bestehenden Fundamente gegründet ist; worüber in der Apologetik gehandelt ist. Also haben die Messianischen Weissagungen zur Erweckung, Vermehrung und Befestigung des Glaubens an Jesum Christum, als den den Menschen von Gott verheißenen Erlöser, zu allen Zeiten gedient. Daher hat eine jede Messianische Weissagung, die wir als solche nachweisen können, einen unschätzbaren Werth für uns, weil der Glaube unser größtes Gut ist.

## §. 97. Die Erkennbarkeit der Messianischen Weissagungen.

1. Aber wenn die Messianischen Weissagungen diesen Endzweck erreichen sollen, so müssen sie als solche mit Sicherheit erkannt werden können. Die Erkennbarkeit der Messianischen Weissagungen als solcher zieht Hermes gänzlich in Zweifel, indem er Bd. 3. S. 204 seiner Dogmatik zuerst den zweifelhaften Gedanken aufwirft, ob nicht etwa, da doch verhältnißmäßig wenige Juden ungeachtet aller Messianischen Weissagungen an Christum geglaubt hätten, zu befürchten sei, daß wir unsre Ideen in die Messianischen Weissagungen hineintrügen. Dieser Zweifel erscheine um so gegründeter, da die jetzigen Juden überall einen andern Sinn herausbrächten, uud weil viele christliche Ausleger ihnen beistimmten. „Ich glaube daher, daß bei der jetzigen, so oft ungewissen Lesart des Textes und bei der immer noch mangelhaften Kenntniß der hebräischen Sprache, besonders der Abstammung einiger Wörter, und bei der noch mangelhafteren Kenntniß der individuellen Zeitumstände, worin, und der Ansichten, woraus die Propheten redeten, es nie mehr vollständig gelingen könne, mit der erforderlichen dogmatischen Strenge über diese Prophezeiungen einzeln zu beweisen, daß sie nicht nur treffende Abbildungen des Messias, — was von den meisten bei jeder Auslegung wahr bleibt, — sondern wirklich über ihn gegebene Weissagungen seien; und folglich, daß es nie mehr vollkommen gelingen könne, aus den Prophezeiungen Jesum von Nazareth als den versprochenen Messias und sonach als Gesandten Gottes strenge zu beweisen." Die Thatsache, welche Hermes hier bewegt, an der

Erkennbarkeit der Messianischen Weissagungen als solcher, welche in Jesu von Nazareth ihre Erfüllung gefunden haben, zu verzweifeln, nämlich der Unglaube eines großen Theiles des jüdischen Volkes findet eine genügende Erklärung, wie wir nachher sehen werden. Uebrigens weicht der Unglaube keinen Gründen, weil Glauben oder Nichtglauben vom freien Willen abhängt. Die abgeschmackten Erklärungen späterer Juden über die Messianischen Stellen widerlegen sich, ebensowie die der Rationalisten durch sich selbst. Und weil Hermes die Erkennbarkeit der Messianischen Weissagungen läugnet, darum bestreitet er S. 212 den vorher angegebenen Nutzen derselben. „Meine Meinung über die Prophezeiungen ist demnach diese. Wir können von ihnen einzeln durchgängig nicht, und vielleicht von keiner insbesondere mehr mit der erforderlichen Strenge exegetisch beweisen, daß sie in der That Vorherverkündigungen des Messias seien, es sei denn, daß wir in Ansehung einer besondern diesen Beweis aus dem zuvor anders woher als wahr und göttlich erwiesenen neuen Testamente ergänzen.*) Wir können daher Jesum von Nazareth als den versprochenen Messias und sonach als Gesandten Gottes aus ihnen jetzt nicht beweisen; und können also den Nutzen von ihnen nicht mehr ziehen, welchen man gewöhnlich sucht, und welchen die Apostel zu ihrer Zeit und auch die frühern Kirchenväter noch so vollkommen von denselben ziehen konnten." Diese Ansichten des Professors Hermes über die Messianischen Weissagungen sind von denen, welche die Rationalisten darüber entwickeln, nicht viel mehr verschieden; man vergl. Einen für Alle, Ammon in seiner Christologie, Erlangen 1794, S. 12: „Die ganz einfachen, in kalter historischer Prosa aufgezeichneten Sätze: Israel hat keinen König, sondern einen Lehrer zu erwarten; dieser Lehrer wird unter Herodes zu Bethlehem geboren; er wird für die Wahrheit seiner Religion unter Tiberius sein Leben aufopfern; durch die Zerstörung Jerusalems und die gänzliche Vernichtung des jüdischen Staates breitet er seine Lehre in allen Welttheilen aus; — diese wenigen Sätze würden nicht nur den Charakter wahrer Vorhersagungen an sich tragen, sondern sie würden uns auch, sobald ihre Echtheit erwiesen wäre, ungleich schätzbarer sein, als alle Orakel des alten Testaments zusammengenommen." Das heißt mit andern Worten: Glauben soll nicht mehr vom Willen, sondern allein vom Denken und Erkennen abhangen, während doch schon der große Philosoph des Alterthums uns daran erinnert, daß alle moralischen Beweise von Seite des Zuhörers die rechte Stimmung und Empfänglichkeit verlangen. Ist der Wille eines Menschen verkehrt, so wird derselbe durch gar nichts zum Glauben können bewogen werden, wenn auch alle möglichen Wunder geschähen, die er verlangte. Er wird immer noch Ausflüchte wissen. Schon im kirchlichen Alterthume finden sich Spuren dieser rationalistischen Auffassung der Messianischen Weissagungen. So läugnete der Bischof Theodor von Mopsuhestia, der Lehrer des Nestorius, die Messianität des 21. Psalmes, und bezog in dem ganzen Psalterium nur vier Psalmen auf Christum. „Alles Andere, was die katholische Kirche in den Psalmen auf Christum bezieht, deutete er auf Ezechias und Zorobabel, ohne jedoch zu läugnen, daß es accommodative auf das Evangelium angewendet werden könne." (Lorinser, Entwicklung der Kirchenlehre, Breslau 1847, S. 70). Allerdings hätte Hermes in jenen Stellen Recht, wenn das alte Testament allein durch das neue Testament als historisch glaubwürdig bewiesen werden könnte; wie das im Hermesischen Systeme geschieht. Aber die geschichtliche Glaubwürdigkeit

*) Dann wären die Messianischen Weissagungen völlig überflüßig.

der Bücher des alten Testaments und damit die Messianität der betreffenden Weissagungen, kann auch ganz unabhängig vom neuen Testamente bewiesen werden; denn sonst müßte man ja an der Geschichte des ganzen vorchristlichen Alterthums verzweifeln; und wird in der That von allen, sowohl katholischen als protestantischen Theologen unabhängig vom neuen Testamente bewiesen. Hätten übrigens die Messianischen Weissagungen so wenig Beweiskraft, als Hermes in den angeführten Stellen will, warum haben sich denn die Rationalisten unserer Tage eine so große Mühe gegeben, alle Messianischen Stellen des alten Testaments wegzuerklären, als weil sie die Beweiskraft derselben fühlten? —

2. Als einzelne Kennzeichen der Messianischen Weissagungen können wir hauptsächlich folgende vier anführen: Erstens den Inhalt der betreffenden Stellen selbst. Wenn man die Messianischen Stellen, welche wir angeführt haben, genau betrachtet: so muß jeder vernünftige Mensch eingestehen, daß dieselben an irgend einem bloßen Menschen, z. B. an einem der jüdischen Könige, ihre Erfüllung nicht gefunden haben, daß sie aber im Leben und Tode Jesu von Nazareth vollkommen erfüllt sind. Man denke z. B. an das Durchgraben der Hände und Füße, an das Vertheilen der Kleider, an die Gottheit und das ewige Priesterthum des Messias, wie dies Alles in den Weissagungen enthalten ist. Dieser Grund, der Inhalt der betreffenden Stellen, ist eigentlich der tiefste und gewichtigste für die Erkennbarkeit der Messianischen Weissagungen. Nur allein in Jesu von Nazareth finden dieselben ihre genügende und darum ihre allein wahre Erklärung. Was von dem gesammten alten Testamente überhaupt gilt, daß dasselbe nur durch das neue sein Verständniß findet, indem dieses in jenem verborgen ist, das gilt besonders von dem Mittelpunkte des alten und neuen Testaments, von Christo. Was im alten Testamente von Christo gesagt wird, findet nur durch ihn sein Verständniß, und andere Erklärungen der alttestamentlichen Weissagungen, als von Christo beweisen sich durch sich selbst als nichtig. Zweitens die Parallelstellen, oder die Allgemeinheit der Messianischen Weissagungen im ganzen alten Testamente. Durch diese Allgemeinheit beweisen, erklären und stützen sich die Messianischen Weissagungen im alten Testamente gegenseitig. Denn theils finden sich in spätern Weissagungen, in denen die Bezeichnung des Messias bestimmter ausgeprägt ist, nicht selten deutliche Beziehungen auf frühere, in denen der Messias nur in allgemeinen Umrissen gezeichnet worden. So nimmt die Stelle Ezechiel 21, 27, welche offenbar vom Messias handelt, eine Beziehung auf Gen. 49, 10. So nimmt Ps. 71, 17: „Sein Name sei gebenedeiet in Ewigkeit: wie die Sonne bleibet sein Name. Und gesegnet werden in ihm alle Geschlechter der Erde, alle Völker werden ihn preisen", die Verheißungen an die Patriarchen wieder auf und läßt sie durch den Messias erfüllt werden. Zach. 6, 13 ist eine deutliche Beziehung auf Ps. 109. Theils läßt sich nachweisen, daß mehrere Stellen sich nothwendig auf ein und dasselbe Subject beziehen müssen; und hier kommen dann alle die Merkmale, welche für die Messianität der Einen sprechen, auch den Uebrigen zu Gute; und die Messianität der unbestimmteren läßt sich aus den bestimmteren erweisen. So sprechen für die Messianität von Isaias Cap. 42. 49. 50. 61. außer den in diesen Stellen selbst liegenden Gründen die weit gewichtigeren, durch welche Cap. 53. als Messianische Weissagung erweislich ist. So ist dadurch, daß Ps. 109 sicher eine Messianische Weissagung ist, eben dieses auch von Ps. 2., Ps. 44., Ps. 71 bewiesen. Diese Allgemeinheit der Messianischen Weissagungen hat ihren tiefsten und letzten

Grund in dem Berufe des jüdischen Volkes, daß durch dieses der ganzen Menschheit das Heil gebracht werden sollte. Wie aber diese Allgemeinheit der Messianischen Weissagungen auf natürlichem Wege zu erklären versucht ist, werden wir nachher sehen. Drittens die jüdische Tradition insbesondere bei denjenigen Stellen, welche dem fleischlichen Sinne der Juden entgegentraten. Dieselbe kann erkannt werden, theils aus dem neuen Testamente, theils aus den alten jüdischen Schriften, nämlich aus dem Talmud und den Cabbalistischen Schriften, theils aus den Kirchenvätern, besonders aus dem h. Hieronymus. Viertens die Erklärung Christi oder der Apostel, daß diese oder jene Weissagung in Christo ihre Erfüllung gefunden habe.

§. 98. Alle Messianischen Weissagungen sind in Jesu von Nazareth erfüllt worden. Also ist er der verheißene Messias.

1. Der verheißene Messias ist Jesus von Nazareth. Dieses lehrt uns die Kirche, die heilige Schrift, die Väter. Das Concil von Trient sagt **Sess. VI, cap. 2**: Da die Menschen sich selbst aus ihrem Elende durchaus nicht hätten befreien können, so habe Gott Jesum Christum, seinen eingebornen Sohn, nachdem er ihn sowohl vor dem Gesetze, als auch zur Zeit des Gesetzes vielen Vätern bekannt gemacht und verheißen habe, zu den Menschen gesandt, da die Fülle der Zeiten gekommen sei. Hier erklärt das Concil, daß sowohl vor dem Moysaischen Gesetze als auch während desselben Weissagungen vom Messias gegeben sind, daß diese Verheißungen in Jesu Christo ihre Erfüllung gefunden haben, und daß folglich Jesus Christus der verheißene Messias ist.

2. Aus der heiligen Schrift kann dieser Beweis auf doppelte Weise geführt werden: 1. Aus der Vergleichung der Weissagungen mit dem Leben und Leiden Jesu Christi. Denn darnach wird jeder Unbefangene eingestehen, daß die Messianischen Weissagungen in Jesu Christo ihre Erfüllung gefunden haben. Er war aus Davidischem Geschlechte, zufolge der Geschlechtsregister bei Matthäus und Lucas *) und des wiederholten Zeugnisses der

---

*) Wir haben zwei Geschlechtsregister des Herrn: das eine von Matthäus, welcher mit demselben sein Evangelium anfängt, das andere von Lucas im 3. Capitel. Der Zweck dieser Genealogien ist, nachzuweisen, daß Jesus Christus aus der Familie Davids entsprossen ist. Insbesondere verfolgt Matthäus diesen Endzweck. Bei der Abfassung seines Evangeliums hatte er die Absicht, den Juden zu beweisen, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias ist. Dieser Vorsatz tritt in seinem ganzen Evangelium sichtbar zu Tage. Denn er bezeugt in demselben das fortwährende Bestreben, die Weissagungen, welche im alten Testamente vom Messias gegeben waren, als in Jesu von Nazareth erfüllt und verwirklicht nachzuweisen. In dem ersten Capitel seines Evangeliums bemüht er sich zu zeigen, daß Jesus von Nazareth aus Davids Familie entsprossen sei. Denn weil dieses im alten Testamente sehr häufig bezeugt war, so mußte es ihm darauf zunächst ankommen. Die Fundamentalweissagung in dieser Beziehung ist in 2. Kön. 7, 13—16 enthalten, wo Gott durch Nathan zu David sagen läßt: „Dieser (nämlich dein Nachkomme) soll meinem Namen ein Haus bauen, und ich will den Thron seines Reiches feststellen bis in Ewigkeit. Ich will ihm zum Vater sein und er soll mir zum Sohne sein. Wenn er etwas Böses thut, will ich ihn mit der Männer Ruthe strafen und mit der Menschenkinder Schlägen. Aber meine Barmherzigkeit will ich nicht von ihm nehmen, wie ich sie genommen habe von Saul, den ich wegthat von meinem Angesichte. Und dein Haus soll treu und dein Reich bis in Ewigkeit sein vor meinem Angesichte, und dein Thron soll fest sein

Evangelisten und Apostel: vergl. Röm. 1, 3; 2. Tim. 2, 8; Matth. 15, 22; 22, 22. 45; Marc. 12, 35; Luc. 20, 41; Apstg. 2, 29; 13, 22; Apok. 5, 5; 22, 16; und ist Alles sonst noch von ihm Geweissagte nach

---

für und für." Diese Worte gehen zunächst auf Salomon, Davids Sohn und Nachfolger; aber dann auch auf den Messias. Denn es heißt ausdrücklich: „Dein Reich soll bis in Ewigkeit sein, und dein Thron soll fest stehen für und für." Deßhalb bediente sich der Erzengel Gabriel bei der Verkündigung der Geburt Jesu Christi Luc. 1, 32. 33 fast derselben Worte: „Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird im Hause Jakobs in Ewigkeit herrschen; und seines Reiches wird kein Ende sein." Sowohl in den Psalmen, als auch in den Propheten wird der Messias sehr häufig Davids Sprößling genannt, wie wir vorher bei den Messianischen Weissagungen gesehen haben. Auch wußten die Juden zur Zeit Christi allgemein die Abkunft des Messias aus dem Geschlechte Davids, vergl. Matth. 22, 42. Diese Abkunft Jesu nachzuweisen, hatte Matthäus sich in dessen Geschlechtsregister vorgenommen. Da nun aber nach der Lehre unsrer Kirche Jesus von Nazareth nicht nach der Weise anderer Menschen erzeugt, sondern vom heiligen Geiste empfangen ist, so kommt es nur darauf an, nachzuweisen, daß Maria, die Mutter des Herrn, aus dem Geschlechte Davids entsprossen ist. Dieses muß demnach in dem Geschlechtsregister Jesu Christi auch enthalten sein, oder muß doch daraus folgen. Die Thatsache selbst, daß Jesus Christus und darum auch seine Mutter aus dem Geschlechte Davids entsprossen sind, bezeugt die h. Schrift mit höchster Gewißheit. Man vergleiche außer den im Texte aus der h. Schrift schon angeführten Zeugnissen noch Matth. 1, 1; in welchem ersten Verse seines Evangeliums Matthäus ihn einen Sohn Davids nennt. Der Evangelist konnte den Herrn aber nur seiner Mutter wegen, weil nämlich diese aus Davidischem Geschlechte war, einen Sohn Davids nennen. Denn Matthäus selbst lehrt uns im nämlichen Capitel V. 18 und 20, daß Maria nicht von Joseph, sondern vom heiligen Geiste Jesum Christum empfangen habe; und V. 25, daß Joseph keinen geschlechtlichen Umgang mit ihr gepflogen habe. In diesen Stellen liegt einschließlich, daß die Mutter des Herrn Davidischer Abkunft ist. Ebenso Lucas 1, 32. 35. 69; 3, 23: „Man habe von Jesu Christo geglaubt, er sei Josephs Sohn"; — in Wirklichkeit war er es also nicht. Die übrigen Zeugnisse der Apostel für den Davidischen Ursprung des Herrn sind im Texte angeführt. Offenbar hätten die Apostel in ihren Predigten und Briefen die Abstammung des Herrn aus dem Geschlechte Davids nicht verkündigen können, wofern dieselbe vor der sorgfältigen Nachforschung derer, welche aus dem Judenthume zum Christenthume übertraten, und vor den feindseligen Angriffen der Juden nicht völlig begründet gewesen wäre. Die einzige Einwendung aus der heil. Schrift kann nur diese von den Juden und Gegnern des Christenthums häufig erhobene sein, daß Lucas 1, 5 des Zacharias Frau, Elisabeth, eine Tochter Arons genannt wird, und ebendort V. 36 eine Verwandte der Mutter des Herrn. Also muß Elisabeth dem Stamme Levi angehört haben. Dagegen muß Maria aus dem Stamme Juda gewesen sein. Die Abstammung ist eigentlich immer durch den Vater bedingt. Elisabeth konnte daher nur von mütterlicher Seite mit der Allerseligsten Jungfrau Maria verwandt sein, indem der Vater oder der Großvater der Elisabeth sich aus dem Stamme Juda, nämlich aus der Familie Davids, eine Frau genommen hatte. Davon sagt uns die h. Schrift freilich nichts. Indessen war es beim israelitischen Volke eben nichts Ungewöhnliches, daß der eine Stamm aus dem andern heirathete. Im Buche der Richter Cap. 21, V. 1 leisten die elf Stämme einen gemeinschaftlichen Eid, daß sie dem Stamme Benjamin ihre Töchter nicht zur Ehe geben wollten. Also war dieses sonst unter den zwölf Stämmen Israels gebräuchlich. Nachher lesen wir, daß die Benjaminiten sich doch Töchter aus den übrigen Stämmen genommen haben, was diese bewilligten. 1. Kön. 18, 27 wird uns erzählt, daß David, aus dem Stamme Juda, die Michol, Sauls, aus dem Stamme Benjamin, Tochter, geheirathet habe. 2. Chron. 22, 11:

dem Zeugnisse der Evangelisten auf das Genaueste erfüllt worden. 2. Aus den Erklärungen Jesu Christi selbst und seiner Apostel. Jesus Christus selbst hat sich für den Messias erklärt. Bei Matth. 11, 3 – 6 läßt Johannes

---

Der Hohepriester Jojada, aus dem Stamme Levi, habe eine Tochter des Königs Joram, aus dem Stamme Juda, geheirathet. Allerdings wird Num. 36, V. 6. 7 geboten, daß die Töchter aus ihrem Stamme und aus ihrer Familie heirathen sollten. Indeß galt dieses nur von solchen Töchtern, welche keine Brüder hatten und an welche daher das väterliche Vermögen, was hauptsächlich Grundbesitz war, überging, von den sogenannten Erbtöchtern. Darum wird dort auch der Endzweck dieses Gesetzes ausdrücklich angegeben: „Damit die Erbschaften nicht an Fremde übergingen oder verwirrt würden." Die ursprüngliche Ordnung der israelitischen Familien, wie solche bei der Vertheilung des Landes festgestellt war, sollte erhalten werden. Dieses Gesetz hat darum mit jenen von höchst achtungswürdigen Israeliten geschlossenen Ehen, in denen Männer aus dem einen Stamme sich mit Frauen aus dem andern verbanden, nichts zu thun. Denn für solche Israelitinnen, welche nicht Erbtöchter waren, fand das Gesetz gar keine Anwendung. Die Einheit des gesammten Volkes konnte äußerlich nicht besser dargestellt werden, als durch das connubium zwischen den einzelnen Stämmen. Wenngleich uns demnach die h. Schrift von der Elisabeth, der Frau des Zacharias, bloß sagt, dieselbe sei aus Aarons Geschlechte gewesen, so sind wir doch nach den angeführten Thatsachen vollkommen zu der Annahme berechtigt, daß einer ihrer Vorfahren sich eine Frau aus der Davidischen Familie genommen habe und daß sie daher mit Maria verwandt war. — Aber wie hat dann nun Matthäus durch sein Geschlechtsregister Jesu Christi bewiesen, daß Maria aus dem Stamme Davids sei? Namentlich wie liegt dies in den Worten V. 16: „Jakob aber zeugte Joseph, den Mann Mariä, von welcher geboren ist Jesus, der genannt wird Christus?" Höchst merkwürdig ist zunächst der Umstand, daß beide Evangelisten, Matthäus und Lucas, die Genealogie Jesu Christi nicht auf Maria, sondern auf Joseph zurückführen, obschon dieser nicht der natürliche Vater Christi war. Aber dies erklärt sich daraus, daß das Geheimniß der Geburt Christi verborgen bleiben sollte, bis durch die Predigt der Apostel die Kirche gegründet und mit den übrigen Wundern des Christenthums auch dieses Wunder der Empfängniß und Geburt Christi gepredigt ward. Uebrigens führten die Juden wohl Geschlechtsregister auf Frauen zurück; wie uns das Buch Judith bezeugt. Aber nur dann wurden in den Genealogien Frauen erwähnt, wenn dieselben sehr berühmt oder berüchtigt waren. Eben deßhalb, um die wunderbare Geburt des Herrn zu verbergen, traf Gott Vorsorge, daß Maria sich mit Joseph verehelichte, nämlich mit Bewahrung der Jungfrauschaft. Denn daß Maria mit Joseph nicht blos verlobt, sondern wirklich schon vermählt war, als sie die Botschaft empfing, daß sie zur Mutter des Herrn erwählt sei und das Wort in ihr Fleisch ward, geht besonders daraus hervor, daß sonst der Zweck nicht erreicht wäre, um dessentwillen Maria nach Gottes Fügung sich mit Joseph verehelichte. Auch nennt Matthäus 1, 16 Joseph ausdrücklich den Mann Mariens. Aber wie folgt denn nun aus der Genealogie des Matthäus, daß Maria aus Davidischem Geschlechte ist? Wenn man diesen Beweis aus jener Genealogie ableiten will, so kann man sich wohl nur durch die Anwendung des Gesetzes über die Erbtöchter Num. 36, 6. 7 auf die Allerseligste Jungfrau Maria helfen. Dort wird nämlich vorgeschrieben, daß diejenigen Töchter, welche keine Brüder hätten, nicht bloß aus ihrem Stamme, sondern auch aus ihrer Familie heirathen mußten. Denn nur so konnte die ursprüngliche Zahl der Familien eines Stammes erhalten werden, wofür Moyses mit großer Sorgfalt thätig war, wie überhaupt kein Gesetzgeber des Alterthums sich um die Erhaltung des Grundeigenthums bei einzelnen Familien eine größere Mühe gegeben hat, als Moyses. In einem solchen Falle muß daher auch Maria gewesen sein. Da nun Joseph aus der Familie Davids war, wie hier nicht bloß Matthäus, sondern auch Lucas 2, 4 sagt: „Joseph sei aus Galiläa aus der Stadt Nazareth in Ju-

durch zwei abgesandte Jünger Christum fragen: Bist du es, der kommen soll, oder müssen wir einen andern erwarten? Christus antwortete ihnen darauf: Gehet hin und verkündiget dem Johannes, was ihr gehört und ge-

---

däa in die Stadt Bethlehem gekommen, weil er aus dem Hause und aus der Familie Davids gewesen, mit Maria": so mußte also auch Maria aus der Familie Davids sein. Diese Hypothese (denn mehr hat man noch nicht) findet in der eben angeführten Stelle Lucas 2, 4 einen Stützpunkt. Denn Joseph würde nicht zugleich mit Maria nach Bethlehem gereist sein, um sich aufschreiben zu lassen, wofern nicht Maria als das Haupt ihrer Familie anzusehen gewesen wäre. Dieser Grund gewinnt besonders dann Gewicht, wenn man an die Umstände denkt, worin sich die Allerseligste Jungfrau damals befand. Im Breviergebete der griechischen Kirche heißt es am 8. September, dem Geburtsfeste der Allerseligsten Jungfrau, daß Anna, die Mutter Mariens, eine Schwester Jakobs, des Vaters von Joseph gewesen sei. In wie weit diese Tradition gegründet ist, muß dahin gestellt bleiben. Die Stelle aus dem h. Johannes Damascenus, welche im Breviergebete am Feste des h. Joachim vorkommt, „Joseph habe gewiß aus seinem Geschlechte geheirathet, da es bei den Juden ein Gesetz gewesen sei, aus ihrem Geschlechte zu heirathen", ist sehr ungenau; denn nur für Erbtöchter bestand dieses Gesetz. Die Abstammung Mariens von David aus der Genealogie des Matthäus wäre also nur eine Hypothese, welche aus Num. 36, 6. 7 abgeleitet wäre und sich auf Lucas 2, 4 stützte. Deßhalb suchen andere Theologen die Genealogie des Matthäus so zu erklären, daß sie die Abstammung Mariens von David in dieser Genealogie gar nicht berücksichtigt und erwähnt sein lassen. Aus Matthäus, sagen sie, folgt, daß er die Abstammung Josephs, des Mannes Mariä, wie er ihn V. 16 nennt, von David angibt. Es werden uns in dieser Stammtafel die wirklichen Vorfahren Josephs angegeben, nicht etwa nur die in Folge einer Leviratsehe eingetretenen gesetzlichen. Denn wir kennen von Abraham an bis auf die babylonische Gefangenschaft Vater und Sohn, wie sie uns hier genannt werden. Auch zeigt das Wort genuit die wirkliche Abstammung an. Joseph war der Stammhalter der Salomonischen Linie des Davidischen Hauses. Er hatte das Anrecht auf den Davidischen Thron. Indem er sich mit Maria verheirathete, war eben dadurch der göttliche Sohn Mariens der Adoptivsohn Josephs. Dadurch war aber Jesus in den Augen der Juden der gültige und gesetzmäßige Erbe und Fortsetzer des Davidischen Königthums. Dadurch hatte Matthäus seinen Hauptzweck, Jesum als den im alten Testamente verheißenen Messias zu beweisen, erreicht. So hätte Matthäus zwar nicht die leibliche Abstammung des Herrn von David, wohl aber die in den Augen der Juden gültige bewiesen. Matthäus nämlich schrieb sein Evangelium mit ausdrücklicher Absicht für die Juden. Diese waren mit dem Gesetze genau bekannt. Durch dieses waren sie angewiesen, gesetzliche Söhne ebenso aufzunehmen, als leibliche Söhne. Matthäus hätte demnach durch die Nachweisung, daß Jesus der gesetzliche Erbe des Davidischen Königshauses sei, seinen Zweck vollkommen erreicht. — Von der Genealogie des Herrn aber, welche uns Matthäus gibt, weicht die bei Lucas in mehrfacher Hinsicht ab. Nach Matthäus war Jakob der Vater des Joseph; nach Lucas, wie es beim ersten Ueberlesen seiner Genealogie scheinen möchte, Heli. Andere Theologen wollen noch als Verschiedenheit erwähnen, Matthäus zähle von Joseph (einschließlich) bis Zorobabel (einschließlich) nur 11 Personen (9 Zeugungen), dagegen Lucas 20 Personen (18 Zeugungen). Aber dabei sind sie von der durchaus falschen und irrthümlichen Hypothese ausgegangen, daß der Zorobabel und Salathiel beim h. Lucas mit dem Zorobabel und Salathiel beim h. Matthäus eben dieselben Personen seien. Dieses ist jedoch durchaus falsch; denn die beiden Männer Zorobabel und Salathiel beim h. Matthäus haben mit denen beim h. Lucas nichts mit einander gemein, als den Namen und die Abkunft von David, aber bei Matthäus wird die Hauptlinie des Davidischen Königshauses, bei Lucas nur eine Nebenlinie desselben angegeben. Wollte aber Jemand durchaus hartnäckig festhalten, Zorobabel und Sala-

sehen habet. Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Todte stehen auf, Armen wird das Evangelium gepredigt. Offenbar enthält die Frage des Johannes den Inhalt: Bist du der verhei-

---

thiel bei Matthäus und Lucas seien ebendieselben Personen, so müßte er zur Hypothese von Leviratsehen seine Zuflucht nehmen; worüber sogleich ein Mehreres. Indeß warum alle diese Hypothesen machen? Daß dann Lucas noch über Abraham hinausgeht, und die Genealogie Jesu Christi durch 4000 Jahre führt, macht keine Schwierigkeit. Wie sollen wir aber die beiden Geschlechtsregister mit einander in Vereinigung bringen? Der älteste Versuch zur Vereinigung dieser beiden Genealogien, welchem viele frühere Exegeten gefolgt sind, ist der von Julius Africanus bei Eusebius gegebene. Julius Africanus erzählt, er habe in Nazareth noch alte Geschlechtsregister gefunden. Die Aufbewahrung derselben war bei den Israeliten etwas durchaus Gewöhnliches, wie uns die h. Schrift an vielen Stellen, besonders im Buche Nehemias bezeugt. Zwar berichtet Eusebius in seiner Kirchengeschichte, daß Herodes aus Erbitterung darüber, weil er keine Geschlechtsregister vorweisen konnte, sich die Geschlechtsregister habe einliefern und sie verbrennen lassen. Aber allgemein dieses durchzuführen war ihm ebensowenig möglich als den Bethlehemitischen Kindermord. In dem einen Geschlechtsregister zu Nazareth habe er die Reihenfolge Mathan, Jakob, Joseph gefunden; wie sie bei Matthäus vorkommen. Das andere Geschlechtsregister habe geheißen: Melchi, Heli, Joseph. So kommt es bei Lucas vor. Aber dann waren die Glieder Matbat und Levi ausgeblieben. Daß in einem Geschlechtsregister mehrere Glieder ausblieben, indem man vom Großvater auf den Enkel überging, findet man mehrmals in der h. Schrift. Mit dieser Angabe des Julius Africanus: Melchi, Heli, Joseph stimmt der h. Irenäus überein. Irenäus sagt nämlich, es seien nur 72 Glieder, nämlich im Geschlechte des Herrn bei Lucas. Wenn wir aber nachzählen, so finden wir in Lucas 74; nämlich von Heli bis Abraham (einschließlich) 54, von Thare bis Abraham 20. Werden aber Mathat und Levi ausgelassen, so haben wir von Adam bis Heli nur 72 Glieder, wie Irenäus angibt. Mathan bei Matthäus und Melchi bei Lucas hätten dieselbe Frau gehabt, welche er Esthan nennt; so daß Jakob und Heli Brüder von derselben Mutter gewesen seien (fratres uterini). Heli sei kinderlos gestorben, und dessen Bruder Jakob habe dem Gesetze gemäß dessen Wittwe geheirathet. Nach dem Gesetze über die Leviratsehe oder Pflichtehe 5. Moys. 25, 5—10 sollte nämlich, wenn ein Israelit kinderlos starb, der nächste Anverwandte desselben die hinterbliebene Wittwe heirathen und der erstgeborne Sohn dieser Ehe als des Verstorbenen Kind in die Geschlechtstafeln eingetragen werden. Joseph sei der wirkliche Sohn des Jakob, aber der gesetzliche Sohn des Heli gewesen. Das Leviratsgesetz finden wir schon in der Geschichte der Söhne Jakobs ausgesprochen. Vollständig wurde es von Moyses in der angeführten Stelle gegeben. Dieses Gesetz blieb bis in die letzten Zeiten des jüdischen Volkes in Kraft, wie wir aus Matth. 22, 23—32 ersehen, wo die Sadducäer dem Heilande ein Beispiel vorlegen, welches sich auf dieses Gesetz stützt, um ihn in Verlegenheit zu bringen. Dann fänden sich in der Genealogie des h. Lucas nur die gesetzlichen Ahnen des h. Joseph, in der des Matthäus die wirklichen. So wären allerdings die beiden Genealogien mit einander vereinigt, aber die Abstammung der Allerseligsten Jungfrau aus Davidischem Geschlechte müßte noch anderswoher bewiesen werden, und somit wäre eigentlich noch nichts gewonnen. Deßhalb schlagen die Theologen gewöhnlich einen andern Weg ein, um die beiden Genealogien mit einander zu vereinigen. Sie nehmen an, daß Lucas die Abstammung der Allerseligsten Jungfrau Maria aus dem Geschlechte Davids habe nachweisen wollen. Dann übersetzen Einige Luc. 3, 23: Et ipse Jesus erat incipiens quasi annorum triginta, ut putabatur, filius Joseph, qui fuit Heli, qui fuit Mathat (Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱὸς ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσὴφ, τοῦ Ἡλί,): „Und Jesus war, als er anfing, ungefähr dreißig Jahre alt. Er wurde zwar für den Sohn Jo-

ßene Messias? Die Veranlassung zu dieser Gesandtschaft und Frage des Johannes wird verschieden angegeben. Hengstenberg in seiner Christologie sagt, nichts stehe der Ansicht entgegen, daß auch Johannes „in einer schwachen

---

sephs gehalten, war aber des Heli Sohn.“ Nämlich Jesus war der Sohn des Heli durch seine Mutter Maria. So kann diese Stelle nach dem griechischen Urtexte wohl verstanden werden; aber nicht nach der Vulgata; und an diese sich anschließend übersetzen Andere: „Und Jesus war, als er anfing, ungefähr dreißig Jahre alt, und wurde für einen Sohn Josephs gehalten: dieser war ein Sohn des Heli“ u. s. w. Man erklärt: Joseph sei ein Schwiegersohn des Heli gewesen. Allerdings scheint es etwas hart, bei Joseph anzunehmen, er sei Helis Schwiegersohn gewesen, wogegen doch in den übrigen Gliedern abwärts von wirklichen Söhnen die Rede ist. Deßhalb möchte ich die erste Uebersetzung vorziehen. Doch dem sei, wie ihm wolle; genug der Vater der Allerseligsten Jungfrau hieß Heli, oder Joachim, oder Eliacim; denn diese drei Namen wechselten mit einander ab, z. B. bei dem Hohenpriester während des Lebens der Judith. Im Jerusalemischen und Babylonischen Talmud wird uns außerdem berichtet, daß der Vater der Allerseligsten Jungfrau Heli geheißen habe. Außerdem berichtet dieses das alte Lästerbuch der Juden: „Die Geburt Jesu.“ Die Stellen finden sich alle in Eisenmengers Entdecktem Judenthume. So wären jene beiden Genealogien bei Matthäus und Lucas sehr gut mit einander vereinigt: Matthäus gibt die leiblichen Vorfahren Josephs an, Lucas die leiblichen Vorfahren Mariens; beide Genealogien gehen auf David zurück, aber auf zwei verschiedene Söhne desselben. Im Einzelnen bieten dann diese Geschlechtsregister noch manche Schwierigkeit dar. Wie kann Matthäus V. 12 den Salathiel einen Sohn des Jechonias nennen, da doch aus Jeremias 22, 30 hervorzugehen scheint, daß Jechonias gar keine Kinder gehabt hat? Aber diese Stelle enthält nur, daß Keiner der Nachkommen des Jechonias auf dem Throne Judas sitzen solle. Bekanntlich war ja der letzte König von Juda Sedecias, des Jechonias Oheim. Daß aber Jechonias wirklich Kinder gehabt hat, geht sowohl aus dem angeführten 30. Verse und noch mehr aus dem 28. hervor, wo von den Nachkommen des Jechonias die Rede ist. 1. Chron. 3, 17 werden als Söhne des Jechonias Asir und Salathiel genannt. Im Buche Esdras sowohl als Nehemias wird uns Zorobabel als Sohn des Salathiel genannt. Nach 1. Chron. 3, 19 scheint er Salathiels Enkel gewesen zu sein durch Phadaja. Das Weitere haben die Evangelisten aus den Geschlechtsregistern geschöpft, welche unter den Juden immer gehalten wurden, wie bei den Römern und Griechen und eben so bei uns in den adeligen Familien. Auch hat Matthäus in seiner Genealogie mehrere Glieder übergangen, indem er von dem Großvater auf den Enkel übergeht. Er sagt V. 17: „Alle Geschlechter, d. h. Glieder, Personen, von Abraham bis David sind vierzehn; von David bis auf die babylonische Gefangenschaft sind vierzehn; von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christus sind vierzehn.“ Um aber so zählen zu können, hat Matthäus die drei Könige Ochozias (von 885 bis 884 regierend), Joas (von 879—839) und Amasias (839—810) zwischen Joram (889—885) und Ozias (810—758) ausgelassen und den Joakim (610—599) zwischen Josias (642—611) und Jechonias. Joakim oder Eliakim war von Nechao zum Könige aufgestellt und regierte nach 4. Kön. 23, 36 elf Jahre. Nach 4. Kön. 24, 5 starb er eines natürlichen Todes (599). Sein Sohn Joachin (יוֹיָכִין nach Ezech. 1, 2 oder יְהוֹיָכִין) oder Jechonias (Jerem. 22, 24) kam in einem Alter von 18 Jahren auf den Thron: 4. Kön. 24, 8. Er behauptete denselben nur drei Monate; denn noch in demselben Jahre (599) wurde er mit vielen Vornehmen und Schätzen von Nabuchodonosor nach Babylon geführt. Dieses war die zweite Wegführung der Juden nach Babylon; die erste hatte 606 statt gefunden; die Zerstörung Jerusalems 588. Sein Oheim Matthanias, des Josias jüngster Sohn, wurde von Nabuchodonosor zum Könige gemacht und regierte elf Jahre (599—588, nach 4. Kön. 28, 18). Er erhielt

Stunde" zu zweifeln angefangen habe. Auch einige katholische Theologen sind dieser Ansicht zugethan. Nach dieser Ansicht hätte Johannes im Gefängnisse an der göttlichen Sendung Jesu gezweifelt, und so hätte er noch

---

von Nabuchodonosor den Namen Sedecias. Matthäus sagt V. 11: „Josias zeugte den Jechonias und seine Brüder um die Zeit der Wegführung nach Babylon." Die h. Schrift erwähnt uns nichts von Brüdern, die Jechonias gehabt habe. Vielleicht meint Matthäus hier mit dem Ausdrucke „Brüder" nach einem bei den Juden gewöhnlichen Sprachgebrauche die beiden Oheime des Jechonias. Josias nämlich, der in der Schlacht gegen König Nechao von Egypten tödtlich verwundet ward und 611 starb, hatte drei Söhne: 1. Joachaz; ihn machte bei seines Vaters Tode das Volk zum Könige, 4. Kön. 23, 20; aber er regierte nur 3 Monate; Nechao führte ihn gefangen nach Egypten und machte 2. den Joakim zum Könige, welcher 11 Jahre (610—599) regierte; dieser war der Vater des Jechonias; Matthäus hat ihn gar nicht erwähnt, vielleicht unter dem Worte „Brüder" mitverstanden. 3. Sedecias oder Matthanias. Als Grund, weßhalb Matthäus mit Ueberspringung mehrerer dreimal vierzehn Glieder gezählt habe, geben Einige an: Matthäus habe die im Namen David liegende Zahl 14 (ד=4,ו=6) darstellen wollen, indem alle Messianischen Weissagungen in David ihren Mittelpunkt haben, und der Messias oft durch David bezeichnet wird. Andere sagen, Matthäus habe die dreifache Abtheilung nach den drei hauptsächlichsten Begründern des israelitischen Volkes gegeben: Abraham, David, Josias. Denn die Existenz des Volkes Gottes ist durch diese drei aus den Vorfahren Christi begründet und erhalten worden. Sonst haben allerdings Moyses und Elias größere Bedeutung, als David und Josias. Nach Ansicht des h. Chrysostomus bedeuten diese drei Vierzehn den dreifachen Stand des israelitischen Volkes: 1. unter den Richtern, 2. unter den Königen, 3. unter den Heerführern und Priestern. Gott habe alle Wege versucht, um das Volk auf der Bahn des Heils zu erhalten, oder um es auf dieselbe zurückzuführen. Und da dieses Alles gleichsam vergeblich gewesen sei, habe er seinen Sohn gesendet. Diesen Gedanken hat der Herr in dem Gleichnisse vom Weinberge Lucas 20, 9—16 ausgeführt. Es ist derselbe Gedanke, welcher dem h. Paulus vorschwebte, als er an die Galater schrieb: „Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte Gott seinen Sohn." Andere sehen in der Zahl dreimal vierzehn, oder sechs-mal-sieben eine Andeutung, daß der besondere Schutz Gottes über dieses zweitausendjährige Geschlecht gewaltet habe, weil sieben in der h. Schrift eine heilige Zahl sei. — Es fragt sich nun, wie Matthäus dreimal vierzehn herausbekommen habe? Das Wort generationes (γενεαί) in V. 17 darf nicht übersetzt werden Zeugungen, weil Christus als Endglied der letzten Dreimalvierzehn vom Evangelisten genannt wird, Christus aber nicht von Joseph erzeugt war. David soll nach Angabe des Evangelisten doppelt gezählt werden. Dann sind die ersten Dreimalvierzehn: 1. Abraham. 2. Isaak. 3. Jakob. 4. Judas. 5. Phares. 6. Esron. 7. Aram. 8. Aminadab. 9. Naasson. 10. Salmon. 11. Booz. 12. Obed. 13. Jesse. 14. David. Die zweiten Dreimalvierzehn sind: 1. David. 2. Salomon. 3. Roboam. 4. Abias. 5. Asa 6. Josaphat. 7. Joram. 8. Ozias. 9. Joatham. 10. Achaz. 11. Ezechias. 12. Manasses. 13. Amon. 14. Josias. In diesen zweiten Dreimalvierzehn hat der Evangelist drei Könige: Ochozias, Joas und Amasias zwischen Joram und Ozias ausgelassen, nicht etwa, um grade dreimalvierzehn herauszubekommen, wie manche Exegeten sagen, denn dann wäre die Genealogie eine leere Spielerei, sondern weil diese drei Könige der Sohn, der Enkel und der Urenkel der Athalia, des Königs Achab und der Jezabel Tochter, waren, und weil das ganze Haus Achabs der gänzlichen Vernichtung von Gott bestimmt war. So straft Gott die Sünden der Väter bis ins dritte und vierte Geschlecht. Die dritten Dreimalvierzehn sind: 1. Jechonias. 2. Salathiel. 3. Zorobabel. 4. Abiud. 5. Eliacim. 6. Azor. 7. Sadoc. 8. Achim. 9. Eliud. 10. Eleazar. 11. Mathan. 12. Jakob. 13. Joseph.

kurz vor seinem Tode den Glauben, das größte Gut des Menschen verloren. Aber warum erhält dann Johannes von Christo, dem allwissenden Gott, sogleich nach Entfernung der Gesandtschaft, ein so ausgezeichnetes Lob, Matth. 11, 7—19? Wäre Johannes nicht beharrlich bis ans Ende geblieben, so würde Christus seine Standhaftigkeit, seinen strengen Lebenswandel, seine Geistesgröße mit keinem Worte erwähnt haben, weil alles Gute des vergangenen Lebens ohne die Beharrlichkeit bis ans Ende keinen Werth hat. Wir verlassen daher jene Ansicht gänzlich und nehmen als Veranlassung zur Gesandtschaft des Johannes diese an. Schon vor den Abgesandten des hohen Rathes hatte Johannes über den Messias ein sehr klares und bestimmtes Zeugniß abgelegt, wenngleich er die Person des Messias selbst noch nicht bezeichnete; vergl. Joh. 1, 19—27. Sobald nun Jesus nach der Taufe am Jordan seine Wirksamkeit begann, suchte Johannes seine eigenen Jünger zu ihm hinüberzuführen. Denn seine Stellung zu Christo hatte er so gut begriffen, daß er sich Joh. 1, 17 die Stimme eines Rufenden in der Wüste nannte, daß er sich nur als den Diener Christi betrachtete Joh. 3, 27 flg., daß er nicht werth sei, dem Herrn die Schuhriemen aufzulösen. Deßhalb gab er seinen Jüngern über die Person Jesu Christi Aufschluß Joh. 1, 29—37. Dieses gelang ihm bei zweien, von denen der Eine wahrscheinlich Johannes

---

14. Christus, der Schluß und Eckstein und Mittelpunkt des alten Bundes. Hier ist kein König übergangen, denn die Söhne des Josias können unter dem Ausdrucke: Josias und seine Brüder mitverstanden sein. Manche Exegeten wollen generationes mit Zeugungen übersetzen; dies ist irrig aus dem oben angegebenen Grunde. Dann schlagen sie Aenderungen des Textes vor, namentlich in V. 11, z. B.: Josias autem genuit Joacim et fratres eius. Joacim autem genuit Jechoniam in transmigratione Babylonis. Aber zu Aenderungen ist man durchaus nicht berechtigt; und überdies kommt Alles ohne jegliche Aenderung ganz gut so aus, wie der Evangelist es angibt. Dieses hauptsächlich glaubte ich über den buchstäblichen Sinn jener Genealogien bemerken zu müssen. Außer diesem aber haben sie auch noch einen geistlichen Sinn und bieten uns vielfachen Stoff für unsere weitere Betrachtung. Erstens das Geschlechtsregister Jesu Christi geht durch einen Zeitraum von 4000 Jahren hindurch und deßhalb ist es in der ganzen Geschichte der Menschheit gewiß das merkwürdigste. Zweitens wir sehen unter den Vorfahren Jesu Christi Gerechte und Sünder, Juden und Heiden, Männer und Frauen. Denn Ruth war eine Moabitinn. Des Urias Weib erlangte David erst in Folge mehrerer Verbrechen. Dies deutet darauf hin, daß Christus für alle Menschen die Gnade verdient hat, oder daß alle Menschen ohne Ausnahme in das Reich Gottes eingehen sollen. Diese Wahrheit hebt der h. Paulus Gal. 3, 27. 28; Ephes. 2.; 1. Tim. 2, 4 sehr gut hervor. Drittens stellt uns dies Geschlechtsregister des Herrn die Wahrheit dar, daß Jesus Christus der Mittelpunkt des menschlichen Geschlechts ist. Die Blicke aller Völker vor ihm und die Blicke aller Völker nach ihm sind auf ihn gerichtet. Darum nennt der Herr sich selbst den Ersten und den Letzten, der die Schlüssel des Todes und des Abgrundes hat. Viertens lehrt uns die h. Schrift durch die genaue Verfolgung der Geschlechtsregister des Herrn, daß geschichtliche Thatsachen die tiefste und festeste Stütze des Glaubens sind. Darum stützen sich alle Beweise für die Wahrheit des Glaubens, welche sich in der ganzen h. Schrift finden, immer auf geschichtliche Thatsachen. Darum sind die Gnostiker der doketischen Richtung bestrebt gewesen, die Geschlechtsregister Jesu Christi aus ihren Evangelien auszumerzen. Auch kann man Fünftens in diesem Geschlechtsregister des Herrn noch den Satz ausgedrückt finden, daß die Wahrheit in keiner Beziehung gleichgültig ist, und daß deßhalb auch die Abstammung des Herrn aus dem Geschlechte Davids mit so großer Sorgfalt von den Evangelisten dargestellt wird.

der Evangelist, der Andere sicher Andreas, der Bruder des Petrus war, Joh. 1, 40. Aber Viele von den Jüngern des Johannes waren auf Jesus ungehalten und drückten dieses gegen ihren Meister offen aus, Joh. 3, 26. Sie besorgten nämlich, daß durch die Wirksamkeit Christi das Ansehen ihres Meisters vermindert werde. Deßhalb gibt ihnen Johannes die deutlichsten und bestimmtesten Erklärungen über die Würde Christi und über seine Stellung zu ihm: Joh. 3, 27—36. Aber dennoch gelang es ihm nicht, alle seine Jünger zu Christo hinüberzuführen. Denn Apostg. 19, 3 findet Paulus noch Jünger des Johannes, welche er zur Lehre Christi bekehrt. Folglich wird Johannes auch bei jener Sendung die geheime Absicht gehabt haben, seine Jünger zu Christo hinüberzuführen. Indem nun Christus auf die Wunder hinweist, welche er verrichtet, erklärt er sich offenbar genug für den Messias, fügt jedoch für die Jünger des Johannes und für alle Menschen die ernsten Worte hinzu: „Selig ist, der sich an mir nicht ärgert." Ebenso erklärt er sich offen genug für den Messias Lucas 4, 21. Christus liest in der Synagoge zu Nazareth Isaias 61, 1. 2 vor. Dann erklärt er diese Schriftstelle von sich mit den Worten: „Diese Schriftstelle wird heute vor euern Ohren erfüllt." *) Ferner Joh. 4, 26 erklärt Jesus ungefragt dem Samaritanischen Weibe, daß er der verheißene Messias sei; ebenso Joh. 10, 24—26. Das ganze Evangelium des Matthäus ist ein fortgesetzter Beweis, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias ist. **) Mit dieser Predigt fingen die Apostel die Verkündigung der Lehre des Herrn an. Die Väter erwähnen sehr häufig, daß der verheißene Messias Jesus von Nazareth sei.

3. Gegen die nun vorgelegte Wahrheit, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias ist, können noch diese beiden Schwierigkeiten erhoben werden. Woher erklärt es sich, daß ein großer, ja wohl der größere Theil der Juden in Jesu Christo den verheißenen Messias nicht erkannte, da sie doch die Messianischen Weissagungen im alten Testamente mit deren Erfüllung im Leben Jesu Christi selbst vergleichen konnten? Wir bemerken hiergegen, 1. daß die Zahl derer, die an Christum glaubten, keineswegs so gering war, als bisweilen angenommen wird. Denn theils hatte das Auftreten und die öffentliche Wirksamkeit Christi die heilsamsten Wirkungen im ganzen jüdischen Lande hervorgebracht, theils finden wir in dem Evangelium des Johannes Cap. 7—12 wiederholt erwähnt, daß Viele aus den Juden an Christum geglaubt hätten, theils endlich bekehrten sich auch Viele auf die Predigt der Apostel, sogar auch viele jüdische Priester; Apostg. 5. Einzelne der Vornehmsten, z. B. Nikodemus und Joseph von Arimathia glaubten ebenfalls

*) Irrthümlich ist, was Hermes Dogmatik Bd. 3, S. 217 über jene Stelle des Isaias sagt: „Wenn Jesaias hier auch zunächst von der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft gesprochen, so litt diese Befreiung doch als Sinnbild ihre Anwendung auf die Befreiung aus der Sklaverei der Sünde; und die Juden zur Zeit Christi erklärten sie selbst — vielleicht auch sinnbildlich — von ihrem Messias, der sie von dem Joche der Römer befreien sollte."

**) Denn Matthäus kommt fortwährend darauf zurück, daß alle Messianischen Weissagungen in Jesu von Nazareth erfüllt seien. Man könnte hier füglich einen kurzen Ueberblick über die sämmtlichen im Matthäus vorkommenden Messianischen Beweise geben. Dann wäre auch die Stelle 2, 23 zu beachten, welche sich zwar nicht als Messianische Weissagung in einem einzelnen Propheten findet, aber doch ihrem Inhalte nach in Isaias und Ezechiel, insofern diese weissagen, der Messias werde aus der Familie Davids geboren werden zur Zeit, wann diese in Niedrigkeit versunken sein werde. Vergl. Bade's Christologie.

an Christum. 2. Bei denen aber, welche nicht an Christum als den wahren Messias glaubten, ging dieser Unglaube nicht aus Mangel an Kenntniß, sondern aus bösem Willen hervor. Denn die Juden zur Zeit des Auftretens Christi hatten alle Messianischen Weissagungen. In den Synagogen wurden jeden Sabbat Abschnitte aus dem alten Testamente vorgelesen. Christus selbst spricht von ihrem Forschen in den heiligen Schriften Joh. 5, 39. Aber wie sie mit den Messianischen Weissagungen verfuhren, sehen wir aus Joh. 7, 52; worüber nachher. Der Hauptinhalt der Messianischen Weissagungen aber war in die Masse des Volkes gedrungen. Sie waren nicht mehr bloß in den Händen der Schriftgelehrten und überhaupt des wissenschaftlich-gebildeten Theiles der Nation, sondern, im Ganzen und Großen wenigstens, ein Gemeingut Aller geworden und in den Ideenumlauf der damaligen Zeit gekommen. Denn auf den Grund dieser Weissagungen hin glaubten sie a) daß die Zeit gekommen sei, wo der Messias erscheinen müsse. Dieses sehen wir aus den Worten des Zacharias Luc. 1, 67—80. Dann heißt es Luc. 2, 35 von Simeon, „er wartete auf den Trost Israels.“ Ebendort Vers 38. Matth. 2, 16 läßt der König Herodes deswegen zu Bethlehem und in der Umgegend alle Kinder von zwei Jahren und darunter ermorden, weil er glaubte, der von den Weisen aus dem Morgenlande ihm angekündigte König, welchen er V. 4 Christus nennt, wäre jetzt geboren. Joh. 1, 19—28 schicken die Juden von Jerusalem aus Priester und Leviten an den Täufer Johannes und lassen ihn fragen, wer er sei? Seine Antwort gibt zu erkennen, daß die Frage bedeutete, ob er Christus sei? Wie hätten sie dieses gefragt, wenn sie nicht zu der Zeit die Ankunft Christi erwartet hätten? Durch das Auftreten des Johannes wurde diese allgemeine Erwartung des jüdischen Volkes noch mehr angeregt und bestätigt; vergl. Matth. 3, 2. 11. 12; Joh. 1, 23. 26. 27. 29. 30. 31. Von Joseph von Arimathia heißt es Marc. 15, 43: „welcher auch auf das Reich Gottes wartete. Luc. 24, 21 sagen die beiden Jünger, welche nach Emaus gingen: „Wir aber hofften, er werde Israel erretten.“ Apstg. 1, 6 fragen die Jünger den Herrn unmittelbar vor seiner Himmelfahrt: „Herr! wirst du nun das Reich Israel wieder herstellen?“ Auch aus Flavius Josephus erhellet, daß die Juden um jene Zeit den Messias erwarteten. Daher sagt er in seinen Alterthümern Buch 18, Cap. 3, §. 3: *) Zu jener Zeit (nämlich als Pilatus römischer Procurator über Judäa war) habe Jesus, ein weiser Mann, gelebt, und sei für den Messias gehalten worden. Aber die Vornehmsten seines (des Josephus) Volkes hätten ihn verklagt, und Pilatus zum Kreuze ihn verurtheilt. Jedoch seine Anhänger seien ihm vor wie nach treu geblieben. Denn am

*) Cf. Flavius Josephus nach der Ausgabe von Havercamp, Amsterdam 1726, Bd. 1, S. 876: Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνὴρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή· Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητὴς, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους πολλοὺς δὲ καὶ τῶν Ἑλληνικῶν ἐπηγάγετο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδειξάντων τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν, σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἵγε πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. Ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. Εἰς ἔτι νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον. Die Worte ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν muß man verstehen ὁ λεγόμενος Χριστὸς οὗτος ἦν: Der sogenannte, vermeintliche Christus war dieser; vergl. Matth. 27, 22: Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν. D. h. Jesus wurde für den Messias gehalten.

dritten Tage sei er ihnen lebend erschienen, was nebst tausend andern Wundern die göttlichen Propheten über ihn verkündigt hätten. Die Gesellschaft der Christen habe bis auf seine Zeit noch nicht aufgehört. Wie hätte sich jene Meinung über Jesum von Nazareth im Volke bilden können, wenn man in der damaligen Zeit den Messias nicht erwartet hätte? Eben diese Erwartung ist auch bekannt als der Hauptgrund der immer wiederholten Versuche der damaligen Juden, das Joch der Römer abzuschütteln. Zu gleicher Zeit hatte sich die Erwartung von einem großen Könige aus Judäa auch unter die Heiden verbreitet, wie uns Tacitus und Suetonius berichten. b) Die Juden der damaligen Zeit wußten auch daß der Messias von David abstammen werde. Als Jesus Matth. 22, 42 die versammelten Pharisäer fragt: „Was haltet ihr von Christo? Wessen Sohn ist er?" antworteten sie ihm unbedenklich: Davids Sohn. Daher wird Christus auch von denen, welche ihn für den Messias hielten, als Sohn Davids betrachtet. c) Auch war ihnen bekannt, daß der Messias zu Bethlehem geboren werden müsse. Denn auf die Frage, wo derselbe geboren werde, antworteten sie unbedenklich: In Bethlehem; vergl. Matth. 2, 5. 6. Daß nun die Juden dennoch in Jesu Christo den verheißenen Messias nicht erkannten, hatte nur in ihrer dem Irdischen zugewandten Gesinnung seinen Grund. Die Schilderungen der Propheten von dem geistigen Reiche des Messias verstanden sie von einem irdischen Reiche desselben. Daher bildeten dann die spätern Juden die Lehre von einem doppelten Messias: Messias Ben David, von welchem sie die Schilderungen des Messias in Herrlichkeit erklärten, und der Messias Ben Joseph, oder Ben Ephraim, der leidende Messias, welcher aber neben dem ersten eine klägliche Rolle spielt. Denn er hat weiter keine Bedeutung, als daß er leiden soll, und wird dann gar nicht mehr berücksichtigt. Wie schon zur Zeit Christi die Juden mit der Erklärung der heiligen Schrift verfuhren, davon haben wir Joh. 7, 52 eine Probe. Demnach waren die Juden zur Zeit Christi hinlänglich befähigt, den wirklich erschienenen Messias als solchen zu erkennen. Deßhalb konnten sie auch keine Entschuldigung für ihren Unglauben finden; was ihnen der Heiland Joh. 15, 24 vorwirft: „Wenn ich die Werke unter ihnen nicht gethan hätte, welche kein Anderer gethan hat, so würden sie keine Sünde haben. Aber sie haben das Alles gesehen, und doch hassen sie mich und meinen Vater." Der letzte Grund alles Unglaubens und aller Vorurtheile ist immer der Wille. — Was dann die jetzigen Juden angeht, so werden diese mit ihren Erwartungen eines noch kommenden Messias zu Schanden durch die Ueberzeugung ihrer Vorfahren, daß vor achtzehnhundert Jahren die Zeit war, wo er erscheinen mußte. Die Auslegung der Prophezeiungen, welche jene machten, ist die Widerlegung der ihrigen. Denn jene mußten doch wegen der näheren Zeit, wegen des überlieferten Verständnisses der Schrift, wegen der ihnen noch mehr bekannten heiligen Sprache, wegen der noch üblichen Gebräuche und deren bekannten Beziehungen und Bedeutungen den Sinn der Prophezeiungen wohl gewisser erreichen können, als diese nach einer achtzehnhundertjährigen Verkommenheit. 3. Daß Christus bei vielen Juden keinen Glauben fand, erklärt sich aus dem in jedem Menschen von Natur aus liegenden Widerstreben gegen die Wahrheit. Denn die Sinne und Gedanken des Menschen sind zum Bösen geneigt von seiner Jugend an, Gen. 8, 21. Es hat dem Herrn nicht anders ergangen, als wie es der Wahrheit immer ergeht, daß sie nämlich beständig angefeindet und verfolgt wird. Sind nicht ebenso gegen die katholische Kirche von Anfang an alle Mittel der Macht und der Wissenschaft

aufgeboten worden? Und stehen ihr nicht auch jetzt noch Weltmacht und Weltweisheit feindlich gegenüber? Nur unter vielfachen Hindernissen und unter den schwersten Kämpfen hat sich das Wahre und Gute zu allen Zeiten Bahn gebrochen.

4. Ein zweites Bedenken dagegen, daß Jesus Christus der verheißene Messias sei, ergibt sich aus den Erklärungen, welche in neuerer Zeit die Rationalisten von den Messianischen Weissagungen geben. Sie erklären dieselben als durchaus auf natürlichem Wege entstanden; d. h. läugnen im Grunde alles Vorhandensein eigentlich Messianischer Weissagungen. Dann muß folgerichtig auch die Erfüllung derselben in Jesu Christo wegfallen, oder es muß doch die Ueberzeugung, welche wir von dieser Erfüllung in unserm Herrn und Meister haben, nur eine willkürliche sein. Die Erklärungen rationalistischer Schriftsteller über die Messianischen Weissagungen kann man kurz so zusammenfassen: „Die Messianische Hoffnung ist nichts weiter, als eine patriotische Phantasie der Propheten. Sie ist auf natürlichem Wege ohne unmittelbare göttliche Einwirkung entstanden, und zwar auf folgende Weise. Die Nation war unter David und Salomon auf den höchsten Gipfel der Macht und des Wohlstandes gelangt. Schon bald nachher sank sie von demselben wieder herab. Durch den Abfall der zehn Stämme wurde die Kraft des Volkes zuerst gebrochen. Die Invasionen der Assyrer und später der Babylonier brachten es seinem Untergange nahe. Götzendienst und Sittenlosigkeit nahmen immer mehr überhand. Was war nun wohl natürlicher, als daß die Propheten, sich über die Gegenwart erhebend, von der Zukunft die Rückkehr der Davidischen und Salomonischen Zeiten erwarteten und dieselben an einen großen zukünftigen Nachkommen Davids knüpften, unter dessen gerechter Regierung das Volk ebenso gerecht als glücklich sein und seine ungerechten Bedränger besiegen sollte?" Um die Gründe für diese Hypothese haben sich die Vertreter derselben nicht viel gekümmert: Die Messiasidee sei eine wandelbare gewesen, wie das Schicksal des Volkes es erfordert hätte. Nun sei es aber ja unmöglich, daß sich das wandelbare Bild verschiedener Zeiten an einem unwandelbaren Subjecte zu einer gewissen Zeit durchaus realisiren konnte. Ferner es komme Manches vor in den Messianischen Weissagungen, was gar nicht erfüllt sei. Der Messias werde als König dargestellt, was Christus nicht gewesen sei. Der Messias solle zu Bethlehem geboren werden; Christus aber stamme aus Galiläa her. Der Messias solle ewig auf Erden bleiben; Christus aber habe dieselbe nach kurzer Wirksamkeit wieder verlassen. Dieses sind die hauptsächlichsten Gründe, welche die Rationalisten für ihre Ansicht von den Messianischen Weissagungen vorbringen. Dieselben sind nicht einmal hinreichend, um die Möglichkeit der Entstehung der Messianischen Weissagungen ohne das Eingreifen einer übernatürlichen Causalität in die Welt, d. h. aus bloß natürlichen Gründen zu erklären. Aber sowohl gegen die Möglichkeit als auch Wirklichkeit der Entstehung der Messianischen Ansichten auf jenem rein natürlichen Wege, wie die Rationalisten wollen, können noch diese wichtigen Bemerkungen gemacht werden: 1. Nach jener Ansicht von den Messianischen Weissagungen muß die Bedeutung der Propheten als göttlicher Gesandten gänzlich verworfen werden. Sie sind dann nur mehr Betrüger und Schwärmer, oder höchstens gutmüthige Narren, welche sich sanguinischen Hoffnungen überlassen. Aber dann wird der Lehre Christi und der Apostel über die Propheten geradezu widersprochen. Denn so oft Christus und die Apostel der Propheten erwähnen, reden sie von ihnen als außerordentlichen, vom heiligen Geiste ergriffe-

nen Gesandten Gottes; z. B. 2. Petri 1, 21: „Vom heiligen Geiste Gottes ergriffen haben die heiligen Männer Gottes geredet." Dazu kommt, daß die Erfüllung anderer Weissagungen der Propheten deren göttliche Sendung beweist; z. B. Jeremias Cap. 50 und 51 die Weissagung gegen Babylon; und Zach. 9, 1—8. Daß übrigens die Propheten sich nicht sanguinischen Hoffnungen überließen, beweist der Umstand, daß sie oft das drohende Unglück verkündeten. *) 2. Jene Ansicht spricht gänzlich gegen dasjenige, was Christus und die Apostel von den Messianischen Weissagungen insbesondere aussagen. Denn sie berufen sich durchweg auf dieselben als auf göttliche Zeugnisse zur Bekräftigung ihrer Lehre. 3. Nach jener Ansicht ist die Messiasidee erst nach der Trennung des Reiches entstanden. Aber die Geschichte beweist, daß die Messianischen Weissagungen in viel früherer Zeit gegeben sind. 4. Durch jene Hypothese ist nur die Vorstellung von dem Messias in Herrlichkeit zu erklären gesucht. Dieser allein war der Messias der fleischlich gesinnten Juden. Dagegen sind alle die zahlreichen Stellen, welche von dem Leiden des Messias handeln, bei jener Erklärung unberücksichtigt gelassen. 5. Nach der Hypothese der Gegner soll die Noth die Mutter der Messianischen Weissagungen gewesen sein. Aber warum hat denn die Noth allein bei den Juden diese Wirkung gehabt und warum sind nur bei ihnen die Messianischen Erwartungen in Erfüllung gegangen? Es gibt nämlich kein Volk in der Geschichte, welches nicht von der Höhe seines Glanzes und seiner Bedeutung herabgestürzt wäre. Wie kam es denn, daß allein das Auge der Juden sich vorwärts auf die Zukunft richtete, während das Auge aller andern Völker rückwärts auf die Vergangenheit, nämlich auf die hingeschwundene Größe, schaute? Hiergegen kann nicht eingewandt werden, daß auch bei den übrigen Völkern Messianische Hoffnungen sich finden. Denn dieselben stehen abgerissen da, und sind nur Züge, welche sich von den Juden aus unter sie verbreitet haben. 6. Nach jener Hypothese bleibt es ganz unerklärlich, warum sich in den Messianischen Weissagungen auch die speciellsten Züge vom Messias angegeben finden, z. B. seine Geburt zu Bethlehem von einer Jungfrau zur Zeit der Erniedrigung der Familie Davids, seine Wirksamkeit in Galiläa, u. s. w. 7. Nach der Ansicht der Gegner werden die Messianischen Hoffnungen allein bei den Juden vorausgesetzt, aber sie finden sich auch bei den Samaritanern, nicht bloß zur Zeit Christi, wie wir aus Joh. Cap. 4. ersehen, sondern auch bei den jetzigen Samaritanern. Nachdem wir nun im Bisherigen bewiesen haben, daß der Erlöser Jesus Christus der verheißene Messias ist, haben wir nach dem §. 95. Nro. 1. vorgelegten Plane die Gottheit des Erlösers Jesus Christus zu beweisen.

### §. 99. Der Erlöser Jesus Christus ist wahrer Gott. Die vorgeblichen Gotteserscheinungen im alten Testamente.

1. Jesus Christus, unser Erlöser, ist wahrer Gott, der natürliche Sohn Gottes und die zweite Person in Gott. Diese Wahrheit muß ihrer ganzen Vollständigkeit nach nicht hier, sondern in der Lehre von der Trinität bewiesen werden; wie wir auch gethan haben. Dort haben wir nämlich gezeigt, daß die zweite Person in Gott, der Logos, die menschliche Natur angenom-

---

*) Vielleicht könnten hier die vorgeblich nicht erfüllten, weil entweder nur bedingten, oder in ihrer Erfüllung uns nicht hinlänglich bekannten, Weissagungen berücksichtigt werden: vergl. Reinke: Beiträge zum alten Testamente.

men hat, und daß dieser einzelne Mensch, den der Logos in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen hat, Jesus Christus ist. Hier kann also nur das Nothwendigste über die Gottheit Christi wiederholt und dasjenige gesagt werden, was dort nicht seines Ortes war. Die Gottheit Christi ist ein Fundamentalsatz des ganzen Christenthums. Die katholische Kirche hat ihn besonders im Kampfe gegen die Arianer feierlich ausgesprochen. Die Nachweisung dieser Glaubenswahrheit aus der heiligen Schrift fangen wir zunächst aus dem alten Testamente an. Im alten Testamente nämlich ist die Gottheit des Messias ausgesprochen. Jesus Christus ist aber der wahre Messias. Also ist auch die Gottheit Jesu Christi im alten Testamente ausgesprochen. Dann haben wir das neue Testament und darnach die Tradition für diese Glaubenswahrheit zu beachten.

2. Daß die Gottheit des Messias im alten Testamente ausgesprochen ist, unterliegt nach den vorgelegten Messianischen Weissagungen nicht dem mindesten Zweifel. Aber einige Theologen dehnen die alttestamentliche Lehre von der Gottheit des Messias noch viel weiter aus, indem sie behaupten, schon im alten Testamente sei der Sohn Gottes in irgend einer angenommenen Gestalt sichtbar erschienen. Sie bedienen sich dafür wohl der Bezeichnung Λόγος ἄσαρκος der noch nicht eingefleischte Logos. Den Beweis für diese Ansicht entnehmen sie aus allen denjenigen Stellen, in denen der Engel Gottes oder der Engel des Herrn (מַלְאַךְ יְהוָה מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים מַלְאַךְ אֱלֹהִים) erwähnt wird. Diese Stellen sind Gen. 16, V. 7. 10. 11. 13. Cap. 18 kehren bei Abraham drei Männer ein, welche Cap. 19 מַלְאָכִים genannt werden. Die gewöhnliche Annahme ist, daß Einer von ihnen der Sohn Gottes gewesen sei. Dafür beruft man sich auf 18, 14. 17; 19, 24. Schon zur Zeit des h. Augustinus findet sich diese Ansicht de Civ. Dei XVI, 29 (tom. VII. pag. 308): Item Deus apparuit Abrahae ad quercum Mambre in tribus viris, quos dubitandum non est angelos fuisse, quamvis quidam existiment, unum ex eis fuisse Dominum Christum, asserentes eum etiam ante indumentum carnis fuisse visibilem. Cap. 21, 17. 18; 22, 1. 11. 13. 14; 31, 11. 13; 32, 25 vergl. mit Osee 12, 4; Exod. 3, 2. 4—6. 14—16; 14, 19; 23, 20 („denn mein Name ist in ihm", nämlich in dem Engel, welcher die Israeliten auf dem Zuge in das gelobte Land geleiten soll); 32, 34; 33, 3. 4; Num. 20, 16; 22, 22 flg. Josue 5, 13; 6, 2. Richter 2, 1—4; 6, 11. 14. 18. 21. 22; 13, 3. 6. 16. 21; 4. Kön. 19, 35. Isaias 63, 9. Sehr häufig erscheint dieser Engel des Herrn bei Zacharias. Endlich gehören noch alle diejenigen Stellen hieher, in denen es heißt: Der Herr sprach zu Moyses oder zu diesem oder jenem Propheten. Einige sind der Meinung, daß unter diesem Engel des Herrn der Logos zu verstehen sei, so daß dieser sich auch schon vor seiner Menschwerdung geoffenbart habe. Diese Meinung hat Tertullian an vielen Stellen seiner Schriften vorgetragen, z. B. de carne Christi cap. 6, contra Iudaeos cap. 9, contra Marcionem II, 27; III, 9. Ebenso der h. Irenäus III, 6; IV, 26; der h. Justinus in seinem Dialoge mit dem Juden Trypho und Eusebius in seiner Kirchengeschichte I, cap. 2. Die Protestanten nehmen insgemein diese Ansicht an; z. B. Hengstenberg in seiner Christologie Bd. I, S. 232 hat sich mit Eifer für diese Ansicht ausgesprochen. Dagegen ist der h. Augustinus der Meinung, daß Gott nur in den Engeln oder vermittelst der Engel geredet habe: de Civ. Dei XVI, 29 (tom. 7, S. 508); de Trinitate II,

cap. 11, nro. 21 (tom. 8, S. 858); III, 11, nro. 22 (wo er seine Ansicht über diesen Gegenstand besonders klar entwickelt hat); contra Maximinum II, 26, nro. 5 u. 6 (tom. 8, S. 806); und sehr bestimmt auch im 3. Tractat über Johannes Nro. 17 u. 18. Auch der h. Hieronymus entwickelt diese Ansicht in seinem Commentar zu Gal. 3, 19 (tom. VII, S. 366). Auch der h. Gregor der Große ist dieser Ansicht, indem er in seinen Betrachtungen über das Buch Job schreibt: Modo angeli, modo dominus vocantur, quia angelorum vocabulo exprimuntur, qui exterius ministrabant, et appellatione domini ostenditur, qui eis interius praeerat. Derselben Ansicht war auch der h. Ambrosius de Abrahamo I, cap. 5. Diese Uebereinstimmung der größten Theologen und Kirchenlehrer scheint für den Katholiken eine Regel der Erklärung zu sein. Die erste Ansicht stützt sich nur auf den Wortlaut der vorher angeführten Schriftstellen. Am stärksten tritt wohl dieser Wortlaut hervor Exod. Cap. 19 bis Cap. 24. Nun müssen aber doch die einzelnen Schriftstellen hauptsächlich nicht aus ihrem Wortlaute, sondern aus andern Schriftstellen erklärt werden; d. h. die heilige Schrift muß aus der heiligen Schrift selbst erklärt werden. Diesen Geist der heiligen Schrift aber scheint die zweite Ansicht für sich zu haben. Denn der h. Paulus drückt sich gerade in dem Briefe, in welchem er das Verhältniß des alten Bundes zum neuen behandelt, sehr deutlich aus, Hebr. 1, 1—2: „Mehrmals und auf vielerlei Weise hat einst Gott zu den Vätern durch die Propheten geredet. Am letzten hat er in diesen Tagen zu uns durch den Sohn geredet." Die oberste Regel aller Schrifterklärung aber ist, daß man sich dem Geiste der Kirche möglichst anzuschließen suche. Nun ist aber nur die zweite Ansicht von Solchen vertreten, welche das Ansehen als Lehrer der Kirche haben. Man vergl. außer den vorher aus dem heiligen Augustin angeführten Stellen noch de Trinitate II, 7, nro. 13 (tom. 8. Seite 853) bis Ende des Buches, wo er ganz deutlich lehrt, daß alle Erscheinungen Gottes im alten Bunde nicht so zu verstehen seien, als wäre Gott in sichtbarer Gestalt erschienen, sondern Gott habe sich nur der Creaturen, der Engel sowohl, als auch anderer Creaturen bedient, um durch diese seinen Willen kund zu machen. Auch der h. Thomas ist durchaus der zweiten Ansicht. Er schreibt z. B. P. I, quaest. 51, art. 2, ad 1: Hoc autem, quod angeli corpora assumpserunt in veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium, quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatae fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne. Der Sohn Gottes ist also nach Ansicht des h. Thomas vor seiner Menschwerdung nicht erschienen. Dieselbe Ansicht trägt er öfters vor. Damit steht keineswegs im Widerspruche, was er 2. 2. quaest. 174 art. 4 schreibt, wo er nachzuweisen sucht, daß Moyses der größte unter den Propheten sei: Moyses fuit aliis (prophetis) excellentior: primo quidem quantum ad visionem intellectualem, eo, quod vidit ipsam Dei essentiam. Unde dicitur Num. 12, 8, quod palam et non per aenigmata Deum vidit. Secundo quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem, etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod. 33, 11, quod loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum. Denn auch vom h. Paulus lehrt der h. Thomas 2. 2. quaest. 175, art. 3, daß er in der Entzückung (2. Cor. 12, 1—4)

die Wesenheit Gottes gesehen hat; wie er es hier von Moyses sagt. Die göttlichen Mittheilungen, welche Moyses erhalten hat, empfing er also nach Ansicht des heiligen Thomas nicht dadurch, daß der Sohn Gottes entweder durch eine Scheingestalt in die Sinnenwelt eintrat und sich dem Moyses sichtbar gegenüberstellte, oder sich dem Moyses auf eine sinnlich-wahrnehmbare Weise vernehmlich machte, sondern dadurch, entweder daß sie ihm durch Engel vermittelt wurden, oder daß er für eine gewisse Zeit dem leiblichen Leben entrückt und zur Anschauung Gottes erhoben wurde und in einem solchen Zustande die göttlichen Offenbarungen empfing. So ist wahrscheinlich auch die Thatsache Isaias Cap. 6, wo der Prophet die Herrlichkeit Jehovahs sieht und von Jehovah als Prophet gesandt wird, dahin zu verstehen, daß der Prophet diesem irdischen Leben entrückt und für eine gewisse Zeit zur Anschauung Gottes erhoben wurde; wie es auch die h. Theresia von sich selbst in ihrem Leben erzählt. Denn, wie wir bei der Lehre von der Trinität schon hervorhoben, aus dieser Stelle in Verbindung mit Joh. 12, 39—41 folgt, daß Jehovah im alten Bunde und Christus Eine und Dieselbe Person ist, indem namentlich das ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ in V. 41 nur auf Christus gehen kann, und daß Isaias die Herrlichkeit Jehovahs gesehen hat. Dies kann nur seine göttliche Herrlichkeit sein und also muß Isaias für jene Zeit der Anschauung Gottes genossen haben. Denn in der Annahme, daß Gott irgend eine Scheingestalt angenommen und in dieser zu den Menschen geredet habe, liegt wegen der Unendlichkeit Gottes etwas Unpassendes, wie der heil. Augustin in den oben angeführten Stellen durchführt. Wohl hat der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen, aber nicht zum Scheine, sondern in die persönliche Einheit und wird sie in alle Ewigkeit als persönlich mit sich vereinigte haben. Nach unsrer Ueberzeugung sind alle Offenbarungen Gottes im alten Bunde entweder durch Engel, welche durch irgend eine Scheingestalt in die Sinnenwelt eintraten, und sich göttliche Namen und Eigenschaften beilegten, weil sie im Auftrage Gottes handelten und durch die Gnade auf ewig mit ihm verbunden sind, vermittelt, oder durch die Erhebung besonders begnadigter Menschen zur Anschauung Gottes gegeben. Alle sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungen Gottes im alten Bunde (Theophanien) halten wir nur für Erscheinungen der Engel im Namen und Auftrage Gottes. Der Engel kann wohl irgend eine Scheingestalt annehmen, weil er ein endliches Wesen ist und weil er darum in seinem Sein und in seiner Wirksamkeit auch durch das Endliche bedingt ist. Der unendliche Gott aber und eine endliche Scheingestalt Gottes sind contradictorische Begriffe. Wenngleich nun auch rationalistische Exegeten diese Stellen des alten Bundes in dem Sinne erklären, daß von einer persönlichen Erscheinung Gottes in diesen Stellen nicht die Rede ist, so hindert uns dies nicht, ihnen hierin beizustimmen; denn es kommt hier, wie überall, nur auf Gründe an; und die Gottheit des Messias vermögen wir, auch ganz abgesehen von diesen Stellen, sehr füglich aus dem alten Testamente zu beweisen; worüber sogleich. Uebrigens vertheidigen auch durchaus gläubige Theologen der Protestanten die von uns verfochtene Ansicht; z. B. Kurtz in seinem neuesten Werke: Geschichte des alten Bundes, während er früher mit Erbitterung für die entgegenstehende Ansicht kämpfte. — Wir werden wohl am besten daran thun uns den Lehrern der Kirche anzuschließen und der zweiten Ansicht zu folgen. Unter den neuern Theologen hat sich Klee in seiner Dogmatik Bd. 2, S. 159—162 entschieden dieser Ansicht zugewendet. Sonst schließen sich die meisten deutschen Dogmatiker aus den Katholiken der ersten Ansicht an. Sie hat aus

den Alten nur solche für sich, die nicht als Kirchenlehrer angesehen werden. Jene Erscheinungen der Engel im alten Bunde sollten auf die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische hinweisen und vorbereiten. Auch ist die zweite Ansicht besser mit der Lehre von der göttlichen Vorsehung in Uebereinstimmung, nach welcher Gott die niedern Geschöpfe durch die höhern leitet; und mit der Lehre von dem Verhältnisse der guten Engel zu Gott und zu uns. So wie sie einerseits die Diener Gottes sind, so suchen sie anderseits nichts mehr zu befördern als das Heil der Menschheit.

3. Aber wenngleich nicht aus diesen Erscheinungen, so folgt die Gottheit Christi doch aus andern Stellen des alten Testaments. Es unterliegt zuvörderst keinem Zweifel, daß Christus selbst in den Schriften des alten Testaments diese Lehre gefunden hat. Er beweist Matth. 22, 41 flg. gegen die Pharisäer, welche einen bloß menschlichen Messias erwarteten, die Gottheit desselben aus Ps. 109. Ohne diese Annahme hätte die ganze Argumentation, welche Christus dort anstellt, keinen Sinn. Die Stellen des alten Testaments, in welchen die Gottheit Christi gelehrt wird, sind, in einer Uebersicht vereinigt, folgende. Ps. 2, 7 wird der Messias Sohn Gottes genannt, im eigentlichen, nicht im figürlichen Sinne. Denn das daselbst gebrauchte Wort zeugen drückt den Ursprung des Sohnes vom Vater aus; dieser Ursprung wird durch den Zusatz heute dort als ewiger bezeichnet, was einem Geschöpfe nicht zukommen kann. Ps. 44, V. 7 u. 8 wird der Messias Gott genannt. Diese Benennung muß im eigentlichen Sinne genommen werden, weil er nach Ps. 2, V. 7 der göttlichen Natur theilhaftig ist; wie wir so eben gesehen haben. Ps. 109, 1 nennt David ihn seinen Herrn; in welchem Sinne, folgt aus den bisherigen Stellen der Psalmen. Isaias 4, 2 wird der Messias Sprößling Jehovahs (צֶמַח־יְהוָה) d. h. Sohn Gottes genannt. Im Gegensatze gegen diese Bezeichnung seiner göttlichen Natur wird er eben dort nach seiner menschlichen Natur bezeichnet als Frucht des Landes (פְּרִי הָאָרֶץ), d. h. der in Juda Geborne oder aus dem Stamme Juda Hervorgehende. 7, 14 wird, sowie die menschliche Natur des Messias durch das Geborenwerden von einer Jungfrau, so die göttliche Natur durch den Namen Immanuel, d. h. der menschgewordene Gott, bezeichnet. Besonders gehäuft sind die Ausdrücke für die göttliche Natur des Messias Cap. 9. Er erhält dort zuerst den Namen der Wunderbare (פֶּלֶא Wunder), um anzuzeigen, daß er seinem Wesen und seinen Handlungen nach über dem gewöhnlichen Naturlaufe erhaben sei; ferner den Namen Gott (אֵל), starker Held. Im Gegensatze damit wird seine menschliche Natur und sein menschlicher Ursprung bezeichnet durch die Worte: Ein Kind ist uns gegeben. V. 7 wird ebenso wie Ps. 71 dem Messias und seiner Herrschaft Ewigkeit beigelegt. Cap. 11, 4 wird dem Messias Allmacht zugeschrieben. Nach V. 10 sollen die Heidenvölker den Messias als ihren Gott suchen. Michäas 5, 2 wird im Gegensatze gegen den zeitlichen Ursprung des Messias aus Bethlehem und gegen seine Geburt von einem Weibe (V. 3) seine Ewigkeit verkündet. Osee 3, 5: „Und darnach werden die Söhne Israels sich bekehren, und den Herrn ihren Gott und David ihren König suchen, und werden sich in Furcht dem Herrn und seinen Gütern nahen in der letzten Zeit." Sie werden ihren König David suchen, heißt, sie werden den Messias suchen. Hier ist von einem religiösen Suchen die Rede und es wird gleichmäßig gesagt, daß die Israeliten Gott und den Messias

suchen werden. Besonders deutlich ist die Stelle Malach. 3, 1. Jehovah sagt dort, er wolle einen Gesandten aussenden, der den Weg vor ihm bereiten solle; und gleich darauf heißt es, nachdem dies geschehen, werde der Messias erscheinen. Die Erscheinung Jehovah's und die Erscheinung des Messias werden also identificirt. Auch kommt der Tempel nur Gott zu. Hier wird er aber dem Messias zugeschrieben. Dieser muß also wahrer Gott und mit Jehovah durch die Einheit des Wesens verbunden sein. Vers 2 flg. wird ihm eine göttliche Verrichtung, nämlich das Gericht über die Gottlosen, beigelegt, welches sonst immer Gott zugeschrieben wird. Auch Daniel 7, 13. 14 erkennt die Verbindung der menschlichen und übermenschlichen Natur in dem Messias. Derselbe ist zwar an Gestalt einem Menschen ähnlich, aber er erscheint in den Wolken des Himmels. Mehrfache Andeutungen der Theilnahme des Messias an der göttlichen Wesenheit und der Einheit zwischen ihm und Jehovah finden sich bei Zacharias. So nennt 12, 10 Jehovah sich selbst durchbohrt wegen der Durchbohrung des Messias; 13, 7 nennt Jehovah den Hirten, der nach 11, 13 und 12, 10 mit ihm identisch ist, den Mann seinen Nächsten. Folglich ist der Messias durch die Einheit der Wesenheit mit Gott verbunden und doch von ihm verschieden.

4. Aus dem neuen Testamente erwähnen wir zum Beweise der Gottheit Christi kurz dieses: 1. Die Gottheit Jesu Christi hat insbesondere der heil. Johannes in dem ersten Capitel seines Evangeliums gelehrt. In den ersten dreizehn Versen lehrt er die Persönlichkeit und die Gottheit des Logos, dessen ewige Verbindung mit dem Vater und die Einheit der göttlichen Wesenheit. V. 14 lehrt er die Menschwerdung des Logos. Dieser menschgewordene Sohn Gottes ist Jesus Christus, wie Joh. V. 15—18 lehrt, womit V. 27—30 noch verbunden werden kann. Der Inhalt der ersten 18 Verse aus dem Evangelium des h. Johannes ist also dieser: Jesus Christus ist wahrer Gott, weil er der Sohn Gottes ist. Ebenso lehrten auch die übrigen Apostel: der h. Petrus bei Matth. 16, 16; der h. Paulus Röm. 8, 32; und besonders deutlich im ersten Capitel an die Hebräer. 2. Diese nämliche Wahrheit folgt aus den Erklärungen Jesu Christi selbst: Joh. 3, 13—19; 5, 17 bis zum Ende des Capitels, wo sich der Herr eine gleiche Wirksamkeit mit seinem Vater und das Gericht über alle Geschöpfe zuschreibt; 10, 24—40; 16, 28—31; das ganze 17. Cap. 3. In allen bisher erwähnten Stellen wird das Verhältniß Christi als des Sohnes Gottes zugleich mit umfasset und folglich eine Mehrheit der Personen in Gott, nämlich des Vaters und des Sohnes gelehrt. Dieses geschieht aber nicht in folgenden Stellen, welche auch deßhalb da, wo über die Mehrheit der Personen in Gott die Rede ist, keine Anwendung finden können: Röm. 9, 5; Phil. 2, 5. 6. 7; 2. Cor. 5, 19; Coloss. 2, 9. 4. Außer diesen Stellen, welche ausdrücklich und im Allgemeinen die Gottheit Christi behaupten, gibt es noch viele andere, welche ihm göttliche Eigenschaften zulegen und dadurch ihn einschließlich als Gott behaupten. So wird ihm a) göttliche Erkenntniß zugeschrieben oder in ihm vorausgesetzt Joh. 21, 17; Marc. 2, 5—10. b) Jesus selbst legt sich göttliche Macht zu Joh. 5, 21; 10, 28; und Philip. 3, 21 sagt der Apostel von ihm, er würde den Leib unsrer Niedrigkeit umformen und ihn dem Leibe seiner Herrlichkeit ähnlich machen durch die Wirksamkeit, wodurch er sich auch Alles unterwerfen könne. c) Jesus selbst legt sich auch göttliche Ehre bei. Die Stellen der heiligen Schrift, welche gegen die Gottheit Christi zu sprechen scheinen, lösen sich leicht, wenn man nur ihren Zu-

sammenhang gehörig berücksichtigt. Was die Arianer hervorgesucht haben, um ihre Lehre aus der heiligen Schrift zu stützen, findet sich in dem Werke Möhlers: Athanasius der Große, zugleich mit den speculativen Gründen, welche sie für ihre Ansicht geltend machten. Aus jenen Schriftstellen wollen wir nur zwei hervorheben, weil diese auch noch wohl in neuester Zeit gegen die Gottheit Christi geltend gemacht sind. Matth. 20, 23 sagt Christus zu den Söhnen des Zebedäus, ihnen das Sitzen zur Rechten oder Linken seines Vaters zu geben, stehe nicht bei ihm, sondern welchen es von seinem himmlischen Vater bestimmt sei; im Griechischen: Außer welchen es von meinem Vater gegeben ist; — und Matth. 24, 36: Niemand wisse die Zeit des Gerichtes, auch der Sohn nicht. Was die erste Stelle betrifft, so ist der Wille Christi ebenderselbe mit dem Willen seines himmlischen Vaters und des heiligen Geistes. Insofern nun der Vater die Wesenheit Gottes von Keinem empfängt, geht die Bestimmung, zu einer wie hohen Stufe der Seligkeit er ein Geschöpf erheben will, ursprünglich von ihm aus. Daher konnte Christus sagen: Es stehe nicht bei ihm das Sitzen zu seiner Rechten oder Linken zu geben, sondern das hange von seinem himmlischen Vater ab; und heißt diese Antwort Christi nur so viel als: Wenn euch diese erhabene Stufe im Reiche Gottes, welche ihr begehrt, von meinem Vater bereitet ist, so werdet ihr sie erhalten. Christus weist nur auf die Prädestination hin, durch welche Gott festgesetzt hat, nicht bloß welche und wie viele aus den vernünftigen Geschöpfen ins ewige Leben eingehen sollen, sondern auch zu einer wie hohen Stufe der ewigen Glorie jeder einzelne aus den Prädestinirten gelangen soll. Denn der Wille Gottes ist in Beziehung auf jeden einzelnen Menschen ein ganz specieller. Oder man kann auch sagen: Christus meint mit dem Worte Vater hier die Wesenheit Gottes überhaupt, d. h. die drei göttlichen Personen, wie in seinem Gebete: „Vater unser" und wie Joh. 17, 3: „Das ist aber das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum", wo er gewiß sich selbst seiner göttlichen Natur nach und den heiligen Geist nicht ausschließt; und sonst oft. Was die zweite Stelle betrifft, so gibt der h. Thomas III. P., quaest. 10, art. 2, ad 1 die Antwort: Dicitur nescire, quia non facit scire. D. h. Christus wisse die Zeit des Gerichtes nicht, um sie seinen Jüngern offenbaren zu können. Deßhalb hat der heil. Alphons Liguori in seiner Moral Buch 2, Nro. 152 diese Stelle benutzt, um die Erlaubtheit der restrictio non pure mentalis nachzuweisen.

5. Der Glaube an die Gottheit Jesu Christi wird von allen Vätern bezeugt. Aber die Väter vor der Entstehung des Arianismus sind etwas unbestimmter in ihren Zeugnissen über die Gottheit Jesu Christi als die Väter nach dem Arianismus. Die Zeugnisse der Väter vor dem Arianismus sind zusammengestellt in dem Werke: Iudicium Ecclesiae Catholicae trium primorum saeculorum de necessitate credendi, quod Dominus noster Iesus Christus sit verus Deus; Oxoniae 1696; jedoch viel besser in dem Werke: Athanasius der Große und seine Zeit von Möhler, Mainz 1844. In dem ersten Buche dieses Werkes hat Möhler sich die Aufgabe gesetzt, den Glauben aller vornicänischen Väter an die Gottheit Christi zu entwickeln.

## §. 100. Der Erlöser Jesus Christus ist wahrer Mensch. Der menschliche Leib Christi. Die menschliche Seele Christi. Das Verhältniß beider zum Sohne Gottes.

1. Der §. 95. gefundenen Ordnung nach muß nun der Beweis folgen, daß der Erlöser Jesus Christus wahrer Mensch ist. **Christus ist wahrer Mensch und wahrer Menschensohn.** Dieser Satz enthält zwei Theile, deren letzterer allerdings überflüssig zu sein scheint. Wenn der erste erwiesen ist, wird der noch besondere Sinn des zweiten und die Erforderlichkeit desselben angegeben werden. Schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche wurde die Menschheit Christi von den Doketen geläugnet. Die Ansichten derselben, Christus habe nur zum Scheine die menschliche Natur gehabt, hingen im Grunde mit dem Gnosticismus zusammen. Dieser betrachtet die Materie (ὕλη) als etwas an sich Böses und die Welt als das Werk eines bösen Geistes. Daher verboten manche Gnostiker die Ehe und den Genuß des Fleisches und Weines. Darum konnte auch der Sohn Gottes mit der Materie nicht in Verbindung getreten sein. Diesen Irrthümern gegenüber schärften die Apostel aufs nachdrücklichste die Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes ein. Johannes schrieb zu diesem Zwecke sein Evangelium und begleitete es mit seinem ersten Briefe, in dessen Aufange er aufs nachdrücklichste gegen die Doketen spricht. Ebenso der h. Paulus 2. Tim. 2, 8. Gegen die Doketen richtet sich auch der heil. Ignatius in seinen Briefen. Die Lehre des Eutyches war eigentlich nur eine Erneuerung des Doketismus. Denn er ließ die menschliche Natur in Christo von der göttlichen verschlungen werden; daher der Name Monophysiten für die Anhänger seiner Secte. Diesen Häretikern gegenüber wurde auf dem Concil zu Chalcedon (451) die menschliche und göttliche Natur Christi gelehrt und das Verhältniß zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christo auseinandergesetzt. Diesen Glauben bekennt die Kirche fortwährend in dem Athanasianischen Symbolum: **Necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Iesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Iesus Christus Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus. Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens. Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.***) Diesen Glauben der Kirche können wir aus den heiligen Schriften leicht

---

*) Man hat aus diesen so bestimmten Aeußerungen über die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo hauptsächlich beweisen wollen, daß das Symbolum Athanasianum vom h. Athanasius nicht verfaßt sein könne, weil diese klaren Bestimmungen erst auf dem Concil zu Chalcedon erlassen seien. Dieser Grund genügt nicht. Denn man sollte bedenken, daß einzelne große Geister ihrer Zeit weit vorauseilen (man denke z. B. an Aristoteles). Vielleicht könnte man in spätern Jahrhunderten aus demselben Grunde sagen wollen, daß die Schriften des h. Augustinus über die Gnade nicht vom heil. Augustinus verfaßt seien, weil wichtige Ausdrücke in denselben über Gnade und Freiheit von der zweiten Synode zu Arausia 529 (siehe deren Acten im 10. Bde. der Werke des h. Augustinus, Paris 1841) und vom Tridentinum angenommen wurden; z. B. Sess. VI, cap. 11 der berühmte Satz: Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi prius ab eis deseratur ist aus Augustin de natura et gratia cap. 26.

nachweisen. Als Mensch wird der Messias schon in vielen alttestamentlichen Weissagungen bezeichnet, wenn er als Same Abrahams und Isaaks, als Nachkomme Judas, als Sprößling Davids, als Menschensohn, als Frucht des Landes, Sohn der Jungfrau, als Prophet, Priester und König dargestellt wird, besonders wenn seines Leidens und Sterbens Erwähnung geschieht. Im neuen Testamente nennt Christus sich selbst einen Menschen Joh. 8, 40; und den Menschensohn Matth. 8, 20; 12, 32. 40; 16, 21; 20, 18; Johannes 1, 51; 3, 13; 5, 27; 6, 27. 63; 8, 28; 12, 23. Ebenso die Apostel Apstg. 17, 31; 1. Cor. 15, 21. 47; 1. Tim. 2, 5; oder wo sie den Herrn als zweiten Adam bezeichnen, z. B. Röm. 5. Cap. und 1. Cor. 15, 45; und als Adams, Abrahams und Davids Nachkommen in den Genalogien des Herrn *) bei Matth. Cap. 1 und bei Lucas Cap. 3; ferner Apostelgeschichte 2, 30; 13, 23; Römer 1, 3; 9, 5; Gal. 3, 16; 2. Tim. 2, 8; Hebr. 2, 16.

2. Aber die Menschheit Christi war nicht neu erschaffen, sondern aus der bestehenden genommen; d. h. der Seele nach war allerdings die menschliche Natur Christi neu von Gott erschaffen, wie jede einzelne Menschenseele von Gott neu erschaffen ist (Creatianismus, vergl. §. 79, Nro. 6), dem Leibe nach war die menschliche Natur Christi aus der bestehenden genommen, wie ja auch nur dem Leibe nach das menschliche Geschlecht eine Einheit bildet (vergl. §. 79, Nro. 4). Diese Wahrheit läugnete der Reformator Kaspar von Schwenkfeld, indem er die menschliche Natur Christi für wesentlich verschieden von der Natur anderer Menschen erklärte.**) Da-

---

*) Vergl. die Anmerkung, welche ich §. 98 zu den Genealogien des Herrn gegeben habe.

**) Vergl. Döllinger: Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses; Bd. 1. S. 230: „Diese Lehre Schwenkfelds von der „„vergotteten““ Menschheit Christi wurde schon von Luther, und dann von den protestantischen Theologen überhaupt für Eutycherey erklärt, wiewohl er stets wider jede Vermischung der Naturen in Christo sich zu verwahren pflegte. Der Vorwurf war indeß wahr. Schwenkfeld behauptete erstens, das Fleisch, welches der Logos im Schooße der Jungfrau angenommen, sei zwar menschlich, aber doch von dem aller übrigen Menschen wesentlich und specifisch verschieden gewesen, verwickelte sich aber in unauflöslichen Widerspruch. Es kam ihm nämlich darauf an, das, was ein Theil der katholischen Theologen durch die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau erreichen wollten, mit Beseitigung dieser Lehre zu gewinnen, indem er den Leib des Herrn schon im mütterlichen Schooße dem Kreise des Creatürlichen und Menschlichen entrückte, daher er auch seine Gegner Creaturisten nannte. Das Fleisch Christi, sagte er, sei zwar von der Substanz der Jungfrau genommen, aber doch kein creatürliches, der Sünde unterworfenes Fleisch, sondern eine köstliche, gnadenreiche, aus Gott entsprungene Substanz vom ersten Angenblicke an. Schwenkfeld scheint sich vorgestellt zu haben, daß, weil alle leibliche Substanz des Menschengeschlechts durch die Sünde infizirt sei, Gott eine völlig reine Fleischessubstanz, „„ein Fleisch der wiedergebrachten Natur““, zum Behufe des Leibes Christi habe hervorbringen müssen; daher legte er besonders Gewicht darauf, „„der Leib Christi sei nicht aus dem verdorbenen, sündlichen, adamischen Fleische hergekommen““, und während er einerseits mit dem Wahne der alten Gnostiker von einem ätherischen, aus dem Himmel herabgebrachten Leibe Christi nichts zu thun haben wollte, läugnete er, sich selber widersprechend oder nicht verstehend, doch auch anderseits, daß dieser Leib etwas Geschaffenes sei. Schwenkfeld behauptete zweitens, daß die menschliche Natur Christi nach seiner Auferstehung ein Fleisch Gottes geworden, mit Gott dem heiligen Geiste

gegen ist katholische Lehre: Christus wollte nicht bloß eine gleiche, sondern ebendieselbe Substanz mit uns haben. Denn er wollte Mitglied unseres Geschlechts und unser Aller Bruder werden, wie er auch nach seiner Auferstehung uns nennt Joh. 20, 17. Jesus war nicht nur wahrer Mensch, d. h. hatte nicht nur einen wahren menschlichen Leib und eine wahre menschliche Seele, sondern er hat auch seinen menschlichen Leib aus dem menschlichen Geschlechte, nämlich aus der Allerseligsten Jungfrau Maria angenommen. Dieses ist der Sinn des Satzes: Jesus ist wahrer Menschensohn. Es soll damit nicht ausgedrückt werden, daß Jesus nach Weise anderer Menschen von einem Manne und einem Weibe erzeugt sei; sondern dieses, daß er aus dem bestehenden menschlichen Geschlechte durch die Geburt von der Allerseligsten Jungfrau Maria entsprossen ist. Deßhalb sagten wir auch vorher, daß der Satz: Jesus ist wahrer Mensch, und der Satz: Jesus ist wahrer Menschensohn noch verschieden seien. So ist Jesus Christus wahres und wirkliches Mitglied unseres Geschlechts. Als Mitglied des menschlichen Geschlechts bezeichnet Christus sich selbst an allen den Stellen, in welchen er sich den Menschensohn nennt, oder wo er unser Bruder heißt Joh. 20, 17; Ps. 21, 23; welche Stelle Paulus Hebr. 2, 12 anführt; oder wo Christus der Erstgeborne unter vielen Brüdern Röm. 8, 29 und der Erstling unter den Entschlafenen 1. Cor. 15, 20. 23 genannt wird. Dasselbe lehren die Apostel, indem sie Christum als dem Fleische nach aus Israel (Röm. 9, 5) und Juda (Hebr. 7, 14; Apok. 5, 5) abstammend, bezeichnen, ihn für den Nachkommen Davids erklären und seine Geschlechtsregister auf Abraham und Adam zurückführen. Kurz und bündig bezeugt Paulus diese Wahrheit Gal. 4, 4: „Als die Fülle der Zeit gekommen, sandte Gott seinen Sohn, geworden aus dem Weibe, geworden unter dem Gesetze." *) Unter den Vätern hat der heil. Irenäus die Consubstantialität der Menschheit Christi mit der unsrigen am trefflichsten ausgesprochen, indem er **adv. Haer. III, cap. 21, nro. 10 (pag. 218 edit. Massuet, Paris. 1710)** schreibt: „Wenn aber jener (nämlich Adam) von der Erde genommen wurde und

---

ganz durchgottet, verklärt und erfüllt, so daß es dem Wesen nach nichts Anderes geworden, als das, was Gott ist. Er nähert sich hier der Ubiquitätslehre jener lutherischen Theologen, welche ihre Allgegenwart des Leibes Christi nicht aus der persönlichen Vereinigung der beiden Naturen, sondern aus der Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters, also gleichfalls, wie Schwenkfeld, aus einer besondern Wirkung Gottes ableiteten. Da aber diese Meinung zunächst nur als eine Stütze der lutherischen Abendmahlslehre ersonnen worden war, und Schwenkfeld der entschiedenste Gegner jeder wirklichen Genießung des Leibes Christi war, so verwarf er auch diese Fassung der Lehre aufs entschiedenste, und gab den Lutheranern, auch Luthern selbst, den Vorwurf des Eutychianism zurück. Luther, hielt ihm Schwenkfeld vor, habe im Bekenntniß vom Abendmahle geschrieben, Christi Fleisch sei eitel Geist, und es wäre eine Lästerung zu sagen, daß sein Fleisch aus Fleisch geboren sei. Christus wäre auch in den Tagen seines Fleisches im Himmel und auf Erden und an allen Enden gewesen. Das wäre ja die rechte Eutycherey." — Als wenn jenen „Reformatoren und Männern Gottes" aller gesunde Menschenverstand bis auf die letzte Spur abhanden gekommen! Denn wo möchte eine solche Begriffsverwirrung wohl ihres Gleichen haben? —

*) Das γενόμενον ἐκ γυναικὸς könnte freilich auch übersetzt werden natum ex muliere. Da aber unmittelbar folgt γενόμενον ὑπὸ νόμον, worin es offenbar factum sub lege heißen muß, so ist unstreitig auch im ersten factum richtiger.

Gott sein Bildner war: so mußte auch der nach ihm erneuerte und von Gott gebildete Mensch dieselbe Gleichheit der Entstehung mit jenem haben. Warum nahm denn Gott nicht wiederum einen Lehm, sondern bewirkte, daß das Gebilde aus Maria ward? Damit nicht das Gebilde ein Anderes wäre, ein Anderes das zu Erlösende, sondern eben jener unter Bewahrung der Gleichheit erneuert würde." Εἰ δὲ ἐκεῖνος (scil. ὁ Ἀδὰμ) ἐκ γῆς ἐλήφθη, πλάστης δὲ αὐτοῦ ὁ θεὸς, ἔδει καὶ τὸν ἀνακεφαλαιούμενον εἰς αὐτὸν, ὑπὸ του θεοῦ πεπλασμένον ἄνθρωπον, τὴν αὐτὴν ἐκείνῳ τῆς γενήσεως ἔχειν ὁμοιότητα. Εἰς τί οὖν πάλιν οὐκ ἔλαβε χοῦν ὁ θεὸς, ἀλλ' ἐκ Μαρίας ἐνήργησε τὴν πλάσιν γενέσθαι; Ἵνα μὴ ἄλλη πλάσις γένηται, μηδὲ ἄλλο τὸ σωζόμενον, ἀλλ' αὐτὸς ἐκεῖνος ἀνακεφαλαιωθῇ, τηρουμένης ὁμοιότητος.) Marius Victorinus in seiner Erklärung zu Gal. 5, 14 (**tom. VIII. Patrologiae, Parisiis 1844, pag. 1196**) entwickelt den Gedanken, daß wir Alle in Christo gekreuziget seien, und daß Christus das Verdienst seines Kreuzestodes uns Allen zugewendet habe. Dieselben Gedanken entwickelt der h. Leo oftmals in seinen Reden: Wir sollten mit Christo geboren werden, mit ihm auferstehen, mit ihm erhöht werden. Nur dadurch, daß Christus seine menschliche Natur aus der bestehenden Menschheit genommen hat, ist er wirkliches Mitglied unseres Geschlechts und unser Bruder geworden. Und nur als solcher konnte er die solidarische Verantwortlichkeit für uns übernehmen, für uns genugthun und uns das Verdienst seines Lebens, Wirkens, Leidens und Todes zuwenden. Zwar ist Christus nicht nach Weise anderer Menschen vom Manne erzeugt, aber doch vom Weibe geboren. Dieses genügte nicht nur, daß Christus wirklicher Mensch ist, sondern auch, daß er aus dem bestehenden menschlichen Geschlechte entsprossen und unser Bruder ist. Wollte Jemand deßhalb Christum nicht als wirklichen Menschen anerkennen, so könnte man gewiß Adam nicht als solchen ansehen, da er weder einen menschlichen Vater noch eine menschliche Mutter gehabt hat. Und um beide Geschlechter zu ehren, wollte der Sohn Gottes vom Weibe geboren werden und das männliche Geschlecht annehmen, wie der h. Augustin mehrmals bemerkt. Vergl. auch die sechste Homilie des h. Maximus über das h. Weihnachtsfest: **Atque ut ostenderet creator humani generis, utriusque se sexus curam habere et utrumque se velle salvare, vir nascitur et procedit ex femina, quatenus advertemus nullam esse apud Deum inter virum ac feminam in percipienda salute distantiam.** (Siehe die Werke des h. Maximus in der Venediger Ausgabe des h. Leo vom Jahre 1741; wo S. 322 diese Stelle vorkommt.) Insofern der Sohn Gottes die menschliche Natur und alle Mühseligkeiten und Leiden derselben angenommen hat, können wir sagen: Der Sohn Gottes ist uns in Allem gleich geworden, nur nicht in der Sünde noch auch in der sündhaften Begierlichkeit. Beides kann in Christo nicht gewesen sein, weil er eine göttliche Person ist. Diese Begierlichkeit zur Sünde ist aber wohl zu unterscheiden von den natürlichen Bedürfnissen des Hungers, des Durstes, der Erholung nach Ermüdung, des Schlafes und von der Empfänglichkeit für äußere und innere Leiden, welchen allen die menschliche Natur Christi unterworfen war. Bis dahin haben wir den Beweis für die menschliche Natur Christi im Allgemeinen geführt. Ueber die Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes vergl. noch den h. Thomas **P. III, quaest. 4, art. 1. 2. 3. 4**; wo er mehrere allgemeine hieher gehörige Fragen behandelt.

3. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist die Grundthatsache des ganzen Christenthums und das größte Wunder, welches Gott gewirkt hat. Hier muß der erschaffene Geist sich unter den Gehorsam des Glaubens anbetend gefangen geben. Wie kann es möglich sein, daß der unendliche Gott sich mit einer menschlichen Seele und einem menschlichen Leibe zu einem persönlichen Dasein verbindet? Hier können wir nur in tiefster Anbetung niedersinken. Die Größe dieses erhabenen Geheimnisses will uns die heilige Kirche andeuten dadurch, daß der Priester in der Messe unter dem Credo bei den Worten: Et incarnatus est de Spiritu sancto und ebenso bei dem letzten Evangelium unter den Worten: Et Verbum caro factum est anbetend niederkniet; was beim Bekenntnisse keines andern Dogmas geschieht, so reich auch sein Inhalt sein mag; — ferner dadurch, daß sie uns dreimal am Tage durch ein Glockenzeichen an dieses erhabene Geheimniß erinnern läßt. Und wenn wir an dieses größte aller Wunder, an die Menschwerdung des Sohnes Gottes wirklich glauben und also fest überzeugt sind, daß der unendliche Gott von einem sterblichen Weibe geboren ist, warum sollten wir denn nicht auch an die in der Kirche Christi noch fortwährend lebendige und wirksame Kraft der Wunderwirkung glauben wollen, wie solche sich zeigt theils in Folge des eifrigen Gebetes, theils durch die Partikeln des heiligen Kreuzes, theils durch die Anrufung der Heiligen und die Verehrung ihrer Reliquien? Wie sollten wir nicht, falls wir uns in Noth befinden und keinen Ausweg sehen, auch um eine wunderbare Befreiung aus derselben Gott anrufen dürfen? Denn da er um unseres Heiles willen jenes größte Wunder der Menschwerdung seines Sohnes gewirkt hat, warum sollte er nicht auch andere wirken wollen? Vergl. Röm. 8, 32. Denn daß er es kann, bedarf keiner Frage. Wie kann also der von den Außerkirchlichen so häufig vorgebrachte Satz bestehen: Es gibt keine Wunder außer den in der heiligen Schrift berichteten? Wirkt Gott aber noch fortwährend Wunder, so muß dort, wo er sie wirkt, die wahre Kirche Christi sein. Wegen der Wichtigkeit dieses Dogmas und zugleich wegen der vielfachen von den Häretikern wider dasselbe erhobenen Einreden haben wir nun auch noch den Beweis für dasselbe so zu führen, daß wir die einzelnen Bestandtheile der menschlichen Natur in Christo berücksichtigen. *)

4. Daß Christus einen wahren menschlichen Leib und eine wahre menschliche Seele gehabt hat, lehrt die Kirche im Symbolum Athanasianum mit den schon angeführten Worten: Perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens. Christus hatte einen wahren menschlichen Leib. Denn Jesus wird empfangen, geboren, beschnitten, er wächst heran, genießt Speise und Trank, ist dem Hunger und Durste, der Müdigkeit, dem

---

*) Durch dieses Dogma, daß der Sohn Gottes um unseres Heiles willen die menschliche Natur angenommen hat, erhält auch das heilige Rosenkranzgebet seine hohe Wichtigkeit. Denn was ist dasselbe anders, als die Bezeugung unseres Glaubens, den uns die Kirche von Jugend auf gelehrt hat, als eine Anbetung Gottes, als der Inhalt Alles dessen, um was wir Gott bitten sollen und als die fortwährende Erinnerung an die Menschwerdung des Sohnes Gottes, welche der Grund unseres ganzen Heiles ist? Wer aber die bestimmte Zahl im Rosenkranze tadeln wollte, der würde vergessen haben, daß der Mensch ein einzelnes bestimmtes Wesen ist und daß in allen göttlichen Einrichtungen Alles geordnet ist. Uebrigens hängt die Zahl wahrscheinlich mit den 150 Psalmen zusammen. Der Rosenkranz ist die kürzeste Zusammenfassung der ganzen katholischen Dogmatik und Moral.

Schlafe, allen Leiden und dem Tode unterworfen. Wir finden von seinem Haupte, seinen Fingern, Händen, Füßen, Beinen, von seinem Fleische und Blute, überhaupt von seinem Leibe die häufigste Erwähnung. Nach seinem Tode wird ihm die Seite durchbohrt und aus seinem geöffneten Herzen fließt Blut und Wasser. Wir sehen ihn dann bestattet werden und nach seinem Tode die Wundmale zeigen. Die Ankunft Christi im Fleische bezeichnet Johannes als einen Fundamentalsatz des ganzen Christenthums 1. Joh. 4, 2. 3; 2. Joh. 7; und Paulus bezieht sich darauf zum Beweise des wahren Priesterthums und Opfers Christi: Hebr. 2, 9 flg.; 4, 15; 5, 1 flg. Ebenso haben auch die Väter den Häretikern gegenüber die Leiblichkeit Christi gelehrt. Wollte man annehmen, nur zum Scheine habe Christus die menschliche Natur angenommen, so würde man ja auch annehmen müssen, daß sein ganzes Leben und Wirken, sein Leiden und Tod nur zum Scheine statt gefunden hätte. Auch wäre durch den Doketismus alle empirische und historische Gewißheit vernichtet und die Materie als böse erklärt. Man vergleiche über die körperliche Natur Christi noch den h. Thomas **P. III, quaest. 5, art. 1** und **2.** Weil aber Christus, und ebenso auch seine Mutter von aller Sünde frei waren, deßhalb muß auch der Leib Christi an natürlicher Schönheit über alle andern menschlichen Leiber erhaben gewesen sein; — weßhalb die Sage, daß Christus und die Allerseligste Jungfrau die schönsten Menschen gewesen seien, sehr wohl begründet ist; — aber deßhalb muß auch Christus für den Schmerz viel empfänglicher gewesen sein, als je ein Mensch für denselben sein kann. (Daher die Behauptung der heiligen Väter, an dem Leibe Christi sei jedes einzelne Glied noch empfindlicher gewesen, als bei uns das Auge, an welchem wir doch auch nicht die geringste Verletzung ertragen können.) Uebrigens ist es durchaus unnöthig, über die wahre Leiblichkeit Christi in unsrer Zeit viele Worte zu machen, indem die Feinde Christi nur seine Gottheit angreifen.

5. Ebenso hatte Christus auch eine wahre menschliche Seele und darum auch alle diejenigen Kräfte, welche wir als der menschlichen Seele natürlich oder wesentlich bezeichnet haben (§. 79.). Diese Lehre der katholischen Kirche wurde insbesondere in Folge der Häresie des Apollinaris von Laodicea ausgesprochen. Während die Lehre des Arius vorzüglich die Trinität, nämlich den Logos und dessen Verhältniß zum Vater zum Gegenstande hatte, beschäftigte dagegen den Apollinaris nur der menschgewordene Logos. Apollinaris, Vater und Sohn zu Laodicea, hatten sich durch Apologien des Christenthums gegen heidnische Philosophen, so wie durch standhafte Vertheidigung der Wesensgleichheit des Sohnes und Vaters gegen die Arianer vielfache Verdienste um die katholische Kirche erworben. Indessen bei dem Bestreben, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo festzuhalten, verfiel besonders der jüngere Apollinaris in den entgegengesetzten Irrthum, daß er die menschliche Natur in Christo verkümmerte. Anknüpfend an die Platonische Trichotomie des Menschen (σῶμα, ψυχή, πνεῦμα oder νοῦς), so wie noch dem Traducianismus ergeben behauptete er: Christus habe zwar einen menschlichen Leib und eine menschliche ψυχή gehabt, aber statt des menschlichen πνεῦμα sei der göttliche Logos in ihm gewesen. Werde das nicht angenommen, dann müßten entweder zwei Söhne Gottes und zwei Personen bekannt werden, oder Christus müsse als bloßer Mensch betrachtet werden, welcher aber unter der besondern Leitung und Führung des Logos gestanden habe. Auch verfalle man in das Dilemma, entweder die Sündenlosigkeit Christi zu läugnen, oder wenn man dieses nicht wolle,

und doch eine vollständige Vereinigung mit dem Logos annehme, so hebe man die menschliche Freiheit, das Wesen des erschaffenen Geistes, auf. Endlich wären wir in diesem Falle auch durch einen Menschen erlöst und die Erlösung unkräftig. Gegen ihn entwickelten der h. Athanasius und der h. Gregor von Nyssa die Integrität der menschlichen Natur in Christo, aber besonders der h. Augustin etwas später. Die Lehre des Apollinaris wurde durch verschiedene Provincialsynoden zu Alexandria und Rom verworfen. Deren Urtheil wurde auf der zweiten ökumenischen Synode zu Constantinopel (381) bestätigt, so daß die Formulirung der Dogmen über die Trinität und Incarnation durch dieses Concil einen wichtigen Abschluß erreichte. Denn die Gottheit der drei Personen und darum auch das Verhältniß des Sohnes zum Vater war durch die beiden ersten ökumenischen Concilien ausgesprochen, und ebenso die Gottheit und die Menschheit Christi. Deßhalb mußte sich von nun an die theologische Untersuchung auf das Verhältniß der beiden Naturen in Christo zu einander richten. Aus der h. Schrift läßt sich der Apollinarismus leicht widerlegen. Die wahrhaft menschliche Seele Christi (**anima rationalis** oder **intellectualis**) ist für uns zu erkennen aus den Thätigkeiten, welche die menschliche Seele Christi äußert: Freude (Joh. 11, 15); Verlangen (Luc. 22, 15); Trauer (Matth. 26, 27. 28); Ergriffenheit (Joh. 11, 33. 35. 38); Unwillen (Joh. 2, 15; Matth. 11, 21 flg.; 12, 34 flg.; besonders Cap. 23; Joh. 10, 18); den freien Willen Isaias 53, 7: „Er ist aufgeopfert worden, weil er es selbst gewollt hat"; Luc. 22, 42: „Vater! nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" Christus opferte sich seiner menschlichen Natur nach für uns auf; denn nur in dieser konnte er leiden; hat er sich nun aber seiner menschlichen Natur nach zur Aufopferung für uns bestimmt, so ist er auch seiner menschlichen Natur nach wahrhaft frei; denn die Freiheit besteht in der Selbstbestimmung. Ebenso können auch die Worte: „Vater! nicht mein, sondern dein Wille geschehe", nur von dem menschlichen Willen Christi verstanden werden, weil der göttliche Wille Christi mit dem des Vaters und des heiligen Geistes Einer und Derselbe ist. Folglich unterwirft sich Christus durch jene Worte der Bestimmung seines himmlischen Vaters. Eine solche Thätigkeit kann aber nur von einer vernünftigen und freien Creatur ausgehen. Also hat Christus eine wahrhaft menschliche Seele. Dasselbe lehrt die h. Schrift, wenn sie vom Gehorsam Christi spricht Phil. 2, 8; Röm. 5, 19. Denn ohne Vernunft und Freiheit wäre Christus des Gehorsams und der sühnenden Selbstaufopferung nicht fähig gewesen. Ferner wird die menschliche Seele Christi in der h. Schrift als Geist bezeichnet Joh. 11, 33; Luc. 23, 46; Matth. 27, 50; Joh. 19, 30. Daß Christus eine wahre menschliche Seele hat, wird auch im alten Testamente gelehrt, z. B. Ps. 15, 10. Denn diese Stelle muß von dem Hinabsteigen Christi in die Unterwelt verstanden werden; worüber unten. Nun kann aber der **descensus Christi ad inferos** offenbar nicht von seiner Gottheit ausgesagt werden; weil er nach dieser allgegenwärtig ist; auch nicht von seinem Leibe, weil dieser im Grabe war; also nur von seiner Seele; also muß deren Substanz anerkannt werden. Unter den Vätern hat der h. Augustin diese Lehre kurz und bündig ausgesprochen, indem er **epl. 264**, **nro. 3** (**tom. II, pag. 1085**) schreibt: **Totam naturam nostram suscepit Filius Dei: id est animam rationalem et carnem mortalem sine peccato.** Daß die menschliche Seele Christi Vernunft und Freiheit hat, dafür können wir auch noch diese drei theologischen Gründe anführen: **a)** Nur mit einer vernünftigen und freien Creatur kann Gott eine hypostatische Vereinigung ein-

gehen. Gott ist zwar der absolute Geist und der menschliche nur der relative. Aber weil der erschaffene Geist das Ebenbild Gottes ist, welches hauptsächlich in der Vernunft und Freiheit besteht, deßhalb ist er zur hypostatischen Vereinigung mit Gott befähigt. Der h. Thomas spricht **III P. quaest. 4 art. 1** diesen Gedanken treffend so aus: **Humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est attingere aliqualiter Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum**; wo er freilich von der Vereinigung des erschaffenen Geistes mit Gott zunächst nur durch die Gnade spricht. **b)** Der Mensch war ganz und zuerst und hauptsächlich dem Geiste nach gefallen, weil die Sünde nur im Willen besteht. Deßhalb mußte er auch dem Geiste nach erlöset und in die Gnade von Gott wieder angenommen werden. Dieses Alles mußte in Christo dem Menschen geschehen, weil in ihm zuerst die Erlösung ihre Wirklichkeit gefunden hat. **c)** Wofern die menschliche Seele Christi nicht Vernunft und Freiheit gehabt hätte, so wäre uns Christus als Mensch nicht vollkommen gleich geworden; er wäre nicht Mitglied unseres Geschlechts und unser Bruder geworden; er hätte uns weder sein Verdienst zuwenden, noch auch unser Vorbild werden können. Nach dem Gesagten erklärt sich nun der Ausdruck der h. Schrift Joh. 1, 14: „Und das Wort ist Fleisch geworden." Hier ist mit dem Worte Fleisch die menschliche Natur bezeichnet, wie auch sonst in der h. Schrift oftmals geschieht. Aber wenn nun auch die Integrität der menschlichen Natur in Christo gelehrt wird, so wird damit doch die Menschheit Christi nicht als besondere Persönlichkeit gelehrt und darum die Einheit der Person in Christo nicht aufgehoben; wie sich weiter unten zeigen wird, wo die Lehre der Kirche über die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zu einer Person wird vorgelegt werden.

6. Wenn dem Gesagten zufolge der Sohn Gottes die ganze menschliche Natur nach ihren beiden Bestandtheilen Leib und Seele angenommen hat: so fragt sich, wie hat er die menschliche Natur angenommen oder über die Art und Weise, auf welche der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen hat? War die menschliche Seele das Vermittelnde, wodurch der Sohn Gottes den menschlichen Leib annahm? In dem göttlichen Acte der Incarnation ist nicht ein Mittleres der Zeit nach, als hätte der Sohn Gottes zuerst die Seele und dann vermittelst der Seele den Leib angenommen. Denn er hat die ganze menschliche Natur zugleich mit sich vereinigt. Vergl. den h. Thomas **III P. quaest. 33, art. 3**, wo der h. Thomas lehrt, daß der Leib Christi nicht zuerst empfangen und dann vom Sohne Gottes angenommen sei, sondern daß der Leib Christi gleich im ersten Augenblicke seiner Empfängniß vom Sohne Gottes angenommen sei. Jedoch insofern als die Seele zwischen Gott und dem Körper in der Mitte stehend betrachtet wird, kann gesagt werden, daß der Sohn Gottes den Leib durch die Vermittlung der Seele angenommen habe; und auch insofern, als die Seele einigermaßen die Ursache ist, daß das Fleisch mit dem Sohne Gottes vereinigt werden kann. Denn nur weil der Leib seiner Natur nach zur Vereinigung mit einer vernünftigen Seele bestimmt ist, konnte er auch vom Sohne Gottes angenommen werden. Also nicht im eigentlichen Sinne ist die menschliche Seele die Ursache der Vereinigung des menschlichen Leibes mit dem Sohne Gottes gewesen, sondern nur insofern als Seele und Leib einander natürlich erfordern. Der h. Augustinus bemerkt hierüber **Epl. 137, cap. 2, nro. 8 (tom. II, pag. 519): Ipsa magnitudo virtutis eius sibi animam rationalem et per eandem etiam corpus humanum to-**

tumque omnino hominem in melius mutandum cooptavit. Und insofern die Würde der Seele besonders in der Vernunft besteht, welche unter den Seelenkräften die vorzüglichste ist und den Menschen zum Ebenbilde Gottes macht, hat der Sohn Gottes durch die Vernunft die übrigen Seelenkräfte und durch diese den Körper angenommen. So sagt der h. Augustin de agone christiano cap. 18 (tom. VI, pag. 300): Invisibilis et incommutabilis Veritas per spiritum animam et per animam corpus suscipiens. Nämlich die Vernunft ist von den übrigen Seelenkräften nicht dem Wesen nach verschieden, weil es ein und dasselbe Wesen der Seele ist, welches sich durch verschiedene Thätigkeiten äußert, aber die Vernunft ist die vorzüglichere unter ihnen. Hiernach wäre die Natur der Engel zur hypostatischen Vereinigung mit dem Sohne Gottes besonders geeignet gewesen. Indessen die Engel sind der Erlösung nicht fähig (§. 74. und 75.). Vor Allem ist nur dieses festzuhalten, daß der Sohn Gottes die Seele nicht eher als den Leib angenommen hat.

7. Diese Annahme des Menschen Jesus Christus vom Sohne Gottes in die hypostatische Vereinigung darf nicht als durch die Gnade bewirkt angesehen werden. Denn dann wäre der Mensch Jesus Christus nur der Adoptivsohn Gottes. Denn die Gnade ist für die Seele nur ein Zufälliges; d. h. sie kann in der Seele sein und wieder aus derselben verschwinden. Aber die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ist ein Bleibendes oder besteht so, daß die menschliche Natur in Christo nur durch den Sohn Gottes ihr persönliches Dasein hat. Dieses wird weiter unten deutlich werden, wo über die Vereinigung der beiden Naturen in Christo zu einer Person die Rede sein wird.

## §. 101. Ueber die Gnade in der menschlichen Natur Christi.

1. Mit der menschlichen Natur hat der Sohn Gottes auch zugleich deren Vollkommenheiten und Mängel angenommen. Ueber Beides haben wir daher noch zu handeln. Als Vollkommenheiten der menschlichen Natur, nämlich der menschlichen Seele zunächst, die deren Trägerinn ist, kommen die Gnade, die Erkenntniß und die Macht Christi in Betracht. Die Gnade setzen wir zuerst, weil der Sohn Gottes durch die Annahme der menschlichen Natur dieser die Gnade gegeben hat. Die Erkenntniß Christi betrifft die Vernunft und die Macht den Willen.

2. In Christo ist eine doppelte Gnade zu unterscheiden: Die gratia unionis, über welche wir nachher handeln werden, wann von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zu einer Person die Rede sein wird; und die gratia habitualis oder sanctificans. Ueber die gratia habitualis in Christo ist in zweifacher Rücksicht zu handeln: insofern Christus ein gewisser einzelner Mensch ist und insofern er das Haupt der Kirche ist. In Christo war die bleibende oder die heiligemachende Gnade ihrer ganzen Fülle nach. Deßhalb heißt es schon im alten Testamente von ihm Isaias 11, 2: „Auf ihm wird der Geist des Herrn ruhen." Dieser aber wirkt nur durch die gratia sanctificans im Menschen. Denn durch die Gnade zur Bekehrung wirkt der heilige Geist zwar auf das Herz des Sünders ein, wohnt aber noch nicht in ihm, nach der Bemerkung des Tridentini. Als einzelne Gründe können wir dafür, daß die menschliche Seele Christi die Fülle der heiligmachenden Gnade hatte, diese anführen. a) Christus ist seiner Seele nach mit dem Sohne Gottes hypostatisch vereinigt. Gott ist der Geber aller Gnaden. Um so enger die vernünftige Creatur

mit ihm verbunden ist, um so mehr Gnade empfängt sie. Eine innigere Verbindung aber als die hypostatische ist nicht gedenkbar. b) Die Thätigkeiten jener Seele im Erkennen und Wollen (denn dieses sind die beiden hauptsächlichsten Thätigkeiten des erschaffenen Geistes) gingen unmittelbar auf Gott, mit welchem sie hypostatisch vereinigt war. Folglich war jene Seele überaus vortrefflich und hatte daher die Fülle der heiligmachenden Gnade. c) Dasselbe folgt aus dem Verhältnisse Christi zu den Menschen. Christus ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen (1. Tim. 2, 5). Daher mußte die Gnade von ihm auf andere Menschen übergehen können. Oder in Christo ist der Grund für die Seligkeit aller Menschen enthalten. Indeß wenngleich die heiligmachende Gnade in Christo ihrer Fülle nach war, so ist das doch nicht so zu verstehen, als wenn Gott nicht noch wohl ein größeres Maaß der Gnade erschaffen könnte, als er der menschlichen Seele Christi gegeben hat. Diese Fülle der Gnade hatte Christus nicht seiner göttlichen Natur nach; denn als Gott ist er der Urheber aller Gnade, nicht bloß für die gefallene Menschheit, sondern auch für den Menschen im Urstande und für die Engel, und würde es auch für alle vernünftigen Geschöpfe sein, welche er erschaffen könnte; sondern als Sohn des Menschen. Denn die Gnade ist etwas Erschaffenes und darum ist die Seele Christi Trägerinn derselben. Diese nämlich und überhaupt die menschliche Natur Christi ist erschaffen. Auch hatte Christus diese Fülle der Gnade nur um der gefallenen Menschheit willen, indem den ersten Menschen und den Engeln die Gnade unabhängig vom Verdienste Christi gegeben ist. Als etwas Erschaffenes und als in der menschlichen Natur Christi bestehend ist das Gnadenmaß in Christo nicht unendlich, sondern endlich. Darum könnte Gott, wie wir vorher sagten, auch noch wohl ein größeres Gnadenmaß erschaffen, wenn er wollte. Auch bedurfte Christus der Gnade nicht zu seiner göttlichen, sondern zu seiner menschlichen Thätigkeit; woraus wiederum erhellt, daß die menschliche Natur in Christo die Trägerinn der Gnade war.

3. Wegen dieser Christo innewohnenden Fülle der Gnade war die menschliche Seele Christi mit allen Tugenden geschmückt; oder besaß Christus als Mensch die höchste sittliche Vollkommenheit. Die Gnade nämlich betrifft das Wesen der Seele; die Tugenden die einzelnen Vermögen derselben. So wie diese in dem Wesen der Seele, so haben die Tugenden in der Gnade ihren Grund. Da nun Christus die Fülle der Gnade besaß, so hatte er auch alle Tugenden; und zwar hatte er dieselben im höchsten Grade (in gradu heroico vel divino).

4. Indessen wegen der hypostatischen Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen konnten in Christo diejenigen Tugenden nicht sein, welche dem vernünftigen Geschöpfe nur im Stande der Prüfung (viator), aber nicht mehr im Stande der Vereinigung mit Gott durch die glückselige Anschauung (comprehensor) zukommen können. So konnte in Christo die Tugend des Glaubens nicht sein. Denn „der Glaube ist der feste Grund für das, was gehofft wird; die gewisse Ueberzeugung von dem, was nicht gesehen wird." Hebr. 11, 1. Nach dieser Erklärung des Glaubens ist der Glaube etwas Göttliches, was jedoch nicht durch unmittelbare Erkenntniß erfahren ist. Nun hat aber Christus vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die glückselige Anschauung Gottes gehabt. Im Schauen hört der Glaube auf. Also konnte in Christo die Tugend des Glaubens nicht sein. Der Obersatz dieses Schlusses, nämlich daß der Glaube im Schauen aufhört, und ebenso die Hoffnung, und daß nur die Liebe zu Gott

in der Ewigkeit bleiben wird, bedarf keines Beweises. Der h. Paulus spricht diese Wahrheiten 1. Cor. Cap. 13 sehr deutlich aus; und sie folgen unmittelbar aus der Lehre unsrer Kirche, daß die Gerechten im ewigen Leben zur Anschauung Gottes gelangen. Aber der Untersatz, daß Christus vom ersten Augenblicke seiner Empfängniß an die Wesenheit Gottes geschaut hat, ist von einigen neuern Theologen in Abrede gestellt worden. Der h. Thomas III P. quaest. 15, art. 10 und quaest. 34, art. 4 und beiläufig an vielen andern Stellen lehrt dieses ganz deutlich. Die sämmtlichen ältern und die gewichtigsten neuern Theologen stimmen darin mit dem h. Thomas überein. Für diese Lehre, daß Christus vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die visio beatifica gehabt hat, stehen hauptsächlich diese beiden Gründe. Erster Grund. In Christo waren die göttliche und die menschliche Natur zu Einer Person vereinigt, so daß Christus nur eine Einzige göttliche Person ist. Diese Glaubenslehre der Kirche werden wir weiter unten vorlegen. Wegen dieser hypostatischen Vereinigung fand die menschliche Natur Christi nicht durch sich, sondern durch den Sohn Gottes ihr persönliches Bestehen. Muß aber die Einheit der Person in Christo angenommen werden, d. h. ist Christus Gottmensch, dann kann man der Folgerung gar nicht mehr ausweichen, daß seine menschliche Seele vom Anfange ihres Daseins an mit dem Logos durch die visio beatifica vereinigt gewesen ist. Denn wie sollte sonst aus der göttlichen und menschlichen Natur die Einheit der Person in Christo statt finden können? Wollte Jemand das Dogma von der Einheit der Person in Christo festhalten und nicht annehmen, daß Christus vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die glückselige Anschauung Gottes gehabt hat, so bliebe ihm nichts übrig, als eine bloße Leitung und Führung des Menschen Jesus Christus durch den Sohn Gottes anzunehmen; und so kämen wir nothwendig in den Nestorianismus wieder hinein. So gewiß also die menschliche Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an in die persönliche Vereinigung vom Sohne Gottes aufgenommen ist, so gewiß hat sie vom ersten Augenblicke ihres Daseins an die Anschauung Gottes gehabt. Zweiter Grund. Christus ist vom ersten Augenblicke seines menschlichen Lebens an unser Erlöser gewesen. Denn eben durch die Annahme der menschlichen Natur („Und das Wort ist Fleisch geworden", Joh. 1, 14), als die größte Erniedrigung und die tiefste Verdemüthigung, ist er unser Erlöser geworden; wie wir vorher sagten, die Annahme der menschlichen Natur sei das größte Wunder Gottes. Aber als unser Erlöser wollte uns Christus zur Anschauung Gottes führen. Durch Christus sollten die Prädestinirten aus dem menschlichen Geschlechte zur Anschauung Gottes geführt werden. Denn wenngleich Christus für alle Menschen gestorben ist, so machen sich doch die Reprobirten sein Erlösungswerk nicht zu Nutze. Darin besteht eigentlich das Amt Christi, unser Erlöser zu sein, um dessentwillen er die menschliche Natur annahm, und welches er vermittelst der menschlichen Natur ausübte. Aber darum mußte Christus selbst die Anschauung Gottes zuerst haben. Denn jede Wirkung muß in ihrer Ursache zuerst und im ausgezeichneteren Grade vorhanden sein. Christus war aber vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an unser Erlöser. Folglich muß er auch vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die visio beatifica gehabt haben. Also diese beiden Gründe, die Vereinigung der menschlichen Natur in Christo mit der göttlichen zu Einer Person, und der Beruf Christi unser Erlöser zu sein, nöthigen uns zu der Annahme, daß die menschliche Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres

Daseins an mit dem Sohne Gottes durch die glückselige Anschauung vereinigt gewesen ist. Einige neuere Theologen, z. B. Klee in seiner Dogmatik (3. Aufl.) Bd. 2, S. 428, läugnen dieses. Klee führt gegen jene Lehre der ältern Theologen diese beiden Gründe an: 1. „Die visio beatifica finde nicht in statu viatoris, sondern in statu termini statt." Aber dieser an sich wahre Satz findet auf die Seele Christi gar keine Anwendung. Denn Christus ist nicht, wie alle andern Menschen und Engel, welche nichts weiter sind als erschaffene Geister, zum ewigen Leben prädestinirt, sondern die Prädestination, deren letzte und hauptsächlichste Wirkung die Vereinigung mit Gott durch die glückselige Anschauung ist, in Beziehung auf die menschliche Seele Christi ist durch die Annahme dieser Seele in die persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes selbst begründet und ist dieser einzelnen Seele ganz eigenthümlich; wie bei der Lehre von der Prädestination (§. 39.) schon gesagt ist. Jener Satz: „Die visio beatifica finde nicht in statu viatoris, sondern nur in statu termini statt" setzt stillschweigend voraus: Christus ist nur bloßer viator gewesen, nämlich seiner menschlichen Natur nach, wie alle andern Menschen. Daß dieses aber nicht der Fall ist, haben wir durch die beiden vorher angeführten Gründe bewiesen. Eigentlich also führt hier Klee keinen Grund für seine Behauptung, Christus habe die Anschauung Gottes in seinem irdischen Leben nicht gehabt, an, sondern läugnet einfach, was wir mit dem h. Thomas und den ältern Theologen vorher bewiesen haben. Dabei macht er das Versehen, daß er Christum hinsichtlich der Prädestination mit allen andern Prädestinirten aus den Engeln und aus dem menschlichen Geschlechte gleich stellt, wobei er freilich mit sich selbst in schlechter Uebereinstimmung steht. Denn bei seiner Lehre von der Prädestination sagt auch Klee: „Die Prädestination Christi sei eine ganz eigenthümliche." *) 2. „Die visio beatifica mache das Leiden unmöglich." Diesen Grund machen auch alle andern Theologen geltend, welche Christo die visio beatifica während seines irdischen Lebens absprechen. Andere Theologen nehmen zwar die visio beatifica in Christo an, sagen aber, in seinem Leiden habe Christus die Wirkungen der visio beatifica auf die niedern Seelenvermögen gehemmt, um seine menschliche Natur dem vollen Eindrucke des Schmerzes und Leidens dahin zu geben. Indessen die beiden Gründe, welche wir vorher entwickelten, beweisen, daß die menschliche Seele Christi nicht bloß vom ersten Augenblicke ihres Daseins an, sondern fortwährend, in allen Leiden, in ihrer Trennung vom Leibe, bei der Niederfahrt zur Unterwelt, in der Auferstehung und Himmelfahrt die Anschauung Gottes und deren volle Wirkung, also namentlich die geistige Freude gehabt hat, welche aus der wahren Sättigung des erschaffenen Geistes entspringt. Denn die menschliche Natur Christi ist vom ersten Augenblicke ihres Daseins

*) Die Prädestination der menschlichen Seele Christi unterscheidet sich dadurch von der Prädestination aller andern Auserwählten aus den Engeln und Menschen, daß in Christo die Prädestination als Act in Gott und die Wirkung der Prädestination (die glückselige Anschauung Gottes) eine Thätigkeit Gottes allein war; denn die menschliche Seele Christi ist in keiner einzigen Hinsicht die verdienende oder irgendwie mitwirkende Ursache gewesen, daß sie zur hypostatischen Vereinigung mit dem Sohne Gottes erhoben, auch nicht etwa durch den von Gott vorhergesehenen guten Gebrauch, den sie von der Gnade machen werde; wogegen in den Prädestinirten aus den Engeln und Menschen die Wirkung der Prädestination ohne die Mitthätigkeit des erschaffenen Geistes nicht eintreten kann, indem er Gottes Gnade in sich wirken läßt.

an in die hypostatische Vereinigung mit dem Sohne aufgenommen und bleibt in alle Ewigkeit durch die hypostatische Vereinigung mit ihm verbunden; und Christus ist vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an unser Erlöser geworden und bleibt es in alle Ewigkeit. Diese beiden Gründe stehen allgemein fest; folglich hat auch die Seele Christi vom Anfange ihres Daseins an die glückselige Anschauung Gottes gehabt und wird dieselbe in alle Ewigkeit haben. Wir haben nur noch zu zeigen, daß die Anschauung Gottes in der Seele Christi und die unermeßliche daraus entspringende Freude mit der Empfänglichkeit für die größten innern und äußern Leiden in eben dieser Seele Christi sehr wohl zusammenbestehen konnten. Dieses glauben wir durch folgende drei Gründe bewiesen zu haben. Erster Grund. Die Anschauung Gottes kann nie mit körperlichen Augen geschehen, sondern allein mit den Augen des Geistes, weil Gott der absolute Geist ist; mit jenem geistigen Anschauungsvermögen, welches unser Heiland das reine Herz nennt in den bekannten Worten: „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott anschauen." Wir werden im Himmel wohl die verherrlichte Menschheit Christi und die Allerseligste Jungfrau und die andern Heiligen und Seligen mit körperlichen Augen erblicken, aber die drei göttlichen Personen werden wir nur mit geistigen Augen sehen. Oder kurz gesagt: Die Anschauung Gottes ist etwas rein Geistiges. Die Leidensfähigkeit aber liegt in der menschlichen Natur begründet, zwar nicht an und für sich oder absolut, weil auch pure Geister durch das Feuer der Hölle leiden, sondern weil der Mensch aus Leib nnd Seele besteht und die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren hat. Alles Leiden besteht aber zuletzt darin, daß der freie Wille des erschaffenen Geistes sich gegen den Zustand, in welchem er sich wirklich befindet, empört. *) Könnten z. B. die Verdammten sich mit freiem Willen der göttlichen Gerechtigkeit, die sie bestraft, unterwerfen, so würde die Hölle aufhören für sie die Hölle zu sein. Die Seelen im Fegfeuer wollen keinen Augenblick eher aus dem Reinigungsorte erlöst sein, als bis der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung geleistet ist. Dann aber fällt die Behauptung, daß Gott anschauen und Leiden einen Widerspruch enthalte, in Nichts zusammen; und ist es wohl gedenkbar, daß Christus die Anschauung Gottes und die größte innere Freude hatte und zugleich die größten innern und äußern Leiden ertrug. In ähnlicher Weise erduldeten die Martyrer im tiefsten Frieden der Seele die schrecklichsten Qualen. Ebenso schildert uns die h. Theresia in ihrer eigenen Lebensbeschreibung, daß sie die höchste Freude zugleich mit der tiefsten Pein in ihrer Seele empfunden habe. Ebendasselbe wissen wir von dem h. Franciscus Xaverius. Auch die Seligen im Himmel leiden in gewissem Sinne, nämlich durch das Verlangen nach der Wiedervereinigung mit ihrem Körper, wodurch ihre Freude erst vollkommen sein wird. Man könnte noch hinzufügen, daß einige Heilige schon in diesem Leben für eine kurze Zeit die Anschauung Gottes hatten, so Moyses und Paulus, so die h. Theresia, daß sie darum aber keineswegs aufhörten, einen leidensfähigen und sterblichen Körper zu tragen. Also Gott anschauen und Leiden kann wohl zusammen bestehen. Nur Gott anschauen und Sündigen können kann unmöglich zusammenbestehen.

---

*) Die pantheistische Philosophie erklärt den Schmerz „als das Widerstreben der Wirklichkeit gegen die Idee."

Denn der erschaffene Geist, welcher mit dem höchsten Gute durch die glückselige Anschauung vereinigt ist, kann unmöglich von demselben wieder abfallen wollen. Zweiter Grund. Wenn Gott anschauen und Leiden einen Widerspruch enthielte, wie könnten dann die Heiligen bereit sein, die ganze Ewigkeit hindurch in der Hölle zu leiden, wofern dieses Gottes Wille wäre? Darauf, daß sie mit Gott, wenn auch nicht durch die glückselige Anschauung, so doch wenigstens durch das Bewußtsein, ihm zu gefallen und seinen heiligen Willen zu thun, vereinigt seien, können sie nicht verzichten; weil dieses Bewußtsein dann die einzige ihnen noch bleibende Glückseligkeit wäre, kein Geschöpf aber das Verlangen nach Glückseligkeit aufgeben kann; und diese doch nur im Anschlusse an Gott besteht. Darum ist der Irrthum Fenelons, der einen Stand der Liebe zuließ, in welchem der Mensch auf die ewige Seligkeit Verzicht leiste, verdammt worden. Wie könnten nun aber die Heiligen entschlossen sein, ewig zu leiden, wofern das Gottes Wille wäre, — eine Gesinnung, welche der h. Franciscus Xaverius mit den Worten ausdrückte: „Gott lieben und in die Hölle gehen" — wenn neben der innern Vereinigung mit Gott nicht auch äußere Leiden zugleich bestehen könnten? In Christo war freilich die Vereinigung mit Gott nicht eine durch den Willen stattfindende, wie in den Heiligen, sondern eine persönliche und natürliche. Aber darum dürfen wir doch aus den Zuständen im Leben der Heiligen auf Christum zurückschließen, weil die Gnade, welche ihnen gegeben ist, aus Christo ihren Ursprung genommen hat, und weil Christus als Mensch uns in Allem gleich ist, nur nicht in der Sünde. Also die Ueberzeugung, den göttlichen Willen zu thun, ist die Quelle aller Freude für den erschaffenen Geist. Und dieses Bewußtsein vermag alle Leiden zu umfassen und zu tragen. Also noch vielmehr vermochte dieses die glückselige Anschauung Gottes. Also konnten mit der glückseligen Anschauung Gottes in Christo alle äußern und innern Leiden zusammenbestehen. Dritter Grund. Wenn Christus während seines Leidens die Wirkungen der glückseligen Anschauung Gottes auf seine niedern Seelenkräfte gehemmt hätte, — was man gar nicht sagen kann, weil wir schon bewiesen haben, daß die Anschauung Gottes mit dem Leiden zugleich bestehen konnte, — also wenn die Anschauung Gottes mit dem Leiden nicht zu vereinigen wäre, dann müßte Christus niemals die Anschauung Gottes während seines irdischen Lebens gehabt haben. Denn Christus hat vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an bis zu seinem Tode die größten innern Leiden ertragen, theils durch den Anblick der vielen Beleidigungen Gottes, theils durch die Verstockung und Verhärtung seines Volkes, theils durch die Gewißheit, daß an so vielen tausend Menschen sein Erlösungswerk nicht nur vergebens sein, sondern ihnen auch noch zu einer größern Verdammniß gereichen werde; — die größten äußern Leiden, indem diese von allen Seiten auf ihn einstürzten, er sie alle bereitwillig umfing und uns die Verachtung und den Schmerz durch sein Beispiel so liebenswürdig machte. Wir halten daher mit dem h. Thomas und den sämmtlichen ältern Theologen gegen Hermes Bd. 3 seiner Dogmatik S. 383 und 395 und Klee (Zweiter Theil. Zweites Buch. Zweites Capitel. §. 1. **III.**) und andere neuere Theologen entschieden fest, daß die menschliche Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an die Anschauung Gottes gehabt hat, und daß daher die Erlösung nach dieser hauptsächlichsten Rücksicht in dem Menschen Christo immer verwirklicht gewesen ist. Als Schluß aus dieser ganzen Erörterung ergibt sich, daß Christus vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die glückselige Anschauung

Gottes gehabt hat. Dann folgt von selbst der vorher aufgestellte Satz: In Christo kann von der Tugend des Glaubens nicht die Rede sein. Aus demselben Grunde konnte in Christo auch die Tugend der Hoffnung nicht sein. Denn so wie der Mensch durch den Glauben seine Zustimmung an Gott hingibt, den er nicht sieht (credere in Deum): so erwartet er durch die Hoffnung die Vereinigung mit Gott in der Ewigkeit durch die glückselige Anschauung, welche er nicht hat. Christus aber hatte vom Anfange seines Lebens an die glückselige Anschauung Gottes. Also war auch in ihm die Tugend der Hoffnung nicht. Denn der Besitz Gottes ist der hauptsächlichste Gegenstand unserer Hoffnung; diesen aber hatte die menschliche Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an. Jedoch ist hinsichtlich des Glaubens und der Hoffnung in Christo noch ein Unterschied zu machen. Denn vom Glauben kann in Christo gar keine Rede sein, weil er vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die Anschauung Gottes hatte und zwar viel vollkommener, als irgend ein anderer erschaffener Geist. Aber Christus hatte vor seinem Tode noch nicht alle übernatürlichen Güter, nämlich die Freiheit von allen Leiden, die Unsterblichkeit des Leibes und die Verherrlichung desselben. Und in Beziehung auf diese konnte auch in Christo die Tugend der Hoffnung sein.

5. Mit der Fülle der Gnade und der Tugenden waren in Christo auch auf das vollkommenste die Gaben des heiligen Geistes. Diese sind nämlich die Fertigkeiten der einzelnen Seelenvermögen durch die entsprechenden Tugenden, z. B. des Erkenntnißvermögens durch die übernatürliche Erleuchtung des heiligen Geistes, und des Willensvermögens durch die Liebe zu Gott und die sittlichen Tugenden, damit die Seele nach ihren einzelnen Kräften vermittelst dieser Tugenden bewegt werden kann, den Eingebungen des heiligen Geistes zu entsprechen. In dem Menschen Jesu Christo aber war immer die vollkommenste Bereitwilligkeit, den Willen Gottes zu thun; und die vollkommenste Ausführung desselben. Unter diesen Gaben des heiligen Geistes war auch in Christo die tiefste Ehrfurcht gegen Gott. Mit dieser tiefsten Ehrfurcht gegen Gott ebenso wie mit allen andern Gaben des heiligen Geistes und Tugenden war Christus nach der Lehre des Apostels gleich im ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins erfüllt: Hebr. 10, 5—7: „Darum spricht er bei seinem Eintritte in die Welt: Schlachtopfer und Gaben verlangst du nicht, einen Leib aber hast du mir zugerichtet. An Brandopfern und Sündopfern hast du kein Wohlgefallen. Da sprach ich: Siehe ich komme, im Anfange des Buches steht von mir geschrieben, zu vollbringen, Gott, deinen Willen." Nach dieser Stelle des h. Paulus war der Gehorsam gegen Gott der erste Gedanke der menschlichen Seele Christi. Christus brachte also vom ersten Augenblicke seines Lebens an sich selbst Gott zum Opfer dar. Ebenso hatte Christus auch alle die Gnaden, durch welche er in der Vollendung des ihm übertragenen Werkes unser Erlöser zu sein, unterstützt wurde, z. B. in der Verkündigung der himmlischen Lehre, worüber die heilige Schrift sagt: „Er lehrte das Volk wie Einer, welcher Gewalt hatte"; und dieses selbst: „Noch nie hat ein Mensch geredet, wie dieser Mensch." Dahin gehört besonders die Wirkung der Wunder. Die Theologie benennt diese Gnaden mit dem Ausdrucke gratiae gratis datae: solche Gnaden, welche uns nicht so sehr für uns als für Andere gegeben werden, damit wir einen gewissen Beruf, von welchem die Wohlfahrt Vieler abhängt, vollenden. Vgl. §. 174. Ueberhaupt hatte Christus die Gnade in ihrer ganzen Fülle, in welcher sie gehabt werden kann, und ist die Gnade von ihm auf uns Alle

übergegangen. Dieses höchste Maaß der Gnade war, wenn es an und für sich betrachtet wird, Christo eigenthümlich; die Wirkungen desselben sind auch in uns.

6. Diese Gnade, welche Christus gehabt hat, ist in einer Hinsicht unendlich, in einer andern endlich. Die **gratia unionis** in Christo ist unendlich wegen des Sohnes Gottes, welcher diese menschliche Natur zu seiner hypostatischen Vereinigung aufgenommen hat. Die **gratia habitualis** in Christo ist insofern unendlich, als sie alle dem menschlichen Geschlechte zu erweisenden Gnaden in sich enthält; vergl. Eph. 1, 6: „— zum Preise der Herrlichkeit seiner Gnade, mit welcher er uns begnadiget hat durch seinen geliebten Sohn." Aber endlich ist sie, insofern als die menschliche Seele Christi doch nur eine endliche Fassungskraft hat. Diese Gnade Christi kann nicht vermehrt werden von Seite der Gnade selbst; denn sie entspricht dem Endzwecke vollkommen, zu welchem Gott sie gegeben hat, und darum ist es der Wille Gottes nicht sie zu vermehren, wenngleich Gott allerdings wohl ein größeres Maaß der Gnade erschaffen könnte, als die Seele Christi gehabt hat. Aber auch nicht von Seite des Trägers kann die Gnade Christi vermehrt werden. Denn die Seele Christi hat vom ersten Augenblicke ihres Daseins an die Wesenheit Gottes geschaut; und das ist der Mittelpunkt aller Gnade. Insofern die **gratia habitualis** in Christo wegen der **gratia unionis** statt fand, kann die **gratia unionis** als vor der **gratia habitualis** in Christo bestehend gedacht werden. Denn in der That fanden beide Gnaden zugleich statt und besteht kein Unterschied in der Zeit zwischen ihnen.

7. Bisher haben wir über die Gnade in Christo gehandelt, insofern er ein einzelner Mensch ist. Aber durch die Gnade ist Christus auch das Haupt der Kirche. So bezeichnet ihn die h. Schrift Ephes. 1, 22: „Alles hat Gott unter seine Füße gelegt und ihn zum Haupte über die ganze Kirche gesetzt." Gleichwie die ganze Kirche ein mystischer Leib genannt wird im Vergleiche mit dem menschlichen Leibe, dessen verschiedene Glieder verschiedene Verrichtungen haben (Röm. 12 und 1. Cor. 12): so wird auch Christus das Haupt der Kirche im Vergleiche mit dem menschlichen Haupte genannt. Diese sinnbildliche Bezeichnung des Herrn drückt die Wahrheit aus, daß dem Menschen im Stande der gefallenen Natur alle geistige Kraft nur um Christi willen zukommt. Diese Glaubenswahrheit spricht das Tridentinum **Sess. V, can. 3** sehr bestimmt aus.*) Diese Gnade besteht sowohl in der Erleuchtung unsrer Erkenntniß, als auch in der Kräftigung unseres Willens. Jene hat uns Christus vorzugsweise durch seine Lehre und durch sein Beispiel gegeben; diese hat er uns durch seine gesammte Wirksamkeit für uns verdient, d. h. durch die Annahme der menschlichen Natur, durch sein Leben und Wirken, durch sein Leiden und seinen Tod;

*) Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini nostri Iesu Christi, qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio, aut negat ipsum Christi Iesu meritum per Baptismi sacramentum in forma Ecclesiae rite collatum tam adultis quam parvulis applicari, anathema sit, quia non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Unde illa vox: Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi: et illa: Quicunque baptizati estis, Christum induistis.

worüber wir im Dritten Capitel dieses Abschnittes bei der Frage: Wodurch hat uns Christus erlöst? handeln werden. Der eigentliche Grund also, weßhalb Christus das Haupt der Kirche genannt wird, ist, wie gesagt, dieser, weil Christus der Urheber aller Gnade für das gefallene menschliche Geschlecht ist. *) Insofern nämlich Christus Gott ist, kommt es ihm zu, die Gnade oder den heiligen Geist zu geben; wie wir bei der Lehre von der Trinität gesehen haben, daß der heilige Geist vom Vater und vom Sohne gesendet wird. Insofern Christus Mensch ist, kommt es ihm als der werkzeuglichen Ursache zu, die Gnade zu geben. Denn die Menschheit Christi ist das Werkzeug Gottes zu unsrer Erlösung. Alle Menschen sollen ihre geistige und körperliche **) Kraft auf Gott richten; und insofern sie das wirklich thun, oder in diesem Leben noch thun können, ist Christus das Haupt aller Menschen, die jemals gelebt haben und leben werden; vergl. die schöne Darstellung dieser Wahrheit beim h. Thomas **III P. quaest. 8, art. 3.** Nur die Verworfenen haben gänzlich aufgehört, Glieder des Leibes Christi zu sein. Auch ist Christus das Haupt aller Engel. Denn er steht Gott näher als sie, und daher empfangen sie von seinem Einflusse. ***) Diese Gnade, durch welche Christus das Haupt der Kirche ist, ist eben die Fülle der ihm gegebenen Gnade, welche von ihm auf die Menschen hinübergeleitet wird.

---

*) Will man den bildlichen Ausdruck: Christus ist das Haupt der Kirche weiter erklären, so könnte man sagen: Am menschlichen Haupte können wir die Stellung, die Vollkommenheit und die Kraft betrachten. Das Haupt ist der erhabenste Theil des Menschen. Daher heißt auch in allen Sprachen der Anfang eines Gegenstandes Haupt. Die Vollkommenheit des Hauptes besteht darin, daß in ihm alle Nerven zusammenlaufen. Auch ist nach Versicherung der Aerzte die Bildung des Kopfes, namentlich des Gehirnes, des Auges und Ohres die wundervollste. Die Kraft ist vorzugsweise im Haupte, weil die Kraft und die Bewegung der übrigen Glieder vom Haupte ausgehen. Dieses Dreifache kommt Christo im geistigen Sinne zu. Denn wegen seiner nahen Stellung zu Gott ist seine Gnade vorzüglicher, und, wenngleich nicht der Zeit nach, ursprünglicher, weil alle andere Menschen mit Rücksicht auf die Gnade Christi die Gnade empfangen haben. So lehrt Paulus Röm. 8, 29. Die Vollkommenheit hat Christus wegen der Fülle der Gnade, Joh. 1, 14. Die Kraft kommt Christo zu, weil er allen Gliedern der Kirche und überhaupt allen Menschen Gnade ertheilen kann, indem der heilige Geist in allen Gliedern der Kirche und in allen Menschen durch das Verdienst des Leidens Christi wirkt. Vergl. h. Thomas P. III, quaest. 8, art. 1.

**) Inwiefern gesagt werden könne, Christus sei das Haupt aller Leiber der Menschen, lehrt der h. Thomas P. III, quaest. 8, art. 2 durch folgende Gedanken. Die Körper der Menschen haben nur in Beziehung auf die Seele ihre Bedeutung. Das Haupt aller menschlichen Seelen aber ist Christus; und darum auch das Haupt aller Leiber. Denn 1. der Leib soll von der Seele nur zum Werkzeuge der Gerechtigkeit gebraucht werden, Röm. 6, 12. 13. Nur von Christo aber kann die Seele in eine solche Verfassung gesetzt werden, daß sie dieses thut. 2. Bei der allgemeinen Auferstehung wird der menschliche Leib von der Seele um des ihr innewohnenden Geistes Christi willen seine Verherrlichung empfangen Röm. 8, 2 und 1. Cor. 15, 22: Alle Menschen erhalten das unsterbliche Leben des Körpers von Christo.

***) Damit behaupten wir aber nicht, daß auch die Engel zur Kirche gehören, wie die propos. 72 des Quesnelle wollte: Nota ecclesiae christianae est, quod sit catholica, comprehendens et omnes angelos coeli et omnes electos et iustos terrae et omnium saeculorum; — welche freilich wohl nur deßhalb verdammt ist, weil ihr zufolge allein die Gerechten Mitglieder der Kirche wären. Vergl. meine Apologetik.

Und weil Christus der Urheber der Gnade für das menschliche Geschlecht ist, deßhalb auch ist es ihm eigenthümlich, Haupt der Kirche zu sein. Die Apostel und ihre Nachfolger, welchen Christus seine Gewalt übergeben hat, sind nur seine Stellvertreter: 1. Cor. 1, 4; 2. Cor. 5, 20: Und so wie Christus das Haupt der Kirche ist, so ist der Teufel und der Antichrist das Haupt aller Bösen.

§. 102. Ueber die Erkenntniß in der menschlichen Natur Christi. Das Wachsthum Christi in der Erkenntniß.

1. Hinsichtlich der Erkenntniß Christi haben wir ein Zweifaches zu unterscheiden, welche Erkenntniß Christus gehabt habe, und über jede Erkenntniß Christi im Einzelnen. Die göttliche Erkenntniß Christi gehört gar nicht hieher; sie ist im ersten Theile der Dogmatik bei der Lehre vom Erkennen Gottes behandelt worden. Außer dieser Erkenntniß, welche Christus als Gott hatte, hatte er auch noch eine Erkenntniß als Mensch. Diese werden wir am besten die Erkenntniß in der menschlichen Natur Christi oder die erschaffene Erkenntniß nennen. Der Sohn Gottes hat die volle menschliche Natur angenommen, d. h. nicht bloß den Körper, sondern auch die Seele, und nicht bloß die empfindende, sondern auch die denkende Seele. Deßhalb mußte er auch eine erschaffene oder menschliche Erkenntniß haben, erstens, damit die Seele Christi die Vollkommenheit hätte, welche der menschlichen Seele zukommt. Denn durch die Vernunft ist die menschliche Seele zum Erkennen bestimmt. Die Vernunft ohne Erkenntniß ist gleichsam eine tabula rasa und im Zustande der Unvollkommenheit. Ein solcher Zustand aber geziemte sich nicht für die menschliche Seele Christi. Daher muß außer der göttlichen Erkenntniß in Christo auch noch eine andere Erkenntniß zur Vervollkommnung seiner Seele in ihm angenommen werden. Denn ohne diese würde die menschliche Seele unvollkommener, als die Seelen anderer Menschen gewesen sein. Zweitens wenn Christus außer seiner göttlichen Erkenntniß nicht auch noch eine menschliche hätte, so würde er eine menschliche Seele ohne allen Zweck haben, indem er ein vernünftiges Erkennen durch dieselbe nicht ausübte. Indessen jedes Seiende ist bestimmt, die ihm zukommende Thätigkeit zu setzen. Drittens eine gewisse erschaffene Erkenntniß gehört zum Wesen der menschlichen Seele, diejenige nämlich, durch welche sie die ersten Principien erkennt; z. B. daß der Theil kleiner ist als sein Ganzes, indem hier Erkenntniß im weitesten Sinne genommen wird, nämlich für jede Thätigkeit des Erkenntnißvermögens. Christo aber hat nichts Wesentliches der menschlichen Natur gefehlt, weil er die volle menschliche Natur angenommen hat. Deßhalb wurde auf dem 6. ökumenischen Concil die Meinung derer verdammt, welche eine zweifache Erkenntniß in Christo läugneten. Diese erschaffene Erkenntniß in Christo muß nun noch näher bestimmt werden.

2. Die Erkenntniß in der menschlichen Natur Christi war zunächst diejenige, welche die Seligen aus den Engeln und Menschen haben, welche die Anschauung Gottes genießen. Denn Christus hat vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die Anschauung Gottes gehabt; wie wir im vorigen §. bewiesen haben. Und zwar hat Christus die Anschauung Gottes im ausgezeichnetsten Grade gehabt, weil durch Christum alle Menschen zur ewigen Seligkeit, welche hauptsächlich in der Anschauung Gottes besteht, geführt werden sollten, und weil die Ursache vorzüglicher als ihre Wirkung sein muß. Hat aber Christus vom ersten Augenblicke seines Lebens an die An-

schauung Gottes gehabt, dann muß er auch zugleich vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die Erkenntniß aus der Anschauung Gottes gehabt haben. Diese Erkenntniß, welche die menschliche Seele Christi durch die Anschauung Gottes hatte, nennt der h. Thomas **scientia beata.** Durch sie hauptsächlich wurde das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit in der menschlichen Seele Christi so wie in allen Heiligen und Gerechten befriedigt. Denn die Anschauung Gottes gibt volle Sättigung.

3. Außer dieser Erkenntniß durch die Anschauung Gottes, **(scientia beata)** hatte auch die Seele Christi ohne alles eigene Zuthun eine von Gott ihr gegebene Erkenntniß empfangen **(scientia indita sive infusa).** Dafür sprechen diese drei Gründe: a) Der h. Paulus schreibt Coloss. 2, 3: „In Jesu Christo sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen." Bei diesen Worten konnte Paulus nicht an die göttliche Natur in Christo denken, weil es sich ganz von selbst versteht, daß diese allwissend ist. Der Apostel spricht also über die Erkenntniß in der menschlichen Natur Christi. So kann aber der Apostel nicht sprechen von der Erkenntniß, welche Christus durch die Anschauung Gottes hatte. Denn die **visio beatifica** ist Christo mit allen Seligen gemein, wenngleich er sie in weit vorzüglicherem Grade hat. Mit den angeführten Worten aber stellt der Apostel die Erkenntniß in der menschlichen Natur Christi doch offenbar weit über die Erkenntniß aller Engel und Menschen. Auch scheint der Ausdruck selbst mehr auf eine unmittelbar von Gott gegebene Erkenntniß hinzudeuten. Noch viel weniger kann der Apostel von einer durch die eigene Thätigkeit der menschlichen Seele Christi erworbenen Erkenntniß sprechen. Es bleibt demnach nur übrig, bei diesen Worten des h. Paulus an eine der Seele Christi von Gott unmittelbar gegebene Erkenntniß zu denken, welche sich aber von der Erkenntniß durch die Anschauung Gottes in der menschlichen Natur Christi dadurch hauptsächlich unterschied, daß sie auch im irdischen Leben Christi hervortrat; in der Ausführung seines Amtes nämlich Erlöser der Menschen zu sein. Wenn Gott schon einzelnen Heiligen, welche doch bloß Menschen waren, den Blick in die Geheimnisse Gottes und der überirdischen Welt, die Aufdeckung der verborgensten Gedanken menschlicher Herzen und die Erkenntniß der Zukunft gegeben hat, und ferner wenn Gott den Aposteln, den Begründern der Kirche, alle zur Ausübung dieses schweren und wichtigen Amtes erforderlichen Eigenschaften gegeben hat, gemäß den Worten des heil. Paulus: Gott hat uns tüchtig gemacht, Diener des Evangeliums zu sein: dann hat Gott gewiß der menschlichen Seele Christi, mit welcher er sich zu einer Person vereinigt, die Fülle der Erkenntniß gegeben, um die Erlösung des menschlichen Geschlechts vermittelst dieser menschlichen Seele zu bewirken. Dieses ist es, was der h. Paulus in den angeführten Worten sagen will. b)*) Die En-

---

*) Diesen zweiten und den folgenden dritten Grund habe ich aus dem h. Thomas P. III. quaest. 9, art. 3 zu entnehmen gesucht. Ich gebe die Stelle, die ich meine, in Uebersetzung, dem vielleicht noch nicht recht geübten Anfänger zu Liebe: „Das menschliche Erkenntnißvermögen, noch im Zustande der Möglichkeit" (wie im Unmündigen und des Vernunftgebrauchs nicht Mächtigen), „ist zu allem Erkennbaren vermögend. Es wird durch die die Erkenntniß vermittelnden Begriffe" (so übersetze ich species intelligibiles) „in Wirklichkeit gesetzt. Diese sind nämlich gewisse vervollständigende Formen desselben. Und daher muß man in Christo eine ihm gegebene Erkenntniß annehmen, insofern durch das Wort Gottes der Seele Christi, welche persönlich mit ihm vereinigt ist, die Begriffe eingedrückt sind, welche die Erkenntniß für Alles vermitteln, wozu das noch im Zustande der Möglichkeit begriffene Erkennt-

gel schon haben gleich bei ihrer Erschaffung eine unmittelbar von Gott ihnen gegebene Erkenntniß empfangen, durch welche sie sich selbst und alle Dinge, die Gott erschaffen wollte, erkannten. Dieses haben wir §. 74. Nro. 5. c) bewiesen. Darnach erkannten sie Alles, was erschaffen ist, aus diesem selbst. Jene Erkenntniß war eine unmittelbar von Gott gegebene (scientia indita sive infusa), diese eine durch eigene Thätigkeit erworbene (scientia acquisita). Jene Erkenntniß nennt der h. Augustinus cognitio matutina, weil sie dieser vorherging und weil sie, als unmittelbar von Gott gegeben, vorzüglicher war; diese cognitio vespertina. Muß nun aber schon bei den Engeln eine in ihrer Erschaffung von Gott ihnen unmittelbar gegebene Erkenntniß angenommen werden, durch welche sie die Ideen aller Dinge, die Gott erschaffen wollte, erkannten; und zwar deßhalb, weil Gott der ursprüngliche Beweger aller erschaffenen Geister ist, indem der erschaffene Geist ebensowenig als er sich selbst ins Dasein setzen konnte, ebensowenig auch durch eigene Kraft die Thätigkeit des Selbsterkennens ursprünglich auszuüben vermochte, und weil Gott nach der Darstellung der heiligen Schrift den so eben erschaffenen Menschen zum Selbsterkennen geführt hat: dann muß um so viel mehr in der menschlichen Seele Christi eine gleich beim Anfange ihres Daseins unmittelbar von Gott ihr gegebene Erkenntniß angenommen werden, weil diese Seele wegen ihrer hypostatischen Vereinigung mit dem Sohne Gottes über allen Engeln erhaben ist und weil sie einen viel erhabneren Beruf, als je irgend einem Engel zu Theile geworden ist, von Gott erhalten hat, nämlich Werkzeug Gottes zur Erlösung des menschlichen Geschlechts zu sein. Also muß die Seele Christi durch unmittelbar von Gott gleich im Anfange ihres Daseins ihr gegebene Erkenntniß die Ideen alles Erschaffenen und darum überhaupt alle Dinge erkannt haben, indem durch die Ideen der Dinge deren Erkenntniß bewirkt wird.*) c) Sollte diese unmittelbar von Gott ge-

---

nißvermögen befähigt ist; gleichwie auch durch den Sohn Gottes die Begriffe, welche die Erkenntniß vermitteln, im Anfange der Schöpfung den Engeln eingeprägt sind; wie aus Augustinus erhellet, 2 B. über die Genesis nach der buchstäblichen Erklärung Cap. 8." (Vergl. §. 71. Nro. 3.) „Und deßhalb gleichwie in den Engeln nach demselben Augustinus ebendort Buch 4. Cap. 22. 24. 30 eine dopelte Erkenntniß angenommen wird, die cognitio matutina, durch welche sie die Dinge in dem Worte erkennen" (was nicht zu verstehen ist, als hätten alle Engel gleich bei ihrer Erschaffung die Anschauung des Wortes, d. h. die visio beatifica gehabt; denn dann hätte keiner von ihnen sündigen können; sondern „sie erkannten die Dinge in dem Worte" heißt: „sie erkannten die Dinge durch die vom Worte ihnen mitgetheilten Begriffe") „und die cognitio vespertina, durch welche sie die Dinge in deren eigener Natur vermittelst der ihnen eingepflanzten Begriffe (per species sibi inditas) erkennen: so ist auch außer der göttlichen und unerschaffenen Erkenntniß in Christo die Erkenntniß anzunehmen, welche die Seligen haben (scientia beata), wodurch er das Wort und die Dinge in dem Worte erkennt, und die unmittelbar gegebene Erkenntniß, vermöge welcher er die Dinge in deren eigener Natur durch die das Erkennen vermittelnden und dem menschlichen Geiste gemäßen Begriffe erkennt" (per species intelligibiles humanae menti proportionatas). In diesen Worten des h. Thomas liegen zwei Hauptgedanken angedeutet, welche ich unter b) und c) entwickelt habe: Christus steht über den Engeln und muß daher auch dasjenige von Gott empfangen haben, was den Engeln gegeben ist (b); sonst würde man auch eine Unvollkommenheit in der Seele Christi annehmen (c).

*) Dürfen wir aber außer in Christo und in den Engeln auch in dem Menschen eine solche Erkenntniß annehmen? Mit andern Worten: Sind auch dem Menschen die Ideen der Dinge eingeboren, anerschaffen oder sonst un-

gebene Erkenntniß in der Seele Christi nicht angenommen werden, dann müßte eine Unvollkommenheit in dieser Seele angenommen werden. Denn so lange als die menschliche Vernunft diese allgemeinen Begriffe der Dinge,

---

mittelbar von Gott gegeben? Die Ansichten darüber sind verschieden. Unter den neuern Gelehrten hat Görres behauptet, daß auch dem menschlichen Geiste die Ideen aller Dinge vom Schöpfer gegeben seien, indem er in seiner Schrift: Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung S. 91 flg. schreibt: „Die tiefste Wurzel der Allgemeinbegriffe geht nämlich in den Logos selbst zurück; es sind die Ideen, die Urbilder, nach denen alle Dinge geschaffen worden, und die der Schöpfer daher auch dem menschlichen Geiste eingepflanzt, um ihm als Principien aller Wissenschaft zu dienen.“ Aber der h. Thomas lehrt das Gegentheil P. I, quaest. 84, art. 3. wo er auseinandersetzt, daß die menschliche Seele die körperlichen Dinge nicht durch ihr eingepflanzte Begriffe erkennt (dicendum est, quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas); und art. 6 und 7 ebendort, wo der h. Thomas nachweist, daß die menschliche Seele ohne sinnliche Anschauungen durchaus nicht zu erkennen vermöge und daß sie von den sinnlichen Anschauungen die allgemeinen Begriffe abstrahire. Durch diese Stellen des h. Thomas wird jene Ansicht von Görres: Gott habe dem Menschen die Urbilder aller Dinge eingepflanzt, hinlänglich widerlegt. Sehr deutlich gibt dann der h. Thomas den Unterschied zwischen dem Erkennen des Engels und der Menschen P. I, quaest. 84, art. 3, ad 1: Intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam: intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species. D. h. dem Engel sind die Ideen aller Dinge bei seiner Erschaffung gegeben; das menschliche Erkenntnißvermögen kann sich die allgemeinen Begriffe der Dinge von den Dingen selbst abstrahiren, durch dieselben die Dinge erkennen und so sich vollkommen machen. Von Natur aus oder an und für sich betrachtet ist das menschliche Erkenntnißvermögen tabula rasa. Die allgemeinen Principien erhält es nur durch die Gesellschaft, insofern es an deren Bildung Theil nimmt; — daher außer der Gesellschaft absoluter Tod des Menschen. (Daher dann die traurige Erscheinung, daß zwar jeder Mensch seine Principien hat, aber die meisten Menschen in den falschen Principien ihrer Zeit und ihrer Tradition befangen sind, sie unfehlbar annehmen und niemals prüfen, weil sie ihre Individualität in dem Zeitstrome untergehen lassen. Gewiß den Irrthum seiner Principien einzusehen und die richtigen Principien zu finden, ist die schwerste Aufgabe des Lebens und darum auch wohl bezeichnet man die Selbstkenntniß als so sehr schwierig und sind die Principienfragen die brennendsten.) So ist unsere Ansicht dem h. Thomas und Aristoteles zufolge. Alle Wahrheit ist dem erschaffenen Geiste von Gott ursprünglich gegeben; und jener hat nur die Empfänglichkeit für dieselbe. Denn Gott ist der ursprüngliche Beweger aller erschaffenen Geister. Nach der Darstellung der heiligen Schrift Gen. Cap. 2. unterrichtet Gott den so eben erschaffenen Menschen selbst und theilt ihm die Erkenntniß Gottes, die Erkenntniß seiner selbst und die Erkenntniß der Außenwelt mit. So wird noch immer dem heranwachsenden Menschen die Erkenntniß der Wahrheit durch andere Menschen, d. h. von Außen gegeben, indem in dem unmündigen Kinde zunächst die Mutter die Erkenntniß weckt. Die Auffassung der Wahrheit geschieht zunächst durch sinnliche Anschauungen und überhaupt durch äußere Wahrnehmungen. Deßhalb ist die göttliche Offenbarung nur im historischen Wege zu erkennen und die Kirche als historische Thatsache hinzunehmen; welchen Weg ich in meinem Grundrisse der Apologetik eingeschlagen habe. Auch göttliche Eingebungen müssen durch die Auctorität der Kirche bewahrheitet werden. So wird uns alle Wahrheit durch äußere Wahrnehmung vermittelt. Diese Ansicht enthält keinen Lockeanismus, wie Baader und Andere gesagt haben. Denn der Grundsatz Locke's: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu ist in jener Ansicht des h. Thomas und des Aristoteles nur insofern enthalten, als durch die Sinne die Einsicht vermittelt wird, nicht aber wie Locke und die Materialisten überhaupt wollten, als wenn das Einsehen etwas Sinnliches und darum eine

wodurch sie dieselbe erkennt, noch nicht hat, ist sie im Zustande der Unvollkommenheit. Ein Zustand der Unvollkommenheit aber darf in der menschlichen Seele Christi nicht angenommen werden. Deßhalb ist festzuhalten, daß der Sohn Gottes dieser zu einer Person mit ihm vereinigten Seele die allgemeinen Begriffe oder die Ideen aller Dinge ebenso wie den Engeln gleich im ersten Augenblicke ihres Daseins eingepflanzt hat. Daraus folgt dann von selbst, daß die Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an den Gebrauch der Vernunft gehabt hat. Deßhalb schreibt der h. Augustinus de pecc. mer. et rem. II, 29, nro. 48: In Christo parvulo neque ignorantia fuit neque animi infirmitas. In dem nämlichen Augenblicke, in welchem die Seele Christi erschaffen und von dem Sohne Gottes in die persönliche Vereinigung aufgenommen ward, opferte sie sich Gott auf, wie wir im vorigen §. Nro. 5 bewiesen haben, und diese tiefste Anbetung Gottes setzte sie immer fort.

4. Aber muß in der menschlichen Natur auch eine selbsterworbene Kenntniß (scientia acquisita) oder eine Erkenntniß aus eigener Erfahrung (scientia experimentalis) angenommen werden? In uns Menschen ist das bloße Wissen und das eigene Erfahren gar sehr verschieden. Wir alle wissen, daß uns die Selbstverläugnung, die innere sowohl als die äußere, zur ewigen Seligkeit durchaus nothwendig ist, weil es uns der Glaube lehrt. Aber wenn wir uns wirklich selbst verläugnen sollen, dann kommt uns dieses sehr schwer an; weßhalb der h. Johannes vom Kreuze sehr passend den Weg der geistigen Läuterung eine dunkle Nacht genannt hat. Wenn wir kommunicirt haben oder die Gnade eines andächtigen Gebetes empfangen, dann fassen wir feurige Entschlüsse und bringen Gott das Opfer unseres Herzens, aber verweigern es ihm, wenn er sich an die Thüre unseres Herzens stellt und anklopft (Apok. 3, 20). Dieser Unterschied zwischen bloßem Wissen und zwischen eigenem Erfahren rührt in uns zum größten Theile von der bösen Begierlichkeit her. Aber wenn diese auch gar nicht in uns wäre und wir uns noch in der Unschuld befänden, wie der Mensch im Urstande, so würden dennoch die Erkenntniß durch bloßes Wissen und die Erkenntniß durch eigene Erfahrung immer sehr verschieden sein. Was ich durch meine menschliche Kraft oder durch die Lehre der Kirche erkannt habe, habe ich in mich aufgenommen. Was ich durch eigene Erfahrung erkannt habe, habe ich erlebt; daher die hohe Wichtigkeit des innern Gebetes, wodurch wir die göttliche Wahrheit in uns erleben, und der innern und äußern Selbstverläugnung, wodurch wir das Leben Jesu Christi in uns erfahren und in das Bild Jesu

---

Verrichtung der Sinne sei. Vielmehr daß das Einsehen etwas Geistiges und eine Verrichtung des Geistes ist, hat gewiß Niemand nachdrücklicher gelehrt, als Thomas und Aristoteles, und stimmen gewiß beide in die Widerlegung ein, welche jener Grundsatz Locke's durch Leibnitz erfahren hat: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, praeter intellectum solum. Leibnitz wollte sagen: Jede Einsicht wird durch die Sinne vermittelt; aber das Einsehen selbst ist keine sinnliche sondern geistige Verrichtung. Uebrigens wird die Annahme oder Nichtannahme angeborner Ideen im menschlichen Geiste eine Grenzscheide für die beiden Hauptrichtungen in der Philosophie und Theologie. Wer dem h. Thomas folgt, wird die Kirche auf dem historischen Wege zu begründen suchen, und dann in ihre Lehre eindringen. Wer der entgegengesetzten Ansicht folgt, wird mehr oder minder durch vermeintlich selbstständiges Philosophiren zur Ueberzeugung von der Göttlichkeit der Kirche gelangen wollen, d. h. zu gelangen vermeinen.

Christi umgestaltet werden. Ist nun auch in der Seele Christi eine solche Erkenntniß durch eigene Erfahrung gewesen? Oder hat auch Christus durch eigene Thätigkeit sich eine Erkenntniß erworben? Die bejahende Antwort können wir durch diese drei Gründe unterstützen: a) Die heilige Schrift lehrt eine Erkenntniß aus eigener Erfahrung in Christo. Denn Hebr. 5, 8 schreibt Paulus: „Da er der Sohn Gottes war, so lernt er aus dem, was er gelitten hat, den Gehorsam.“ Hier spricht der h. Paulus offenbar von einer durch eigene Erfahrung erworbenen Kenntniß. Sehr passend bezieht er diese selbsterworbene Erkenntniß Christi auf sein Leiden. Eben so gewiß nämlich als der Sohn Gottes sich von Ewigkeit her bereitwillig erklärt hat, die Erlösung des menschlichen Geschlechts zu übernehmen, eben so gewiß hat er alle Leiden, welche ihm deßhalb bevorstanden und welche er übernehmen wollte, auf das klarste und deutlichste erkannt, weil die göttliche Erkenntniß unendlich vollkommener ist, als alle Erkenntniß, welche der erschaffene Geist jemals haben kann. Ebenso aber hat auch die Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an alle diese innern und äußern Leiden auf das deutlichste erkannt; und deßhalb ist das ganze Leben Jesu ein fortwährendes Leiden gewesen. Aber erst im Fortschritte und Verlaufe seines irdischen Lebens hat Jesus Christus alle diese Leiden an sich selbst, nämlich an seinem Leibe und an seiner Seele erfahren. Christus selbst spricht sich über den Unterschied zwischen dem Erkennen, was er durch göttliche Mittheilung hatte, und zwischen dem Erkennen durch eigene Erfahrung sehr deutlich aus, Luc. 12, 50: „Ich muß mich mit einer Taufe taufen lassen, und wie werde ich gedrängt, bis es vollbracht ist.“ Christus meint die Taufe seines Leidens. Er erkennt als Mensch ganz deutlich, was ihm bevorsteht; denn er spricht hier als Mensch, weil er nur als Mensch leiden konnte. Auch verlangt er nach dem Leiden für unser Heil. Aber er hat das Leiden noch nicht in sich erfahren. Diese Erfahrung machte Christus erst, als die Stunde der Finsterniß eintrat und das Leiden über ihn hereinbrach. Ganz denselben Sinn hat die Stelle Joh. 12, 24. 25: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, so bringt es viele Frucht.“ Nach dem Zusammenhange meint Christus hiermit zunächst sich selbst und weist hin auf sein Leiden und die Frucht seines Todes. Dann folgt aus dieser Stelle Dasselbe, was aus der vorigen. So hat also Christus durch die Ausführung des ihm vom Vater übertragenen Werkes unsrer Erlösung den Gehorsam gelernt, wie der Apostel sagt, d. h. in sich selbst den Gehorsam erfahren. b) Der menschlichen Natur in Christo fehlt nichts von dem, was Gott unsrer menschlichen Natur eingepflanzt hat und was daher zum Wesen des Menschen gehört. Nun hat aber Gott der menschlichen Vernunft nicht bloß das Vermögen der Auffassung (intellectus patiens oder possibilis nach dem Ausdrucke der Scholastiker), sondern auch das Vermögen des selbstthätigen Denkens (intellectus agens) gegeben. Durch den intellectus patiens (das empfängliche Erkenntnißvermögen) nehmen wir die von Andern äußerlich oder innerlich uns mitgetheilten Erkenntnisse auf: durch den intellectus agens (das thätige Erkenntnißvermögen) suchen wir uns in diese Erkenntnisse hineinzuarbeiten, vergleichen die Gedanken mit einander, suchen die Principien bis zu ihren äußersten Consequenzen zu verfolgen, sie zu prüfen und allseitig zu erfassen. Also konnte auch die Seele Christi nicht bloß auffassend, sondern auch selbstthätig denkend erkennen. Die menschliche Natur Christi sollte alles erschaffene Gute erhalten; wie der h. Paulus Coloss. 1, 19 andeutet. c) Wenn Gott und die

Natur schon überhaupt nie zwecklos handeln, dann um so weniger in der menschlichen Seele Christi, dem vollkommensten Geschöpfe im ganzen Universum. Zwecklos aber ist dasjenige, was die ihm nach seiner Natur zukommende Thätigkeit nicht setzt, weil jedes einzelne Geschöpf zunächst zur Verrichtung seiner eigenen Thätigkeit von Gott bestimmt ist. Die eigentliche Verrichtung der selbstthätigen Vernunft ist aber, durch die Abstraction von Wahrnehmungen vermittelst der Sinne wirkliche Gedanken zu bilden. Diese Thätigkeit müssen wir auch Christo zuschreiben. Daher müssen auch in Christo durch die eigene Thätigkeit der Vernunft Gedanken gewesen sein; d. h. wir müssen in der menschlichen Natur Christi auch eine selbsterworbene Kenntniß annehmen (scientia acquisita sive scientia experimentalis). Sonst würde in dem Erkenntnißvermögen der Seele Christi eine Unthätigkeit und darum Unvollkommenheit sein. Daß also in Christo außer der Erkenntniß, welche er als Gott hatte, auch noch eine erschaffene Erkenntniß anzunehmen ist, und die drei verschiedenen Arten derselben haben wir gesehen.

5. Jetzt sind die Erkenntnisse Christi im Einzelnen zu behandeln. Die Erkenntniß, welche er als Gott gehabt hat, gehört nicht hieher, sondern nur die erschaffene Erkenntniß nach ihren drei vorher angegebenen Arten. Ueber die Erkenntniß aus der Anschauung Gottes handeln wir hier insofern, als dieselbe die Seele Christi betrifft, dann über die der menschlichen Natur Christi von Gott unmittelbar mitgetheilte Erkenntniß; dann über die Erkenntniß in Christo aus eigener Erfahrung. Hier ist besonders der Gedanke zu beachten: Wie kann zwischen der scientia beata, zwischen der scientia infusa und zwischen der scientia acquisita in Christo noch ein Unterschied gedenkbar sein? Dieser Unterschied im Allgemeinen muß sich schon aus demjenigen ergeben, was wir bisher über die Erkenntniß in der menschlichen Natur Christi entwickelt haben. Weil alles Erkennen zu seinem Gegenstande nur die Wahrheit hat, so können diese drei Erkenntnisse im Allgemeinen als ebensoviele Weisen oder Wege betrachtet werden, durch welche die menschliche Seele Christi zur Erkenntniß gelangt ist. Denn weil in Christo alles erschaffene Gute seiner Kraft nach angenommen werden muß, deßhalb auch jede Art und Weise in Christo, auf welche ein vernünftiges Geschöpf zur Erkenntniß Gottes gelangen kann. Dieses erhellet über den Unterschied jener Erkenntnisse in der menschlichen Natur Christi schon aus dem Bishergesagten. Aber dann unterscheiden sich auch diese drei Erkenntnisse ihrem Inhalte oder Gegenstande nach und darum auch nach ihrer Wirkung auf die menschliche Seele Christi selbst. Denn am höchsten ist die Erkenntniß durch die visio beatifica zu schätzen, weil sie niemals wieder verloren werden kann, und weil sie die geistige Fassungskraft des vernünftigen Geschöpfes erfüllt und dasselbe ersättigt. Auch erkennt durch diese das vernünftige Geschöpf die erschaffenen Dinge am vollkommensten, weil es die Ideen derselben in dem Worte schaut. Dagegen ist die unmittelbar von Gott gegebene Erkenntniß viel niedriger. Denn obschon alle Engel bei ihrer Erschaffung dieselbe von Gott empfangen haben, so sind dennoch die Dämonen von Gott abgefallen, und besteht zugleich mit dieser unmittelbar von Gott ihnen gegebenen Erkenntniß in den Dämonen die Schuld und die Strafe. Freilich kann in der menschlichen Natur Christi keine Sünde sein, aber man ersieht doch aus dem Gesagten den Unterschied zwischen der Erkenntniß aus der Anschauung Gottes, und dieser aus unmittelbarer göttlicher Mittheilung. Die Erkenntniß aus eigener Erfahrung reicht so weit, als die geistige Kraft eines Geschöpfes reicht, und muß daher in Christo am vollkommensten gewesen sein. Wie sie

sich von den beiden vorigen unterscheidet, folgt schon aus den Gründen, welche wir für ihr Vorhandensein in der Seele Christi angeführt haben. (Siehe die vorige Nummer). Im Besondern haben wir nun noch über jene drei Erkenntnisse in der menschlichen Natur Christi Folgendes zu entwickeln. Wenngleich die Seele Christi die Wesenheit Gottes geschaut hat, so hat sie doch den persönlich mit ihr vereinigten Gott nicht begriffen. Dieses ist besonders deßhalb festzuhalten, um den Gedanken zu entfernen, als sei der Sohn Gottes durch die menschliche Seele, welche er zur hypostatischen Vereinigung mit sich aufgenommen hat, beschränkt worden; eine Vorstellung, welche wir schon bei der Lehre von der Trinität zurückgewiesen haben. Kein Geschöpf vermag es die göttliche Wesenheit zu begreifen, sondern Gott allein begreift sich selbst und sein Werk. Aber durch die Anschauung Gottes oder durch die Vereinigung mit dem göttlichen Worte hat die menschliche Seele Christi alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, alle Gedanken der Menschen und auch alles den vernünftigen Creaturen bloß Mögliche erkannt. Denn nach der Lehre unsrer Kirche erkennt jede erschaffene Vernunft in der Seligkeit im Sohne Gottes um so mehr, je vollkommener sie Gott schaut. Jeder der Seligen aber erkennt Alles, was ihn selbst betrifft. Denn jeder der Seligen wird einsehen, daß er eine seinem Wirken genau entsprechende und, nach sehr wahrscheinlicher Meinung der Theologen, über dasselbe hinausgehende Seligkeit von Gott empfangen hat und daher den vollendetsten Frieden genießen. Nun ist aber Christus wegen der Annahme der menschlichen Natur zum Richter über alle Geschöpfe gesetzt (Joh. 5, 27—29), und ist ihm Alles unterworfen. Deßhalb erkennt er auch Alles, was die Geschöpfe thun und thun können, aber nicht Alles, was Gott thun kann; denn das hieße Gott begreifen. Und wegen ihrer innigen Vereinigung mit Gott sieht die Seele Christi Gottes Wesenheit klarer, als irgend ein anderes Geschöpf. Daher wird Christus Joh. 1, 14 nicht bloß voll Gnade, sondern auch voll Wahrheit genannt, weil er Gott, die absolute Wahrheit, näher geschaut hat. Indessen eine Vermehrung der Anschauung Gottes ist unmöglich. Christus hatte sie im ersten Augenblicke seines menschlichen Lebens ebenso klar, als er sie im Augenblicke seines Todes, seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt hatte und als er sie die ganze Ewigkeit hindurch haben wird.

6. Durch die scientia infusa hat Christus Alles erkannt, was das Wesen oder die Idee der Geschöpfe ausmacht. Die menschliche Seele Christi erkannte durch unmittelbare Mittheilung von dem Sohne Gottes die Ideen aller Dinge, und was alle Geschöpfe ausrichten können, und als ihnen heilsam und förderlich ausrichten sollten. Dieses deutet schon die Stelle Isaias 11, 2 an: „Ihn wird erfüllen der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Wissenschaft und des Rathes"; wo durch die verschiedenen Grade oder Arten der Erkenntniß alles Erkennbare zusammengefaßt wird. Denn zur Weisheit gehört die Erkenntniß aller göttlichen Dinge; d. h. Alles dessen, was das ewige Heil des erschaffenen Geistes betrifft; denn dahin zielt doch alle göttliche Offenbarung; zur Einsicht gehört die Erkenntniß alles Unmateriellen oder Geistigen; zur Wissenschaft die Erkenntniß Alles dessen, was durch ein vermitteltes Denken, d. h. durch Schlüsse erkannt werden kann; und zum Rathe gehört die Erkenntniß alles Ausführbaren. Somit hat Christus nach dieser Stelle der heiligen Schrift durch die vom heiligen Geiste ihm eingegossene Wissenschaft Alles erkannt, was die Geschöpfe nur irgendwie betreffen kann. Durch diese von Gott ihm gegebene Erkenntniß besaß Christus sowohl alle menschlichen Kenntnisse, als auch alle vom heiligen Geiste einer Seele jemals

mitgetheilte Erkenntniß, z. B. der Weisheit, der Prophezie, welche alle Christus im ausgezeichnetsten Grade gehabt hat. Aber die Wesenheit Gottes hat Christus durch die **scientia infusa** nicht geschaut, sondern nur durch die **scientia beata**; und dadurch unterscheiden sich beide wesentlich. — Auch konnte Christus vermittelst dieser **scientia infusa** ohne die Hülfe sinnlicher Wahrnehmungen erkennen. Denn wir haben früher bewiesen, daß Christus vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an die Anschauung Gottes hatte; oder wie der h. Thomas **P. III, quaest. 15, art. 10** es ausdrückt: Christus war zugleich **Viator** und **Comprehensor: viator** besonders wegen seines bis zur Auferstehung leidensfähigen Körpers; **comprehensor** wegen seiner vernünftigen Seele, welche die Wesenheit Gottes schaute. Nun ist aber die vom Körper abgesonderte und zur Anschauung Gottes erhobene Seele keineswegs mehr an den Dienst des Körpers gebunden und daher vermag sie auch ohne Hülfe sinnlicher Wahrnehmungen zu erkennen. Folglich konnte dieses auch die Seele Christi. — Diese **scientia infusa** in der menschlichen Natur Christi war eine **scientia discursiva sive collativa**: d. h. eine durch das Allgemeine zum Besondern und Einzelnen hindurchgehende Erkenntniß, insofern als Christus sie gebrauchte. Denn er konnte aus dem Einen das Andere schließen, wie es ihm gefiel. Z. B. Matth. 17, V. 24 und 25 fragt der Herr, von welchen die Könige der Erde Tribut nähmen, von ihren Kindern oder von Fremden; worauf Petrus antwortet: „Von Fremden"; und Christus nun den Schluß macht: „Also sind die Kinder frei." — Auch ist diese **scientia infusa** in der Seele Christi größer, als die Erkenntniß der Engel. Sie war eine bleibende in Christo und nach den verschiedenen Gegenständen des Erkennens verschieden. — Aber ein Wachsthum kann auch in dieser der menschlichen Seele Christi von Gott unmittelbar gegebenen Erkenntniß nicht angenommen werden. Denn weil Christus vom ersten Augenblicke seines menschlichen Lebens an unser Erlöser gewesen ist, deßhalb ist auch die menschliche Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an mit allen Gaben und Gnaden des heiligen Geistes und mit aller Erkenntniß zur Erlösung des menschlichen Geschlechts geschmückt worden.

7. Gleichwie Christus durch die **scientia infusa** Alles erkannt hat, was die aufnehmende Vernunft (**intellectus possibilis**) möglicherweise erkennen kann: so hat Christus durch die **scientia acquisita** Alles erkannt, was die thätige Vernunft denken kann. Wenngleich der menschlichen Seele Christi die höchste erschaffene Erkenntniß, oder, wie der Apostel sagt, alle Reichthümer der Weisheit und Wissenschaft unmittelbar von Gott gegeben waren und sie dieselben folglich ohne alle eigene Thätigkeit besaß: so ist darum die eigene höchste Thätigkeit Christi im Erkennen keineswegs ausgeschlossen. Auch haben wir vorher (Nro. 4 dieses §.) bewiesen, daß eine Erkenntniß aus eigener Erfahrung in Christo angenommen werden muß. Noch deutlicher wird sich von der unmittelbar von Gott gegebenen Erkenntniß in Christo die Erkenntniß aus eigener Erfahrung in ihm unterscheiden, wenn wir den Gegenstand letzterer betrachten. Der Gegenstand der **scientia acquisita** in Christo ist hauptsächlich dieser dreifache: a) Christus hat Alles dasjenige an sich selbst erfahren, was Gott zum Heile des menschlichen Geschlechts bis auf die Zeit Christi hin angeordnet hatte. Durch die Beschneidung hat Christus angefangen, in seinem eigenen menschlichen Leben an sich selbst zu erfahren, was Gott zum Heile des menschlichen Geschlechts bis auf die Zeit Christi hin angeordnet hatte. Nämlich durch die Beschneidung erst trat der Sohn Got-

tes in die Mitgliedschaft des auserwählten Volkes ein, welches bis dahin den Mittelpunkt des ganzen menschlichen Geschlechts bildete, weil durch dieses Volk allen Völkern das Heil kommen sollte. Durch die Beschneidung nahm Christus das ganze Gesetz auf sich und verpflichtete sich zur Haltung desselben; wenngleich er allerdings als göttliche Person über dem Gesetze stand und sich um höherer Zwecke willen davon ausnehmen konnte. Und erst nachdem Christus dieses gethan hatte, d. h. nachdem er alle Stufen der Offenbarung, welche Gott den Menschen vor Christus gegeben hatte, in sich selbst durchgemacht hatte, konnte er als Vollender aller göttlichen Offenbarungen auftreten. Diese eigene Erfahrung der Leiden, welche Gott über seinen eingebornen Sohn von Ewigkeit her zu unserem Heile verhängt hatte, nahm während des ganzen irdischen Lebens Christi immer mehr zu, jenachdem ein Leiden nach dem andern über ihn kam, und endigte zuletzt mit der Hingabe seines Blutes und Lebens am Kreuze mit den Worten: „Vater! in deine Hände empfehle ich meinen Geist!" Denn da erst war der Kelch der Leiden ganz geleert und hatte Christus alle innern und äußern Schmerzen erduldet und erfahren, welche Gott ihm auflegte. Darin aber, daß Christus in sich selbst erfahren wollte, was Gott zum Heile des menschlichen Geschlechts angeordnet hatte, d. h. weiter, daß Christus alle unsere Sünden, alle Leiden und Schmerzen, welche wir für dieselben verdienen, auf sich nehmen und uns durch die Hingabe seines Lebens in den Tod selig machen wollte, wofern wir nur würden mit ihm leiden wollen, darin liegt die Erhebung der menschlichen Natur; und so steht auch diese Erkenntniß aus eigener Erfahrung in der menschlichen Natur Christi in innigster Beziehung zu unsrer Erlösung. **b)** Christus hat alle Mühen und Beschwerden, welche mit der Wirkung unseres ewigen Heiles verbunden sind, in sich erfahren. Denn Christus hat innerlich und äußerlich mehr gelitten, als alle Engel und Menschen zusammen leiden können. Dieses lehrt uns sehr schön der h. Paulus Hebr. 5, 8: „Er war der Sohn Gottes; aber aus dem, was er gelitten hat, lernte er den Gehorsam." Denn wenn Christus unser Erlöser werden wollte, so mußte er auch, obschon selbst ohne alle Sünde, doch „das schwere Joch, welches auf die Kinder Adams gelegt ist", selbst empfinden. In demselben Briefe lehrt der h. Paulus, daß Christus alle Schwachheiten, d. h. alle Mühseligkeiten und Beschwerden, welche mit der Wirkung unseres ewigen Heiles verbunden sind, in sich selbst erfahren habe, und daß er deßhalb immer mit uns Mitleid trage, Cap. 4, V. 15: „Wir haben keinen Hohenpriester, der mit unsern Schwachheiten kein Mitleid haben könne, sondern einen solchen, der in allen Stücken wie wir versucht worden ist, doch ohne Sünde war." D. h. Alles, was nur immer Beschwerliches wir Menschen auf dem Wege des ewigen Lebens empfinden können, das Alles hat Christus in sich selbst erfahren, indem er durch das, was er erfahren hat, zur Kenntniß alles Andern gekommen ist, und deßhalb ist er um so mehr im Stande, Mitleid mit unserer Schwachheit zu tragen. **c)** Christus ist auch durch eigenes Denken thätig gewesen. Denn das Denken ist eine Thätigkeit der menschlichen Vernunft und nichts rein Menschliches dürfen wir von Christo ausschließen. *)

*) Durch das Gesagte ist angegeben, was wir uns unter der scientia acquisita zu denken haben: eine durch die Thätigkeit der menschlichen Seele Christi selbst erworbene Wissenschaft, wie das Wort besagt. Dagegen haben einige neuere Theologen gemeint, die scientia acquisita so erklären zu müssen: Christus als der Sohn Gottes habe Alles gewußt. Durch seine menschliche Er-

8. Wenn Christus in seinem Erkennen einen wirklichen Fortschritt gemacht hat, wie die Stelle Luc. 2. 52: „Und Jesus nahm zu an Weisheit und Alter" (Stolberg will übersetzen: an Wuchs) „und Gnade bei Gott und den Menschen" anzudeuten scheint: so kann es nur die erschaffene Erkenntniß in Christo sein und unter dieser nur die Erkenntniß aus eigener Erfahrung (scientia acquisita). Freilich nehmen manche Theologen gar keinen wirklichen Fortschritt Christi in der Erkenntniß an und erklären diese Stelle nur von einem scheinbaren Fortschritte; nämlich so: Im Erkennen kann ein doppelter Fortschritt statt finden, der eine nach dem Gegenstande des Erkennens selbst, insofern der Inhalt der Erkenntniß selbst vermehrt wird, der andere nach der Wirkung oder Offenbarung der Erkenntniß, insofern Jemand aus demselben Schatze seiner Wissenschaft Andern zuerst das Leichtere und hernach das Schwierigere und Feinere zeigt. Auf diese zweite Art sei Christus in der Erkenntniß und in der Gnade, wie im Alter vorangeschritten. Bei zunehmendem Alter habe er größere Werke gethan und durch diese sei eine größere Erkenntniß und eine größere Gnade geoffenbart worden. So erklären manche Exegeten jene Stelle des h. Lucas. Indessen dann findet immer noch nicht im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes, sondern nur scheinbar ein Fortschritt statt. Die menschliche Erkenntniß in Christo ist in dem Knaben und in dem Manne eben dieselbe, nur gibt sie sich in diesem durch größere Wirkungen kund, als in jenem; und so fand der Fortschritt eigentlich nicht in Christo, sondern nur in seinen Zeitgenossen statt. Der eigentliche Fortschritt in der menschlichen Erkenntniß Christi kann nur darin bestehen, daß seine Erkenntniß eine wirkliche Vermehrung erhalten hat. Daß nun die Erkenntniß, welche Christus aus eigener Erfahrung hatte, einen wirklichen Zuwachs erhalten hat, ist unbestreitbar. Denn dieses beweisen die drei Gründe, welche wir vorher (Nro. 4. dieses §.) für das Vorhandensein der scientia acquisita in der menschlichen Natur Christi angeführt haben. Denn hat Christus alle Leiden, welche er übernehmen sollte, schon vom Anfange seines menschlichen Daseins an gewußt, nämlich durch die von Gott unmittelbar ihm gegebene Erkenntniß (scientia infusa), aber

---

kenntniß habe er sich die Erkenntniß, die er bereits hatte, auch selbstthätig erworben und insofern heiße sie scientia acquisita. Aber dann wird die Erkenntniß, welche Christus als Sohn Gottes hatte, der Erkenntniß, welche er als Mensch hatte, ganz gleichgesetzt, da doch beide wesentlich verschieden sind; denn jene ist unerschaffen, diese erschaffen. Wer aber sagen will, die Scholastiker verständen unter scientia acquisita dies zuletzt Gesagte, der hat weder den heil. Thomas noch einen andern Scholastiker jemals studirt. Auch muß aus allem Gesagten erhellen, daß man nicht sagen kann, durch die scientia infusa sei die scientia acquisita gewissermaßen überflüßig geworden. Denn durch die scientia infusa hatte die Seele Christi die Allgemeinbegriffe aller Dinge, die ein Sein in der Materie haben, gleich bei ihrer Erschaffung eingeprägt erhalten; und überhaupt die Ideen aller Dinge. Durch die scientia acquisita bildete Christus vermittelst einzelner sinnlicher Wahrnehmungen die Allgemeinbegriffe, oder vereinigte einzelne sinnliche Wahrnehmungen, überhaupt Individuelles mit dessen Allgemeinbegriffen, welche er freilich selbst durch die von Gott unmittelbar ihm mitgetheilte Erkenntniß in vollkommnerer Weise schon wußte. Auf ähnliche Weise kann Jemand ja auch sehr wohl das Ergebniß einer langen Gedankenreihe in fester Ueberzeugung gegenwärtig haben und doch mit einem Andern die Gedanken einzeln durchgehen. Man hat nur immer die Wahrheit festzuhalten, daß die Erkenntniß in der menschlichen Natur Christi nach allen Beziehungen durchaus vollkommen gewesen ist.

erst im Verlaufe seines irdischen Lebens selbst erfahren, dann hat auch ein wirklicher Fortschritt in der menschlichen Erkenntniß Christi statt gefunden. Hat Christus die ganze Beschwerde unsrer Heilswirkung aus eigener Erfahrung kennen gelernt, dann ist er auch in dieser Erfahrung der Leiden, Mühen und Beschwerden allmälig vorangeschritten. Und wenn in dem Erkenntnißvermögen der menschlichen Seele Christi eine wirkliche Thätigkeit angenommen werden muß, und nicht ein bloßes Empfangen, weil der menschlichen Seele Christi jegliche Vollkommenheit zugeschrieben werden muß, (wenngleich Christus seiner menschlichen Erkenntniß nach theils durch die visio beatifica, theils durch unmittelbare Mittheilung von Gott, Alles, was die Geschöpfe betreffen kann oder was diese zu erkennen vermögen, im vorzüglichen Grade schon erkannte): dann muß auch in der menschlichen Erkenntniß Christi ein eigentlicher und wirklicher Fortschritt statt gefunden haben, weil jede rein menschliche Thätigkeit nie ohne wirklichen Fortschritt ist. Denn es ist das Grundgesetz aller menschlichen Bildung, daß dieselbe nur im allmäligen Fortschritte geschieht, daß sie durch das Leben des Körpers bedingt ist und daß sie nur in der menschlichen Gesellschaft statt finden kann. So kann man auch wohl nur die Worte des heil. Ambrosius de incarn. Dom. cap. 7. verstehen: Proficiebat secundum scientiam humanam; indem, wie gesagt, ein menschliches Erkennen nie ohne wahren und wirklichen Fortschritt ist. In diesem Sinne ist die angegebene Stelle des h. Lucas zu erklären. Aber muß denn auch ein wirklicher Fortschritt Christi in der Gnade angenommen werden, wovon jene Stelle doch auch spricht? Allerdings auch in der Gnade ist Christus vorangeschritten. Wenngleich nämlich die Seele Christi vom Anfange ihres Daseins an die Anschauung Gottes hatte, so war doch der menschliche Leib Christi noch den Leiden unterworfen und erst durch die glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt wurde Christus der Verherrlichung seiner menschlichen Natur theilhaftig. So lehrt uns der Apostel Röm. 6, 9: „Wir wissen, daß Christus, nachdem er von den Todten auferstanden ist, nicht mehr stirbt und der Tod nicht mehr über ihn herrscht." Je mehr Christus im Alter voranschritt, um so näher kam er dem Ziele seiner Hoffnung, nämlich der dereinstigen Verherrlichung seines Leibes; und in diesem Sinne können wir sagen: „Christus nahm zu an Gnade." Auch dieser Fortschritt ist ein wirklicher, weil die Verherrlichung des Körpers durch die glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt eine wirkliche Gnade für Christum war. Hat nun aber Christus in der Erkenntniß aus eigener Erfahrung einen wahren und wirklichen Fortschritt gemacht, dann kann diese Erkenntniß aus eigener Erfahrung in Christo auch nicht immer schlechthin und ihrer Natur nach vollkommen in ihm gewesen sein. Denn sonst wäre sie einer Vermehrung gar nicht fähig gewesen. Freilich war diese Erkenntniß in Christo immer so vollkommen, als sie zu einer bestimmten Zeit sein konnte. Denn die von seinem himmlischen Vater ihm aufgetragenen Werke, durch deren jedes Christus sich eine selbstständige und selbstthätige Erfahrung erwarb, vollbrachte Christus einzeln mit der ihm und dem Auftrage selbst zukommenden Vollkommenheit. In dem angegebenen Sinne haben die älteren Theologen sämmtlich, z. B. der h. Thomas, einen wahren und wirklichen Fortschritt in der Erkenntniß Christi angenommen.

9. Aber hier entsteht nun die wichtige Frage: Hat Christus diese scientia acquisita durch Geschöpfe, durch Engel oder Menschen, auch zum Theile erworben? Hinsichtlich der Erkenntniß aus der Anschauung Gottes und aus unmittelbarer Mittheilung von Gott kann diese Frage gar nicht gestellt wer-

den, weil diese beiden wegen der Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Sohne Gottes zu einer Person in Christo bestanden, wogegen die Erkenntniß aus eigener Erfahrung eine rein menschliche Erkenntniß war; wie die Allwissenheit des Sohnes Gottes eine rein göttliche. Hat Christus von Menschen etwas gelernt? Der h. Thomas und die ältern Theologen verneinen es; einige neuere behaupten es. So schreibt der Prof. Leopold Schmid in seinem Werke: „Der Geist des Katholicism. Erstes Buch, die Idee des Katholicism" Gießen 1848, S. 75: „Wenn aber auch die göttliche Persönlichkeit" (nämlich in Christo) „und diese menschliche Subjectivität einander nicht allein vertragen, sondern sogar verlangen: wird nicht die wesentliche Beziehung der letztern zur Gesammtmenschheit im Handeln und Leiden, ohne welche es wahrhaft menschliche Bildung nicht gibt, jenem Verhältnisse oder dies ihr Eintrag thun? Es steht nichts im Wege, daß sich Christus, wie nach eigener Anlage und mit eigener Thätigkeit, so auch an seiner Umgebung, durch seine Eltern, durch die Erzieher der jüdischen Nation, und die Weisen Aegyptens oder anderer heidnischer Länder, an den Zuständen seiner Zeit, an der Vergangenheit und der darin ruhenden Zukunft vielseitigst bilde. Seine Menschheit ist als wahre Menschheit umfassend genug, sich durch alles Menschliche zu vermitteln; aber auch, indem sie sich durchaus ihrer göttlichen Bestimmung gemäß und durch diese bestimmt, stark und entschieden genug, jede Verkehrtheit in Sein und Bewegung, in jedem Lebensmomente und unter allen Umständen, von sich zu halten." Die Stelle enthält viel Fehlerhaftes. Falsch ist es, daß er Christo eine menschliche Subjectivität zuschreibt. Denn die Subjectivität wird beim Menschen durch die Persönlichkeit gebildet. Christus aber war eine göttliche Person, also auch eine göttliche Subjectivität. In den Worten, „die menschliche Subjectivität und die göttliche Persönlichkeit vertrügen sich nicht bloß, sondern verlangten einander"., liegt, insofern dadurch in Gott das Bedürfniß der Menschwerdung angedeutet sein kann, ein Anflug von Pantheismus. Aber dies Alles lassen wir unberücksichtigt und wenden uns zum Folgenden, wo er Christum durch die Menschen seiner Zeit, sogar durch die heidnischen Weisen Aegyptens und anderer Länder, vielleicht auch in den Hörsäälen der griechischen Philosophen, unterrichtet werden läßt. Dies ist ganz verwerflich. Denn Christus ist von Gott zum Haupte seiner Kirche, ja sogar aller Menschen hingestellt, wie wir vorher bewiesen haben. Alle Menschen sollten durch ihn nicht allein Gnade erlangen, sondern auch die Lehre des Heiles empfangen. Darum kommt ihm das Lehramt eigenthümlich zu und hat er eben durch seine Lehre die Menschen erlöst; wie wir im folgenden Capitel dieses Abschnittes sehen werden. Darüber erklärt sich Christus selbst sehr deutlich Joh. 18, 37: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe." Aber mit dieser Würde Christi ist es durchaus unverträglich, daß er von irgend einem Menschen Belehrung empfangen konnte. Denn Alles, was in irgend einer Hinsicht den vorzüglichsten Anstoß gibt, das kann nicht von einem Andern entnommen werden. Jeder Ungläubige, wofern er nur die erforderliche wissenschaftliche Bildung hat, wird Christum doch wohl wenigstens für den größten Geist des ganzen Menschengeschlechts halten, so weit wir dessen Geschichte kennen, wenn er auch das Christenthum nur als eine natürliche Entwicklung aus den vorchristlichen Religionen betrachtet und die fortwährende Vervollkommnung desselben annimmt. Aber dann findet hier die treffliche Bemerkung, welche Hegel irgendwo in seinen Schriften

macht, ihre Anwendung, „daß die großen Männer der Geschichte aus dem reichen Fond ihres eigenen innern Lebens und aus dem tiefen Schachte ihres Geistes entnommen hätten, wie die allgemeinen Verhältnisse menschlichen Lebens und Bestehens einzurichten seien, und daß alle Andern sich nach ihnen gerichtet, es von ihnen angenommen, und sich ihnen unterworfen hätten." Die wesentliche Beziehung der Menschheit Christi zur Gesammtmenschheit besteht darin, daß Christus seine menschliche Natur aus der bestehenden Menschheit annahm, aber nicht darin, daß er von irgend einem Zeitalter und dessen Bildungsstufe abhängig war, da er vielmehr über aller Zeit erhaben ist. Die Fragen, welche Christus den Lehrern im Tempel vorlegte, stellte er nicht, um sich von ihnen belehren zu lassen, sondern um seine göttliche Weisheit an den Tag zu legen und sich als den Herrn des Tempels zu offenbaren; und um uns durch sein Beispiel zu lehren, mit welcher angestrengten Sorgfalt wir uns um die Kenntniß der Lehre des Heils bemühen sollen. So konnte der Heiland auch uns zum Beispiele Unterricht in dem Handwerke eines Zimmermanns vom heil. Joseph annehmen. Ebensowenig als durch Menschen ist Christus auch durch Engel belehrt worden. Denn die **scientia infusa** hat Christus unmittelbar von Gott empfangen; wie es sich denn für ihn als eine göttliche Person nicht anders geziemte. Auch der Prof. Lutterbeck in seinem neuesten Werke: „Die neutestamentlichen Lehrbegriffe, Mainz 1852" sucht zu beweisen, daß Christus ebenso gut als wir von Menschen wirklich gelernt habe, aber in einem vorzüglicheren Sinne, was er dann durchzuführen sich bemüht. Dieses war überflüssig. Denn von Andern Empfangen ist und bleibt Dasselbe, ich mag sagen, in niederer oder in höherer Weise. Daß aber Christus von irgend einem erschaffenen Geiste irgend welche Erkenntniß empfangen habe, läugnen wir schlechthin. Denn dann könnte seiner menschlichen Natur alles erschaffene Gute nicht zuerst und ursprünglich und im vollendetsten Grade zukommen. Dann könnte Christus nicht das Urbild und der Wiederhersteller des Menschen und aller Geschöpfe sein. Nur von dem Sohne Gottes hat die menschliche Seele Christi durch unmittelbare Mittheilung Erkenntniß empfangen.

### §. 103. Ueber die Macht in der menschlichen Natur Christi.

1. Die menschliche Seele Christi ist nicht allmächtig, weil sie ein erschaffener Geist ist. Nur insofern als sie mit dem Sohne Gottes hypostatisch vereinigt ist, kann ihr Allmacht zugeschrieben werden. Die Macht eines Geschöpfes äußert sich durch den Einfluß desselben auf andere Geschöpfe und ist darnach zu beurtheilen. Diese Wirksamkeit auf andere Geschöpfe besteht darin, dieselben verändern zu können. Um einzusehen, in wiefern die Seele Christi die Macht gehabt habe, die Geschöpfe zu verändern, ist diese doppelte Unterscheidung nothwendig, daß wir zuerst untersuchen, welchen Veränderungen die Geschöpfe überhaupt unterworfen sein können, und dann, welche von diesen Veränderungen die Seele Christi an ihnen hervorzubringen vermochte.

2. Alle Geschöpfe überhaupt können auf dreifache Art verändert werden: auf natürlichem Wege, nämlich durch irgend eine mit ihnen in Verbindung stehende Ursache; auf wunderbare Weise, nämlich durch eine außerhalb des Bereiches der ganzen erschaffenen Natur liegende Ursache; endlich auch insofern, als Gott jede Creatur ins Nichts kann zurückfallen lassen. Denn könnte Gott dieses nicht, so hätte ja irgend eine Creatur ein selbstständiges Bestehen neben Gott.

3. Fragen wir nun, welche von diesen drei Veränderungen die menschliche Seele Christi an den Geschöpfen hervorbringen konnte, so kann die menschliche Seele Christi in doppelter Hinsicht betrachtet werden: erstens nach ihrer eigenen Kraft, sowohl der natürlichen, als der durch die Gnade geschenkten; zweitens insofern sie das Werkzeug des Sohnes Gottes ist, welcher zu einer Person mit ihr vereinigt ist. Die menschliche Seele Christi nach der ersten Rücksicht hatte die Macht, jene Wirkungen hervorzubringen, welche der menschlichen Seele überhaupt zukommen. Sie konnte den Leib Christi regieren und die Thätigkeiten desselben anordnen. Auch konnte diese Seele durch die Fülle der ihr gegebenen Gnade und Erkenntniß alle vernünftigen Creaturen erleuchten, indem sie alle an Gnade und Einsicht ihr nachstanden. Nach der zweiten Rücksicht, nämlich als Werkzeug des mit ihr vereinigten Wortes hatte die Seele Christi die vermittelnde Kraft, um alle wunderbaren Veränderungen hervorzubringen, welche sich auf den Zweck der Inkarnation bezogen. Dieser ist die Erneuerung der ganzen Schöpfung. Aber die menschliche Seele Christi vermochte nicht die Geschöpfe in Nichts zu verwandeln. Denn dann wäre sie allmächtig gewesen. Die Verwandlung in Nichts entspricht der Schöpfung aus Nichts. Gott allein aber kommt es zu so wie zu erschaffen, so auch zu erhalten und ins Nichts zurück fallen zu lassen. Also war die Seele Christi nicht allmächtig, um alle Veränderungen an den Dingen hervorbringen zu können. Daher hatte auch nicht sie, sondern der mit ihr hypostatisch vereinigte Sohn Gottes in Beziehung auf ihren eigenen Körper Allmacht. Dieser vereinigte sie in der Auferstehung wieder mit ihrem Leibe, verherrlichte denselben durch sie und erhob ihn in den Himmel.

4. Um nun dasjenige, was hinsichtlich der Gnade, der Erkenntniß und der Macht Christi bisher entwickelt ist, besser verstehen zu können, hat man nur diesen einen Hauptgedanken festzuhalten, daß Christus der Erlöser des menschlichen Geschlechts und darum auch der Mittelpunkt des menschlichen Geschlechts und darum auch der Mittelpunkt des gesammten Universums ist. Darum ist seine menschliche Natur die werkzeugliche Ursache aller Geschöpfe. Deßhalb müssen alle Vorzüge und Vollkommenheiten, welche den Geschöpfen, namentlich den vernünftigen zukommen können, in der menschlichen Natur Christi im höchsten und vollkommensten Maaße angenommen werden. Die Vollkommenheiten der vernünftigen Geschöpfe sind besonders die Gnade, die Erkenntniß und die Macht. Also müssen diese auch der menschlichen Seele Christi unter allen vernünftigen Geschöpfen im höchsten und vollendetsten Grade zukommen. Denn „es hat Gott gefallen, daß in Christo alle Fülle wohnen sollte“, sagt der Apostel Colloss. 1, 19.

### §. 104. Ob in der menschlichen Natur Christi einige Mängel gewesen seien und welche?

1. Aber der Sohn Gottes hat nicht bloß die Vollkommenheiten, sondern auch das Mangelhafte der menschlichen Natur sowohl an der Seele als auch am Leibe angenommen. Was den Körper betrifft, so wollte Christus einen den Mühseligkeiten und Leiden unterworfenen Körper annehmen, erstens, weil er für unsere Sünden genug thun wollte. Die Strafe der Sünde nämlich ist der Tod und jegliches körperliche Leiden; wie wir bei der Lehre von der Erbsünde gesehen haben. Christus aber wollte für alle Sünden genug thun; darum nahm er die Strafe derselben auf sich. Dieses lehrt der heil. Paulus Gal. 3, 13: „Christus hat uns erlöset von dem Fluche des Gesetzes, da er zum Fluche für uns geworden ist;“ und Isaias 53, 4: „Wahrlich er

trägt unsere Krankheiten und ladet auf sich unsere Schmerzen! Wir halten ihn für einen Aussätzigen, den Gott geschlagen und gedemüthiget hat." Zweitens um uns zu zeigen, daß er die menschliche Natur wirklich und nicht etwa nur zum Scheine angenommen hat. Denn wir kennen die menschliche Natur nicht anders als eine den körperlichen Leiden und Mühseligkeiten unterworfene. Daher sagt Paulus Phil. 2, 7 von dem Sohne Gottes, er habe die Gestalt eines Knechtes angenommen. Daß insbesondere das Leiden Christi ein Beweis dafür ist, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur wirklich angenommen hat, bezeugt uns wohl die Thatsache, daß alle Doketen das Leiden Christi geläugnet haben. Drittens um uns durch die starkmüthige Ertragung der körperlichen Leiden ein Beispiel der Geduld zu geben. Da Christus, um wirkliches Mitglied unseres Geschlechts und unser Bruder zu werden, und um so die stellvertretende Genugthuung für uns leisten zu können, seine menschliche Natur aus der bestehenden Menschheit annehmen mußte, wie wir früher bewiesen haben: so mußte er sie auch so annehmen, wie sie in Wirklichkeit war, nämlich als eine im Zustande der Strafe begriffene, indem er an der Schuld der menschlichen Natur selbstredend keinen Antheil haben konnte. Auf uns sind die Leiden des Körpers und der Tod wegen der Schuld gekommen, die wir von unserem Stammvater geerbt haben; auf Christum in Folge des freien Entschlusses, die menschliche Natur anzunehmen. Indeß nicht alle Mängel der menschlichen Natur hat Christus angenommen, sondern nur die diejenigen, welche dem Zwecke seiner Menschwerdung, für uns genug zu thun, nicht widerstrebten. Zu diesem Zwecke wurde die vollendete Erkenntniß und Gnade in Christo erfordert. Daher war die Menschheit Christi frei von aller Unwissenheit, frei von aller Geneigtheit zum Bösen und Unaufgelegtheit zum Guten. Einige Mängel ferner betreffen nicht die menschliche Natur überhaupt, sondern nur einzelne Menschen und sind bei ihnen die Folge eigener Sünden, oder einer besondern geistigen und körperlichen Schwachheit. Auch diese hatte Christus nicht. Nur das Mangelhafte fand sich in der menschlichen Natur Christi, was wegen der Sünde des ersten Stammvaters über alle Menschen gekommen ist; nämlich der Tod, Hunger und Durst und die Erschöpfung des Körpers.

2. Was die Mängel der Seele betrifft, so war Christus frei von aller Sünde. Denn der Sohn Gottes hat die menschliche Natur in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen. Christus ist eine göttliche Person. Deßhalb kann er mit der Sünde nicht behaftet sein. Ueberdies wäre die Sünde mit dem dreifachen Zwecke, um dessentwillen Christus die Mängel der menschlichen Natur annahm, nicht vereinbar, nämlich um für uns genug zu thun, um die Wahrheit der menschlichen Natur zu zeigen, um uns ein Beispiel der Tugend zu geben. Aber die Sünde wirkt nichts zur Genugthuung, vielmehr verhindert sie die Kraft der Genugthuung. Ebensowenig wird durch die Sünde die Wahrhaftigkeit der menschlichen Natur bewiesen. Denn jedes vernünftige Geschöpf muß zwar geprüft werden, ob es sich für Gott entscheiden, d. h. ihm sein ganzes Wesen erschließen will, aber diese Selbstbestimmung für Gott kann ohne die bittere Erfahrung der Sünde und ohne den schmerzlichen Durchgang durch ihre Wehen bewirkt werden. Vielmehr ist die Sünde gegen die Natur des Engels sowohl als des Menschen, weil sie ein Streben nach etwas Gutem außer Gott, dem Urheber und Erhalter der Natur ist, und ist vom Teufel in die menschliche Natur gebracht worden. Am allerwenigsten kann durch die Sünde ein Beispiel der Tugend gegeben werden. Deßhalb konnte in Christo weder die Erbsünde noch die Thatsünde

sein. Und weil in Christo die Fülle der Gnade und der Erkenntniß war, darum war er frei von aller Anreizung der Begierlichkeit (fomes concupiscentiae) und von aller Unwissenheit. Indessen diese Anreizung der Begierlichkeit ist nicht zu verwechseln mit den natürlichen Bedürfnissen zu essen, zu trinken, zu schlafen, und deren Regungen. Diese natürlichen Bedürfnisse waren allerdings in Christo.

3. Aber wenngleich frei von aller Sünde und aller Anreizung zur Sünde, war die Seele Christi doch leidensfähig. Jede Seele, welche noch mit ihrem körperlichen Organismus zu einer Existenz vereinigt ist, kann auf zweifache Weise leiden, durch den Körper und in sich selbst. Wenn der Körper verletzt wird, so leidet die Seele. Denn wir haben früher gesehen, daß sie in innigster Verbindung mit dem Körper steht, indem der menschliche Leib und die menschliche Seele sich gegenseitig erfordern; welches innige Verhältniß zwischen beiden wir dadurch ausdrückten, daß wir die Seele als die Form des Körpers bezeichneten. Wird daher dieser verletzt, dann auch sie, wegen ihres Seins, das sie im Körper hat. Da nun der Körper Christi leidensfähig und sterblich war, so ist auch seine Seele von Seite ihres Körpers leidensfähig gewesen. Christus hat in der That größeren sinnlichen Schmerz gelitten, als je ein Mensch oder Engel leiden kann. Der sinnliche Schmerz entsteht nur aus der Verletzung des Körpers und aus der Wahrnehmung derselben. Das Seelenleiden aber ist dasjenige, welches der Seele eigenthümlich ist oder doch die Seele mehr angeht als den Körper; z. B. die tiefe Betrübniß, welche Christus im Garten Gethsemane empfand, welche sich am Kreuze aufs höchste steigerte und ihn bis zu seinem Tode nicht verließ. Als Seelenleiden kann man auch die Einwirkung durch die Thätigkeiten der Vernunft und der Sinne auf die Seele ansehen, wenn man will. Aber im eigentlichen Sinne leidet die Seele durch die sinnlichen Begierden, weßhalb ja auch die herrschenden sinnlichen Begierden Leidenschaften genannt werden. In Christo waren allerdings sinnliche Begierden, wie schon gesagt, z. B. nach Speise und Trank, nach Ruhe und Erholung. Aber anders waren dieselben in Christo, anders sind sie in uns. Denn 1. in uns gehen derartige Begierden gewöhnlich auf etwas Unerlaubtes, indem wir so leicht dahin neigen, die sinnlichen Genüsse nicht als Mittel, sondern als Zweck zu gebrauchen. Dieses war in Christo unmöglich. 2. In uns gehen derartige Begierden häufig dem Urtheile der Vernunft voraus, aber niemals in Christo. Vielmehr entstanden in ihm die sinnlichen Begierden nur nach dem Befehle und der Anordnung der Vernunft. 3. In uns unterwerfen sich derartige sinnliche Begierden häufig die Vernunft, dagegen in Christo herrschte die Vernunft immer über sie. Durch diese sinnlichen Begierden hat auch die Seele Christi gelitten. Auch war der Leib Christi in den Zustand der Herrlichkeit, zu welchem wir Alle vermittelst der glorreichen Auferstehung durch Christum gelangen sollen, noch nicht eingeführt, sondern Christus war noch des Leidens und des Todes fähig. Auch durch die natürliche Furcht und Angst vor dem Leiden und Tode konnte der Herr geistigen Schmerz empfinden.

### §. 105. Das Zusammenbestehen der Freiheit und Sündenlosigkeit in der menschlichen Natur Christi.

1. Aus demjenigen, was über die Vollkommenheit und Mängel der menschlichen Natur in Christo gesagt ist, ergab sich, daß Christus rein von aller Sünde ist. Christus ist der durchaus sündenlose Mensch. Indeß vorher haben wir gesehen, daß Christus eine wahre menschliche Seele, also auch

einen wahren menschlichen Willen, also auch einen freien Willen hat. Wie konnte aber völlige Willensfreiheit und gänzliche Sündenlosigkeit in der menschlichen Natur Christi neben einander bestehen? Da Christus eine wahrhaft menschliche Seele hatte, so mußte er auch einen freien Willen haben. Auf dem vierten ökumenischen Concil zu Chalcedon 451 sprach die katholische Kirche ihre Lehre aus, daß in Christo zwei Naturen, ungetheilt, unvermischt, unverwandelt beständen. Auf dem sechsten ökumenischen Concil 680 wurde diese Lehre noch genauer ausgesprochen, in Christo seien zwei Willen (δύο θελήματα ἤτοι θελήσεις) und zwei Wirkungsweisen (δύο ἐνέργειαι). Aus dieser kirchlichen Bestimmung ergibt sich **per conclusionem theologicam** die Lehre der Kirche, daß der menschliche Wille Christi ein wahrhaft freier gewesen ist. Denn die Freiheit oder die Macht sich selbst bestimmen zu können, gehört zum Wesen des Willens sowohl im erschaffenen Geiste als im Schöpfergeiste. Wäre daher der menschliche Wille Christi nicht frei gewesen, so hätte Christus keinen wahrhaft menschlichen Willen gehabt, hätte die menschliche Natur nicht wahrhaft angenommen, wäre nicht unser Vorbild geworden, hätte uns nicht erlöst. Die Freiheit des menschlichen Willens in Christo folgt schon aus dem **Symbol. Athanas.: Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.** Insbesondere geht die katholische Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens in Christo aus dem sechsten ökumenischen Concil zu Constantinopel 680 hervor, dessen Ausspruch wir vorher angaben. Die Kirche spricht sich hier gegen die Monotheleten aus, welche in Christo nur einen Willen, den göttlichen zuließen und dadurch die Lehre der Monophysiten, welche in Christo nur eine Natur, die göttliche anerkannten, auf ihre Spitze trieben. *) Aus dem Gesagten geht hervor, daß diese Bestimmung: „Christus hat einen freien menschlichen Willen“ von der Kirche zwar noch nicht als **dogma declaratum** ausgesprochen ist, daß sich aber diese Lehre aus dem sechsten ökumenischen Concil gegen die Monotheleten mit Nothwendigkeit ergibt. Die heilige Schrift lehrt die Freiheit des menschlichen Willens in Christo Luc. 22, 42: „Vater, willst du, so nimm diesen Kelch von mir; doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ Hier kann Christus nur seinen menschlichen Willen meinen.

*) Dieringer §. 89 seiner Dogmatik sucht die Freiheit des menschlichen Willens in Christo, wofür er ungenau setzt: „Die Freiheit des Werkes Christi“ aus folgenden Stellen des Tridentini zu beweisen: Sess. XIII, cap. 8: eximius amor Christi, qui dilectam animam suam in nostrae salutis pretium dedit. Sess. XIV, cap. 8: Christus Iesus, qui pro peccatis nostris satisfecit. Sess. XXII, cap. 1: Dominus noster seipsum Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic (in ara crucis) redemptionem operaretur. Auch führt er aus der heiligen Schrift solche Stellen an, in denen hervorgehoben wird, daß Christus immer nach eigenem Entschlusse gehandelt, also mit Freiheit Alles gethan habe. Indessen dieser ganze Beweis ist nichts werth. Denn wenn die menschliche Freiheit Christi bewiesen werden soll, so handelt es sich ja nicht darum, zu zeigen, daß Christus sein Erlösungswerk mit Freiheit vollbracht habe, weil der Entschluß zu diesem Werke und die wirkliche Vollführung dieses Werkes von seinem göttlichen Willen, welcher in allen drei göttlichen Personen derselbe ist, und welcher in Christo der durchaus und allseitig bestimmende war, ausging; vielmehr handelt es sich darum, zu zeigen, ob in Christo neben dem göttlichen Willen oder in Christo als göttlicher Person ein freier menschlicher Wille bestanden habe. Dafür ist dann der Hauptbeweis die angeführte Stelle des sechsten ökumenischen Concils, welche aber Dieringer ganz unberücksichtigt läßt. — Siehe die Acten des Concils bei Harduin, Bd. 3, S. 1055—1644; besonders die Actio quarta des Concils, in welcher (S. 1080) die angezogene Entscheidung vorkommt.

Denn der göttliche Wille in ihm ist ebenderselbe mit dem des Vaters und des heiligen Geistes, weil der Wille die Wesenheit Gottes ist. Von dem menschlichen Willen spricht Christus dann aber offenbar als einem sich selbst frei bestimmenden. Noch deutlicher ist die Stelle Hebr. 12, 2: „Lasset uns hinblicken auf Jesum, den Urheber und Vollender des Glaubens, welcher für die ihm vorgelegte Freude das Kreuz auf sich nahm, die Schmach nicht achtete und zur Rechten des Thrones Gottes sitzet.“ Ebendort 10, 7 ist der Gedanke Christi, indem er die menschliche Natur annimmt: „Siehe ich komme, o Gott, zu thun deinen Willen.“ Hier wird wiederum der göttliche Wille ganz klar neben den menschlichen in Christo gestellt. Hatte aber Christus einen wahrhaft freien menschlichen Willen, so ist auch das von ihm gewirkte Werk der Erlösung, worüber wir im dritten Capitel dieses Abschnittes handeln werden, ein verdienstliches. Denn wenngleich der eigentliche und tiefste Grund alles verdienstlichen Wirkens des erschaffenen Geistes die göttliche Verheißung ist, so ist doch auch die freie Selbstbestimmung im erschaffenen Geiste durchaus nothwendig zur Erwerbung eines Verdienstes, weil nur ein vernünftiges und freies Geschöpf auf eine göttliche Verheißung einhen kann. Auch hätte Christus unser Vorbild nicht werden können, wofern er nicht einen wahrhaft freien menschlichen Willen gehabt hätte. Deßhalb und wegen des Verdienstes, welches sich Christus als Mensch erworben hat, hat die Lehre von der Freiheit Christi ihre besondere Wichtigkeit.

2. Aber wie besteht die Freiheit des menschlichen Willens Christi mit seiner Sündenlosigkeit? Man hat viele Erklärungsversuche hierüber vorgebracht; nur den von Dieringer gegebenen will ich näher berücksichtigen. Derselbe gebraucht die scientia media, um die Sündenlosigkeit und die Freiheit des menschlichen Willens in Christo zu vereinigen, indem er §. 78. seiner Dogmatik (S. 395 der 1. Aufl.) schreibt: „Am zuträglichsten wird man sagen: Der Logos verband sich hypostatisch mit einer solchen menschlichen Seele, von welcher er voraussah, daß sie unter den bestimmten Gnadenverhältnissen auch ohne hypostatische Einigung mit der göttlichen Natur alles Böse mit Freiheit meiden und alles ihr übertragene Gute vollbringen würde *), so daß sie factisch mit vollkommener Freiheit vermied, worin sie vermöge der hypostatischen Union nicht fallen konnte.“ Indessen gegen diesen Erklärungsversuch erheben sich schwere Bedenken. Denn 1. dieser Erklärungsversuch läßt den Gedanken zu, daß der Mensch Jesus Christus oder die menschliche Natur in Christo auch ohne die Vereinigung mit dem göttlichen Worte zu einer Person ein persönliches Dasein gehabt haben würde, wenigstens in dem göttlichen Gedanken. Wohl kann man die göttliche und die menschliche Natur in Christo im Gedanken von einander trennen, denn sonst wäre es ja unmöglich, die Eigenthümlichkeiten beider Naturen zu betrachten, aber nie hat der Mensch Jesus Christus ein persönliches Dasein auch nur im göttlichen Erkennen gehabt. Wird dieses behauptet, dann kommt man zuletzt nothwendig in den Nestorianismus wieder zurück. Eine persönliche Selbstständigkeit neben dem Sohne Gottes kann man der menschlichen Natur in Christo auch nicht einmal in der göttlichen Idee zuerkennen, schon aus dem Grunde nicht, weil Gott die menschliche Natur Christi nie anders als mit dem Sohne Gottes persönlich vereinigte erkennen konnte. Denn

---

*) Hier verweist Dieringer in einer Note auf die scientia media und die Stelle seines Buches, wo er dieselbe behandelt hat.

ohne diese persönliche Vereinigung wäre die menschliche Natur Christi ein Unmögliches. 2. Bei der scientia media findet allerdings der Gedanke, daß die Gnade verdient sei, nicht statt. Wenn aber ein gewisses menschliches Individuum unter gewissen Gnadenverhältnissen als ohne alle Sünde sich befindend vorausgesehen sein soll, und wenn dieses menschliche Individuum deßhalb in die persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes aufgenommen sein soll: dann hat der Mensch Jesus Christus die Vereinigung mit dem Sohne Gottes zu einer Person verdient, und wir können überhaupt die Gnade durch den vorhergesehenen guten Gebrauch verdienen; was Beides ketzerische Behauptungen sein würden. 3. Nach jenem Erklärungsversuche müßte die menschliche Natur Christi nicht eine allein durch den Willen Gottes gewordene, sondern eine im menschlichen Geschlechte so entstandene gewesen sein, daß sie durch menschliche Zeugung geworden wäre, oder aber Gott hätte sie neu erschaffen müssen, wie die menschliche Natur Adams. Beides sind unthunliche Voraussetzungen, also auch der auf ihnen gegründete Erklärungsversuch. *) Auch ist die Art und Weise, auf welche Schmid in dem angeführten Werke: Geist des Katholicism diese Aufgabe löst, durchaus ungenügend. Er schreibt S. 75: „Indem der Heiland sich sowohl in der Vermitteltheit der göttlichen und menschlichen Selbstbestimmung mittelst seiner wesentlichen Beziehung zur ganzen Menschheit auf das Allseitigste, Concreteste und Solideste bestimmt, als ihm auch in dieser Bestimmung jene durchaus als normgebend gilt: ist er der allgemeinen, wie besondern und damit aller Sünde enthoben." Dieses ist nur idem per idem gesagt und beweist nichts. Andere Erklärungsversuche über die Vereinigung der Freiheit und Sündenlosigkeit in Christo übergehen wir. Wir erklären die Vereinigung der wahren und vollkommenen Freiheit in der menschlichen Natur Christi mit der gänzlichen Sündenlosigkeit und höchsten Vollkommenheit in derselben auf diese Weise. Es handelt sich zunächst über den Begriff der Freiheit. Diesen haben wir früher, in der Lehre vom Menschen (§. 79) entwickelt und aus dem dort Gesagten haben wir hier für unsern Zweck Folgendes deutlicher und bestimmter hervorzuheben. Zum Wesen der Freiheit gehört nicht die Möglichkeit sündigen zu können. Vielmehr ist die Sünde nur der Mißbrauch der Freiheit, wenngleich anderseits auch durch die Sünde die Freiheit des Willens bezeugt wird. Im Gegentheile besteht das Wesen der Freiheit darin, daß der erschaffene Geist sich für ein bestimmtes Object oder Ziel allein durch die Macht der Selbstbestimmung nach eigenem Willensentschlusse entscheiden kann. F r e i h e i t und S e l b s t b e s t i m m u n g nehmen wir durchaus als ebendieselben Begriffe, mögen sie nun bloß in der Anlage, wie beim Unmündigen und Unverständigen, oder in der Wirklichkeit, wie bei dem des Vernunftgebrauches Mächtigen vorhanden sein. Diese Erklärung der Freiheit: F r e i h e i t i s t d i e S e l b s t b e s t i m m u n g ist auf alle vernünftigen Wesen: Gott, die puren Geister, die Gerechten, die Sünder, die Seligen, die Verworfenen anwendbar, und wird dadurch allein schon als einzig wahr und richtig gerechtfertigt. Diese Erklärung zeigt uns die hohe Würde des vernünftigen Geschöpfes, daß es nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist. Es soll sich selbst bestimmen. So erscheint die vernünftige Creatur durch die Freiheit in ihrer ganzen Er-

*) Von der Inconsequenz, daß Dieringer früher, §. 18. S. 90—92 die scientia media verwirft und sie nun hintennach zur bequemen Aushülfe heranzieht, braucht nicht die Rede zu sein, weil dieses ein rein wissenschaftlicher Fehlgriff ist. In der zweiten und dritten Auflage seiner Dogmatik hat Dieringer vom Gesagten nichts geändert.

habenheit. Nichts anderes kann sie bestimmen, als sie selbst, wofern sie sich nicht in Gefangenschaft begibt: keine Vorspiegelungen der Phantasie, keine Reize der Sinnlichkeit, kein Mensch, kein Engel, der allmächtige Gott selbst hat sich an der Freiheit der vernünftigen Creatur eine Schranke gesetzt. Auch sieht man nach der gegebenen Erklärung von Freiheit sofort ein, daß die Lehre des Jansenius: die Gnade thue dem Menschen eine innere Nöthigung an, den Begriff der Freiheit gänzlich aufhebt, weil es dann nicht mehr der Mensch ist, welcher sich bestimmt, sondern der von etwas Anderem bestimmt wird. Dagegen alle diejenigen Erklärungen, nach denen Freiheit als Wahlvermögen aufgefaßt wird, woran sich dann der Gedanke schließt, daß die Möglichkeit sündigen zu können, zur Freiheit gehöre, haben die gegebene Erklärung: Freiheit ist die Fähigkeit sich selbst zu bestimmen, zur Voraussetzung. Denn nur dann, wann ich mich selbst bestimmen kann, vermag ich zu wählen. Der Gedanke übrigens, die Möglichkeit sündigen zu können, gehöre zur wahren Freiheit, welchen Gedanken man doch stillschweigend annimmt und zugibt, wenn man die Freiheit als Wahlvermögen faßt, setzt den Irrthum voraus, daß die vorhergegangene bittere Erfahrung des Bösen zur vollendeten sittlichen Vollkommenheit der Heiligen gehöre; in Beziehung auf den Einzelnen; und, in Beziehung auf die Gesammtheit, den Irrthum, als sei die Kirche ohne Ketzereien und Spaltungen gar nicht gedenkbar und als könne sie, ohne durch diese beunruhigt zu werden, ihre Aufgabe, das menschliche Geschlecht zu erziehen, gar nicht lösen, und als seien die Häresiarchen und ihre Anhänger nothwendige Glieder der Kirche. Ebensowie die Kirche ohne alle Ketzereien sehr wohl bestehen kann, ebenso gehört auch zu dem wahrhaft heiligen Leben nur die Prüfung, damit der erschaffene Geist sich selbst bestimme, aber nicht der Durchgang durch das Böse. Dieses ist ebensowenig der Fall, als der positive Zweifel an allem Bestehenden zur gründlichen theologischen Kenntniß gehört. So falsch das Eine, so falsch das Andere. Und ebensowie die Möglichkeit sündigen zu können, zum Wesen der Freiheit nicht erfordert wird, ebenso auch nicht zum Wesen des Verdienstes, wie wohl Einige gemeint haben. Vielmehr ist, von Seite des vernünftiges Geschöpfes, zur Erwerbung eines Verdienstes nur der Zustand der heiligmachenden Gnade und der freie Willensentschluß zur Vollbringung eines guten Werkes erforderlich; und von Seite Gottes die Verheißung; was Beides der Apostel in Beziehung auf das Verdienst, was Christus für sich selbst erwarb, Hebr. 12, 2 zusammengefaßt hat. Nachdem wir nun den wahren Begriff der Freiheit aufgestellt haben, schließen wir weiter. Jeder vernünftigen Creatur, welche zur Anschauung der Wesenheit Gottes gelangt ist, ist es unmöglich, sündigen zu können. Denn Sünde ist nur der Abfall des Willens von dem göttlichen Willen. Aber der Wille einer solchen vernünftigen Creatur, welche zur Anschauung der Wesenheit Gottes gelangt ist, kann unmöglich wieder von Gott abfallen wollen, weil er das einzige und unendliche Gut besitzt und die größte Sicherheit hat, daß er dasselbe niemals verlieren werde. So ist das ganze Verlangen des erschaffenen Geistes nach Glückseligkeit durch die Anschauung Gottes vollkommen befriedigt. Darum entschließt er sich während jedes einzelnen Augenblickes des Genusses dieses unendlichen Gutes immer von neuem, nur dieses Eine unendliche Gut besitzen zu wollen, und richtet sich so in jedem einzelnen Augenblicke immer von neuem mit seiner ganzen Kraft auf Gott; oder, die Seele liebt, ihrer selbst vergessend, Gott aus allen Kräften. Jeder erschaffene Geist, welcher die Anschauung Gottes hat, kann nicht mehr sündigen. Durch die Seligkeit werden aber die natürlichen Kräfte und unter

ihnen die Freiheit, nicht aufgehoben, vielmehr rein und unversehrt hingestellt. Auch die Seligen in der Anschauung Gottes bethätigen ihre Freiheit, indem sie sich fortwährend für Gott bestimmen und das ausführen, was ihm wohlgefällig ist. Nun hatte aber die menschliche Seele Christi vom ersten Augenblicke ihres Daseins an die Anschauung Gottes. Deßhalb konnte er unmöglich irgendwie sündigen. Zugleich bewährte die menschliche Seele Christi ihre Freiheit durch die fortwährende Selbstentscheidung des Willens für Gott und durch das beständige Eingehen auf den Willen Gottes. So sind in Christo die gänzliche Sündenlosigkeit und die vollkommenste Freiheit des menschlichen Willens auf das innigste und unzertrennlichste mit einander vereinigt. Ein erhabenes Geheimniß, welches wir tief niederknieend im Staube anbeten! Wenn überhaupt schon in allen erschaffenen Geistern, welche die Anschauung Gottes haben, die Freiheit am vollkommensten ist, wie sie es nämlich nach der geistigen Kraft jedes einzelnen Geschöpfes sein kann: so gilt dieses doch besonders von der menschlichen Seele Christi. Einerseits nämlich bestimmt sich der Wille nothwendig für das Gute, sei es ein wirkliches oder vermeintliches, und hängt daher das vernünftige Geschöpf, welches die Anschauung Gottes hat, diesem mit Nothwendigkeit an, indem es den unendlichen Urquell alles Guten besitzt, in Vergleich mit welchem jedes scheinbare Gut in seiner Nichtigkeit verschwindet; anderseits ist dies vernünftige Geschöpf von allen Hemmnissen, sich für Gott zu bestimmen, durchaus und gänzlich befreit. Daher bricht die ganze Willenskraft der Seligen wie ein unaufhaltsamer Strom in Gott hervor, um sich auf ewig in ihn zu ergießen und sich aus ihm zu erneuern. Dann ist die Freiheit vollendet. *)

3. Weil die menschliche Seele Christi Vernunft und freien Willen hatte, so hatte sie auch das Selbstbewußtsein. Folglich hatte Christus nach beiden Naturen das Selbstbewußtsein, nach der göttlichen und nach der menschlichen. Dieses folgt aus dem bisher geführten Beweise, daß Christus den menschlichen Leib und die menschliche Seele nach allen ihren Kräften angenommen hat, weil er sonst nicht wahrhaft Mensch und unser Erlöser geworden wäre. Das Selbstbewußtsein der menschlichen Seele Christi hörte niemals auf und wird auch niemals aufhören, weil nach katholischer Lehre die Natur und ihre Thätigkeit durch keine Wirkung der Gnade aufgehoben wird. Aus demselben Beweise folgt, daß in Christo eine göttliche sowohl als auch eine wahrhaft menschliche Wirksamkeit angenommen werden muß, wie es das sechste ökumenische Concil in der oben angeführten Stelle ausspricht. Seiner göttlichen Natur nach, d. h. als die zweite Person in Gott ist Christus unveränderlich und ist daher seine göttliche Wirksamkeit ewig und unendlich. Sie besteht darin, daß er vom Vater durch den Act des Selbsterkennens den Ursprung nimmt; indem nämlich der Vater sich selbst erkennt, zeugt er den Sohn; und daß er gemeinschaftlich mit dem Vater durch den Act des Selbstwollens den

*) Zwar bestimmen sich auch die Verworfenen mit voller Freiheit, nämlich gegen Gott, und ist ihr Wille im Bösen verhärtet. Aber weil sie von Gott ganz getrennt sein wollen, und dennoch weder den geschöpflichen Verband zu lösen, noch der strafenden Gerechtigkeit Gottes zu entkommen vermögen, so herrscht in allen ihren Bestrebungen gegen Gott eine fortwährende Zerrissenheit, und das ist ihnen die schrecklichste Qual. So sind auch sie in ihren Bestrebungen gegen Gott zwar frei, aber die Freiheit ist in sich selbst gebrochen. — Daß alle Engel zwar im coelum empyreum erschaffen sind, daß aber nur diejenigen, welche gehorsam waren, die Anschauung Gottes erlangt haben, ist bei der Lehre von den Engeln gesagt. — Vgl. über die Freiheit §. 24. im ersten Theile.

heiligen Geist haucht; und ist im ersten Theile der Dogmatik bei der Lehre von der Trinität behandelt worden. Seine menschliche Wirksamkeit übte Christus in seinem ganzen irdischen Leben aus und übt er noch fortwährend im Himmel. Sie ist zeitlich, räumlich und endlich. Muß aber in Christo ein menschliches Bewußtsein und eine menschliche Wirkungsweise angenommen werden, dann war Christus auch für die Inspiration ebensowie alle andern Gesandten Gottes empfänglich; jedoch in vorzüglicherer Weise, weil er der vorzüglichste aus allen Gesandten Gottes ist. Die menschliche Natur Christi stand immer unter der unmittelbaren Leitung des Sohnes Gottes, mit welchem sie zu einer Person vereinigt war; und deßhalb immer unter der unmittelbaren Leitung der allerheiligsten Dreieinigkeit. *)

4. Bisher haben wir gemäß der §. 95. Nro. 1. angegebenen Ordnung den Beweis geführt, daß der Erlöser Jesus Christus wahrer Mensch ist. Seiner menschlichen Natur nach ist Christus prädestinirt. **) Aber die Prädestination Christi ist eine ihm allein ganz eigenthümliche und unterscheidet sich daher wesentlich von der Prädestination aller andern Menschen. Denn Erstens die menschliche Natur in Christo hat nicht im mindesten selbst eine Thätigkeit dafür gesetzt, damit die Wirkung der Prädestination, nämlich die Anschauung Gottes, in ihr erfolge, sondern die menschliche Seele Christi ist im ersten Augenblicke ihres Daseins vom Sohne Gottes in die persönliche Vereinigung aufgenommen und der Anschauung Gottes theilhaftig geworden. Dagegen in allen andern Menschen erfolgt weder diese hauptsächlichste Wirkung der Prädestination, noch auch irgend eine Wirkung der Prädestination, als da sind, Ertheilung der actuellen Gnaden, der heiligmachenden Gnade, der endlichen Beharrlichkeit, ohne Mitwirkung und Thätigkeit, sei es des Menschen selbst, welcher einer jener Wirkungen der Prädestination theilhaftig werden soll, was für alle des Vernunftgebrauches Mächtigen gilt, sei es anderer Menschen, was bei allen Unmündigen der Fall ist. Diese werden allerdings durch die Taufe gereinigt von aller Sünde und gerechtfertigt vor Gott, so daß sie nichts mehr von dem Eintritte in den Himmel zurück hält (Conc. Trid. Sess. V, can. 5.); aber es sind andere Menschen, die ihnen die Taufe spenden, und so zu ihrer Seligkeit mitwirken. Dagegen hat die menschliche Seele Christi ohne alle eigene und ohne Mitwirkung irgend eines andern erschaffenen Geistes, sondern allein durch den

---

*) So sagt der h. Thomas im 3. Theile seiner Summa irgendwo, man könne annehmen, daß die Trinität diesem einzelnen Menschen den Gedanken eingegeben habe, für die Menschheit zu leiden. Deßhalb ist das, was von Drey in seiner Apologetik Bd. I. S. 299 (2. Aufl.) Anmerkung schreibt: „Das Bewußtsein Christi war ein persönlich göttliches, nicht durch Inspiration gesteigertes menschliches" — in doppelter Hinsicht verwerflich. Denn nicht nur hatte Christus ein göttliches und ein menschliches Selbstbewußtsein, sondern er war auch seinem menschlichen Selbstbewußtsein nach für Inspirationen empfänglich. Aber diese Inspirationen empfing die menschliche Natur Christi nicht wie andere Gesandten Gottes von den Engeln, sondern unmittelbar von dem Sohne Gottes, von welchem auch der Mensch Jesus Christus seine ganze Leitung und Führung erhielt, weil er durch ihn seine Personation hatte. Vergl. den h. Thomas P. I, quaest. 113, art. 4, ad 1: Christus, secundum quod homo, immediate regebatur a Verbo Dei. Unde non indigebat custodia Angelorum. Et iterum secundum animam erat comprehensor: sed ratione passibilitatis corporis erat viator etc.

**) Schon im ersten Theile der Dogmatik bei der Lehre von der Prädestination haben wir auf die Prädestination Christi hingewiesen. Vergl. §. 39.

Willen Gottes gleich im ersten Augenblicke ihres Daseins die Anschauung Gottes gehabt und ist so im Augenblicke ihrer Erschaffung selbst der hauptsächlichsten Wirkung der Prädestination ganz unabhängig von irgend einer Thätigkeit ihrer selbst oder eines andern erschaffenen Geistes, sondern allein durch jene Thätigkeit Gottes, wodurch sie in die persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes aufgenommen wurde, theilhaftig geworden. So steht die Prädestination Christi erhaben da über der Prädestination aller Engel und Menschen. Zweitens aber auch ist die Prädestination Christi der Grund, weßhalb alle Auserwählten aus dem menschlichen Geschlechte prädestinirt sind. Dieses Zweite folgt schon aus dem Ersten. Beides zusammen lehrt die heil. Schrift in folgenden Stellen, in denen hauptsächlich sie die Prädestination des Menschen Jesus Christus andeutet. Ps. 8 wird die hohe Würde des durch Christus erneuerten Menschen beschrieben. Er muß zunächst von Christo verstanden werden, weil er unser Erlöser ist, und weil daher der erneuerte Mensch in Christo vollkommen verwirklicht sein muß. Auch hat Christus ihn von sich zunächst erklärt Matth. 21, 16. Mit Christo sind aber alle diejenigen ein Ganzes, welche ihm durch den Glauben und die Liebe anhangen. Nun besteht ferner die geistige Neuschaffung hauptsächlich in der Anschauung Gottes. Folglich ist Christus selbst prädestinirt und durch ihn alle lebendigen Glieder seines Leibes. Röm. 1, 4: „Welcher vorher bestimmt war, da er der Sohn Gottes war"; und besonders Röm. 8, 29: „Die er vorhergesehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, damit er der Erstgeborne unter vielen Brüdern sei." Auch könnten alle diejenigen Stellen namhaft gemacht werden, in denen Christus als unser Haupt dargestellt und wir zur Nachfolge Christi aufgefordert werden.

## §. 106. Jesus Christus ist Gottmensch. Folgerungen aus diesem Dogma.

1. In dem Bisherigen haben wir gesehen, daß Jesus Christus wahrer Gott, nämlich die zweite Person in Gott ist und daß er wahrer Mensch ist. Folglich sind in Christo zwei Naturen, die göttliche und die menschliche. In welchem Verhältnisse stehen diese beiden Naturen zu einander? So kommen wir auf die Lehre, daß Jesus Christus Gottmensch ist; und diese Wahrheit sammt den daraus sich ergebenden Folgerungen ist nach der §. 95. Nro. 1 angegebenen Ordnung nun allein noch zu behandeln. Die Kirche hat ihre Lehre über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo zu einander in Folge der Irrlehre ausgesprochen, welche der Patriarch Nestorius von Constantinopel über dieses Verhältniß verbreitete, auf dem Concil zu Ephesus 431; und noch bestimmter, den Anhängern des Eutyches gegenüber auf dem Concil zu Chalcedon 451. Nestorius faßte die Vereinigung der beiden Naturen in Christo als eine moralische, d. h. durch die Gnade bewirkte, und bestimmte sie bald weiter, bald enger. Der Sohn Gottes habe in dem Menschen Jesus Christus gewohnt, durch diesen gewirkt und diesen mit seiner Herrlichkeit umgeben. Christus aber sei nur Gottesträger, und daher Maria nicht Gottesgebärerinn, weil sie nur einen Menschen geboren habe. Folgerichtig wären also in Christo zwei Personen gewesen, eine göttliche und eine menschliche. Dem Nestorius gegenüber hatte der h. Cyrillus, Patriarch von Alexandrien, die katholische Lehre über die Inkarnation, in zwölf Propositionen zusammengefaßt. Sie schlossen mit dem Anathem und sind daher unter dem Namen der zwölf Anathematismen des h. Cyrillus

bekannt. In der Kirche werden sie als Glaubensregeln über die Inkarnation angesehen. *) In diesen Bestimmungen ist die Lehre, daß die beiden Naturen in Christo zu einer Person vereinigt seien, klar genug enthalten. Noch bestimmter sprach die Kirche ihre Lehre von der Einheit der Person in Christo auf dem Concil zu Chalcedon 451 aus in Folge der Irrlehre des Eutyches. Dieser behauptete, vor der Menschwerdung seien allerdings zwei Naturen, die göttliche und die menschliche in Christo vorhanden gewesen, aber nach der Menschwerdung sei nur eine göttliche Natur. Die Gottheit habe für uns gelitten und uns erlöst. Der Leib sei nicht der Substanz, sondern nur dem Scheine nach von dem Sohne Gottes angenommen. Die-

---

*) I. Si quis non confitetur, Emmanuelem verum Deum esse, et ob id s. Virginem Deiparam — genuit enim illa incarnatum Dei Verbum secundum carnem, anathema sit. II. Si quis non confitetur, Dei Patris Verbum carni secundum hypostasim unitum et unum una cum sua carne esse Christum, eundem nimirum Deum simul et hominem, a. s. III. Si quis in uno Christo post unionem dividit hypostases, eaque duntaxat coniunctione easdem inter se nectit, quae est secundum dignitatem, h. e. auctoritatem vel potestatem, et non ea potius, quae est secundum naturalem unionem, a. s. IV. Si quis duabus personis vel hypostasibus eas voces attribuit, quae in evangeliis et apostolicis scripturis occurunt, quaeve a Sanctis de Christo aut ab ipso quoque Christo de se ipso dictae sunt, et alias quidem homini seorsim a Dei Verbo considerato adscribit, alias vero tanquam in divinam maiestatem convenientes soli Verbo, quod ex Deo Patre est, accommodat, a. s. V. Si quis dicere audet, Christum esse hominem Deiferum et non potius Deum verum, utpote unum naturalemque filium, quatenus nimirum Verbum caro factum carni ac sanguini perinde ac nos communicavit, a. s. VI. Si quis Dei Patris Verbum Christi Deum vel Dominum esse dixerit neque post Verbum secundum scripturas incarnatum unum eundemque Deum simul hominem esse confessus fuerit, a. s. VII. Si quis Iesum Christum ut hominem a Deo Verbo operante motum fuisse dixerit, et Unigeniti gloria fuisse circumdatum, quasi alterum ab ipso, a. s. VIII. Si quis hominem assumptum una cum ipso Dei Verbo adorandum, una cum illo glorificandum, una cum illo tanquam alterum in altero exsistentem Deum esse appellandum dicere ausus fuerit: (hunc enim intellectum particula cum adiecta perpetuo et necessario afferre consuevit): et non una potius adoratione Emmanuelem honorat unamque illi glorificationem attribuit, quatenus Verbum factum est caro, a. s. IX. Si quis unum D. N. I. C. a Spiritu sancto glorificatum asserit, tanquam aliena virtute usum ea, quae per ipsum est (ὡς ἀλλοτρίᾳ δυνάμει τῇ δι' αὐτοῦ χρώμενον), efficaciamque, qua contra immundos spiritus uteretur et divina inter homines miracula operaretur, ab ipso eodem accepisse praedicat: et non proprium illius esse spiritum, per quem divina signa edidit, a. s. X. Christum Iesum nostrae confessionis pontificem et apostolum exstitisse eundemque semetipsum pro nobis in odorem suavitatis Deo et Patri obtulisse, divina scriptura commemorat. Si quis ergo dixerit, pontificem et apostolum nostrum non esse constitutum ipsum Dei Verbum, posteaquam caro et homo nobis similis factum est, sed hominem illum, qui ex muliere natus est, quasi alterum quemquam ab ipso diversum, aut si quis Christum pro se ipso quoque et non potius pro nobis solis sacrificium obtulisse affirmaverit: (neque enim is oblatione opus habebat, qui nullum peccatum commiserat), a. s. XI. Si quis ipsam Domini carnem vivificam ipsiusque Verbi, quod ex Patre est, propriam esse negaverit, sed alterius cuiuspiam ipsi Verbo secundum dignitatem tantum coniuncti, h. e., divinam tantum inhabitationem sortiti, esse dixerit: neque vero potius vivificam confessus fuerit, ut modo meminimus, eo quod Verbi, quod omnia vivificare potest, facta sit propria, a. s. XII. Si quis non confitetur, Deum Verbum secundum carnem passum, secundum carnem crucifixum, mortemque secundum carnem gustasse, et primogenitum tandem ex mortuis factum esse, quatenus videlicet vita est et vivificum ut Deus, a. s.

ser Irrlehre gegenüber, worin man kaum einen einzigen vernünftigen Gedanken zu sehen vermag, lehrte das Concil von Chalcedon die beiden Naturen in Christo und die Einheit der Person: Οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, Θεὸν Λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστον, nämlich ὁμολογοῦμεν. Dasselbe lehrt die Kirche in dem Symbolum Athanasianum: **Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino, non confusione substantiae, sed unitate personae. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.** *) Endlich liegt eine kirchliche Bestimmung über Christum als Gottmenschen in der Verwerfung des 4. Artikels des Johannes Huß durch das Concil zu Constanz: **Duae naturae, divinitas et humanitas, sunt unus Christus.** Folglich nach der Lehre der katholischen Kirche ist Christus, der Sohn Gottes, und Christus, der Mensch, nur eine einzige Person. In Jesu Christo ist also nicht nur Gott oder die göttliche Natur und auch ein Mensch, oder die menschliche Natur, so daß beide als zwei Personen neben einander beständen, sondern der Sohn Gottes hat die menschliche Natur in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen, so daß Christus nur Eine göttliche Person und nur Ein Princip der Handlungen ist. Daraus folgt, daß die Vereinigung zwischen dem Sohne Gottes und der menschlichen Natur in Christo nicht bloß eine durch die heiligmachende Gnade bewirkte ist, wie in den Gerechtfertigten in diesem Leben, noch auch bloß eine Vereinigung durch die Anschauung Gottes, wie in den Seligen und Heiligen im Himmel, noch auch bloß eine wunderbare Einwirkung, wie Gott sie auf seine Gesandten äußerte, noch auch bloß eine moralische Vereinigung wie zwischen zwei Freunden, noch auch eine bloß sacramentliche Verbindung, wie beim Empfange der Eucharistie, sondern eine solche Vereinigung, wodurch der Sohn Gottes die menschliche Natur in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen hat (**unio physica** oder **unio hypostatica**). Diese Lehre der katholischen Kirche haben wir nun noch aus der h. Schrift und den Vätern zu zeigen.

2. In der heiligen Schrift lehren dieses zunächst alle diejenigen Stellen, welche von der Menschwerdung des Sohnes Gottes sprechen. Joh. 1, 14: „Und das Wort ist Fleisch geworden." Da wir vorher bewiesen haben, daß Jesus Christus wahrer Mensch ist, so heißt dies: „Und das Wort ist Mensch geworden." Nur wenn die menschliche Natur in Christo in die persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes aufgenommen ist, konnte der Evangelist sich so ausdrücken. Hiermit ist zu vergleichen Röm. 1, 3: „Von seinem Sohne, der ihm aus dem Geschlechte Davids,

*) Vergl. zu diesen Worten den h. Thomas P. III. quaest. 2, art. 1, ad 2: Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est, quaest. 3, art. 8. Unitas vero personae constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima: et quantum ad hoc attenditur similitudo: unus enim Christus subsistit in divina natura et humana.

dem Fleische nach, geworden ist." 9, 5: „Aus denen (den Juden) dem Fleische nach Christus stammt, der da ist Gott über Alles, hochgelobt in Ewigkeit." Ferner Joh. 3, 13: „Und Niemand steigt in den Himmel hinauf, als der von dem Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn, der im Himmel ist." Christus als Menschensohn war auf dieser Erde entstanden, und nicht vom Himmel herabgekommen. Auch war er damals seiner Menschheit nach nicht im Himmel, sondern nur als Sohn Gottes, der mit dem Menschensohne verbunden war. Damit also, was dem Sohne Gottes eigen war, von dem Menschensohne ausgesagt werden konnte, mußte dieser mit dem Sohne Gottes ein und dasselbe Subject sein. Ebenso Joh. 8, 58: „Ehedenn Abraham ward, bin ich"; und 16, 28: „Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen: ich verlasse die Welt wieder und gehe zum Vater." Die Worte: Ich bin vom Vater ausgegangen und in die Welt gekommen, bedeuten: Ich habe die menschliche Natur angenommen; denn seiner göttlichen Natur nach geht der Sohn immer und ewig vom Vater aus, weil die Acte des Selbsterkennens, wodurch der Sohn erzeugt wird, und des Selbstwollens, wodurch der heilige Geist von dem Vater und dem Sohne ausgeht, in Gott ewig und unendlich sind. Die Worte: „Ehe Abraham ward, bin ich" können nur von der göttlichen Natur in Christo verstanden werden. Es ist aber der Mensch Jesus Christus, der diese Worte redet und von andern Menschen gesehen und gehört wird. Also müssen der Mensch Jesus Christus und der Sohn Gottes nur Eine Person sein. Ebenso kann die andere Stelle nur dann einen Sinn haben, wenn der Sohn Gottes die menschliche Natur in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen hat. Gal. 4, 4. 5: „Als aber die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, gebildet aus einem Weibe, unterthänig dem Gesetze, damit er die, welche unter dem Gesetze standen, erlösete, damit wir an Kindes Statt angenommen würden." Unter dem gesandten Sohne Gottes versteht der h. Paulus Jesum Christum, welcher der wahre Sohn Gottes ist. Von diesem wird gesagt, er sei geboren aus dem Weibe und unterthänig dem Gesetze. Eigentlich kann dieses nur von der menschlichen Natur Christi gesagt sein. Soll es daher, wie hier geschieht, vom Sohne Gottes ausgesagt werden, so muß dieser die menschliche Natur in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen haben. Phil. 2, 5—7: „Ihr sollet so gesinnt sein, wie auch Jesus Christus gesinnt war, welcher, da er in Gottes Gestalt war, es für keinen Raub hielt, Gott gleich zu sein; aber sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm, den Menschen gleich und im Aeußern wie ein Mensch erfunden ward." Den Menschen gleich und äußerlich als Mensch erfunden werden heißt so viel als: Mensch werden und Mensch sein, und die ganze Stelle dem Inhalte nach so viel als: „Jesus Christus, der wirklich Gott war (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), erniedrigte sich so tief, daß er Mensch wurde und nun wirklich Mensch war." Folglich hat diese Stelle die nämliche Beweiskraft, wie die zuerst aus dem Evangelium des Johannes angeführte. Zuletzt könnte man sich noch auf alle diejenigen Stellen aus der h. Schrift berufen, in denen gesagt wird, daß Jesus Christus nur Einer sei. Denn nach der Gesammtlehre der heiligen Schrift über den Erlöser kann dieses nur heißen, daß Jesus Christus nur Eine, und zwar göttliche Person sei. Dieses könnte er aber nicht sein, wenn der Sohn Gottes die menschliche Natur nicht in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen hätte. Unter den Vätern hat sich der h. Augustinus am treffendsten über Christum den Gottmenschen ausgesprochen, indem er de peccatorum meritis et

remissione I, 31, nro. 60 (tom. X, pag. 144) schreibt: Quamvis in terra factus sit filius hominis, divinitatem tamen suam, qua in coelo manens descendit ad terram, non indignam censuit nomine filii hominis, sicut carnem suam dignatus est nomine filii Dei, ne quasi duo Christi ista accipiantur, unus Deus et alter homo, sed unus atque idem Deus et homo: Deus, quia in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum: homo, quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Ac per hoc per distantiam divinitatis et infirmitatis filius Dei manebat in coelo, filius hominis ambulabat in terra: per unitatem vero personae, qua utraque substantia unus Christus est, et filius Dei ambulabat in terra, et idem ipse filius hominis manebat in coelo...... Divina substantia longe distantior atque incomparabili diversitate sublimior potuit propter nos ita suscipere humanam substantiam, ut una persona fieret, ac si filius hominis, qui erat in terra per carnis infirmitatem, idem ipse esset in coelo per participatam carni divinitatem. Zur Erklärung des Nebeneinanderbestehens der beiden Naturen in Christo bedient sich der h. Augustin der Verbindung zwischen Seele und Leib, zwischen dem Lichte und der von demselben erleuchteten Luft, Epl. 137, nro. 10 (tom. II, pag. 520): Sic autem quidam reddi sibi rationem flagitant, quomodo Deus homini permixtus sit, ut una fieret persona Christi, cum hoc semel fieri oportuerit, quasi rationem ipsi reddant de re, quae quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis. Nam sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit, ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura est animae et corporis: in hac persona mixtura est Dei et hominis: si tamen recedat auditor a consuetudine corporum, qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam, quanquam et in ipsis corporibus aëri lux incorrupta misceatur. Ergo persona hominis mixtura est animae et corporis: persona autem Christi mixtura est Dei et hominis. Cum enim Verbum Dei permixtum est animae habenti corpus, simul et animam suscepit et corpus. Wenngleich nun aber die menschliche Natur in Christo kein persönliches Dasein hat, so hat sie doch ein individuelles Dasein; d. h. die von dem Sohne Gottes angenommene menschliche Natur ist die einzelne bestimmte menschliche Seele und der bestimmte zu ihr gehörige Leib; und insofern ist die menschliche Natur Christi allerdings ein Individuum. Aber der Sohn Gottes verhinderte durch die Annahme dieser einzelnen menschlichen Seele zur hypostatischen Vereinigung deren menschliche Persönlichkeit gänzlich, und hatte der Mensch Jesus Christus sein persönliches Dasein nur in dem Sohne Gottes. Wird demnach Individuum mit Person gleichbedeutend genommen so kann man nicht sagen, Christus sei als Mensch Individuum, weil er eine göttliche Person ist. *)

3. Die Folgerungen aus diesem Dogma, daß Jesus Christus Gottmensch ist, beziehen sich auf Christum selbst und auf seine Mutter, die Allerseligste Jungfrau Maria. In Beziehung auf Christum selbst ergeben sich diese vier Folgerungen: I. Christus ist, auch als Mensch, der natürliche, und nicht

*) Vergl. den h. Thomas P. III. quaest. 17: „Christus ist eine göttliche Person."

bloß der Adoptivsohn Gottes. Auch kann er als Mensch in keinem wahren und annehmbaren Sinne der Adoptivsohn Gottes genannt werden. II. Die communicatio idiomatum. III. Die Anbetung Christi auch seiner menschlichen Natur nach. IV. Der unendliche Werth des Wirkens Christi. Gegen Ende des achten Jahrhunderts wollten die beiden spanischen Bischöfe Elipandus von Toledo und Felix von Urgel die Benennung Adoptivsohn für Christum als Menschen angewandt haben. Ihr Irrthum wurde auf der Synode zu Regensburg 792, in Gegenwart Karls des Großen, und dann auf dem Concil zu Frankfurt 794 verdammt. Elipandus söhnte sich mit der Kirche aus, Felix starb in seinem Irrthume. Auch später haben einige katholische Theologen, z. B. der Scholastiker Durandus im 14. Jahrhunderte, die Bezeichnung Adoptivsohn für Christum zugelassen, indem sie seine Menschheit in einem doppelten Sinne betrachteten: 1. als eine mit dem Sohne Gottes zu einer Person verbundene; 2. an und für sich. In diesem zweiten Sinne, glaubten sie, könne Christus Adoptivsohn Gottes genannt werden. Gegen derartige Subtilitäten sollte allein schon die Bemerkung genügen, daß man sich vor allem abstracten Denken, d. h. vor allem Denken, welchem eine Wirklichkeit nicht entspricht und auch nie entsprechen kann, hüten muß. Der hier vorliegende Gedanke hat aber nichts Wirkliches, weil die Menschheit Christi von dem Augenblicke an, in welchem sie in die persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes aufgenommen ist, in alle Ewigkeit nicht mehr von ihm getrennt wird. Ueber die Irrlehre jener beiden Bischöfe kann man Petavius vergleichen. Er bemerkt: 1. Felix und Elipandus unterschieden in Christo zwei Söhne, den natürlichen, nämlich die zweite Person in Gott, und den Adoptivsohn, nämlich Christum, insofern er Mensch ist. 2. Wenngleich daher ihre Lehre von der des Nestorius eigentlich nicht verschieden war, indem auch sie, wenigstens mittelbar, die Einheit der Person in Christo läugneten, so glaubten sie dennoch in Christo nicht zwei Personen annehmen zu brauchen. 3. Petavius behauptet, daß wegen der gegen Felix und Elipandus erlassenen Erklärung diese Proposition: Christus, quatenus homo, est filius adoptivus Dei, zu bezeichnen sei als temeraria, errori proxima, si non haeretica omnino. 4. Und wenn man sie auch durch eine spitzfindige Erklärung noch zu halten suche, so sei sie doch schon durch ihre Ausdrucksweise verderblich. Die Glaubenslehre selbst, daß Christus auch seiner menschlichen Natur nach der natürliche Sohn Gottes ist, können wir so beweisen. Derjenige wird der natürliche Sohn Jemandes genannt, welcher von diesem wirklich erzeugt ist, und welcher also in Folge seiner Geburt ein natürliches Recht auf die Erbschaft hat. Der Adoptivsohn ist eine fremde, d. h. eine von dem Adoptirenden nicht erzeugte Person, welche dieser aus Wohlwollen an Kindes Statt annimmt, um ihr ein Recht auf seine Nachlassenschaft zu ertheilen. Gott hat einen natürlichen Sohn, das göttliche Wort, die zweite Person in der Gottheit. Auch hat Gott Adoptivsöhne, nämlich alle Gerechten aus den Engeln und aus dem Menschengeschlechte. Denn da Gott als die unendliche Güte sich mitzutheilen bereit ist, so will er auch seine Geschöpfe, besonders die vernünftigen, an seiner Glückseligkeit Theil nehmen lassen, und befähigt sie dazu durch die heiligmachende Gnade. Der dreieinige Gott selbst will sich seinen vernünftigen Geschöpfen zum Besitze geben. Diesen allein kann die göttliche Kindschaft zukommen, weil sie durch die Vernunft und den freien Willen die Befähigung (aptitudo, imago, vergl. §. 80. Nro. 8.) dazu haben. Daß nun aber dieses Verhältniß zwischen Gott und uns, wornach wir Gott unsern

Vater nennen, nur durch die erbarmende Herablassung Gottes zu uns hat eintreten können, gibt uns unsere heilige Kirche zu verstehen, indem sie uns beten heißt: **Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster.** In der h. Schrift werden die Gerechten häufig die Kinder Gottes genannt, Röm. 8, 15: „Ihr habet nicht wieder empfangen den Geist der Knechtschaft, um euch zu fürchten, sondern ihr habet als angenommene Kinder den Geist der Kindschaft empfangen, in welchem wir rufen: Abba! Vater!" Gal. 4, 5: „Damit wir an Kindes Statt angenommen würden." Ephes. 1, 5; 1. Joh. 3, 1. Jedoch zwischen der Annahme an Kindes Statt von Seite Gottes und der von Seite der Menschen ist ein Unterschied. Letztere geschieht durch den bloßen Willen; Gott aber macht denjenigen, welchen er zum Kinde annimmt, durch die heiligmachende Gnade zum Empfange der himmlischen Erbschaft tauglich, und bewirket somit eine gewisse Beschaffenheit in ihm. Daß nun Christus auch seiner Menschheit nach der natürliche Sohn Gottes ist, ergibt sich als unmittelbare Folgerung aus der kirchlichen Lehre von der Einheit der Person Christi. Denn wenn die menschliche Natur in Christo durch die zweite Person in Gott ihr persönliches Bestehen hat, so muß Christus auch als Mensch der natürliche Sohn Gottes sein. Das Nämliche ergibt sich aus dem **Symbolum Apostolorum** und aus dem **Symbolum Nicaenum**, welches auf dem ökumenischen Concil zu Constantinopel 381 wiederholt ward. Dort heißt es: **Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem..... Et in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo etc. Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis. Et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine: et homo factus est. Crucifixus etiam pro nobis: sub Pontio Pilato passus et sepultus est. Et resurrexit tertia die secundum Scripturas. Et ascendit in coelum: sedet ad dexteram Patris. Et iterum venturus est cum gloria iudicare vivos et mortuos: cuius regni non erit finis.** Die ganze Wirksamkeit, welche Christus zu unserem Heile auf Erden geübt hat, bewirkte er nur in seiner menschlichen Natur. Von Christo aber seiner Menschheit nach spricht hier die Kirche offenbar als von dem natürlichen, nicht als von dem Adoptivsohne Gottes. Auch ist als kirchliche Bestimmung für dieses Dogma die Verwerfung der Ansichten des Elipandus und Felix von Seite des apostolischen Stuhles und der Synode zu Frankfurt 794 anzusehen, welchen Entscheidungen die ganze Kirche beigetreten ist. Aus der h. Schrift sprechen für dieses Dogma alle diejenigen Stellen, in welchen Jesus Christus als der eingeborne Sohn Gottes bezeichnet wird: Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 17. 18; 1. Joh. 4, 9; oder in welchen Christus der wahre Sohn Gottes genannt wird: 1. Joh. 5, 20; oder der eigene Sohn Gottes: Röm. 8, 32. Alle diese Stellen sind von Christus auch seiner Menschheit nach ausgesagt, weil der Sohn Gottes und die menschliche Natur in Christo eine Person bilden. Also ist nach diesen Stellen Christus auch seiner Menschheit nach der natürliche Sohn Gottes. Die Zeugnisse der Väter sowohl der griechischen als der lateinischen Kirche hat Petavius **de incarnatione** Buch 7, Cap. 2 und 3 angeführt.

4. Die **communicatio idiomatum.** Weil die göttliche und die menschliche Natur in Christo zu einer Person vereinigt sind, so kann auch dasjenige, was ihn eigentlich nur als den Sohn Gottes betrifft, von ihm als Menschen gesagt werden und umgekehrt; oder dasjenige, was von

Christo sowohl der göttlichen Person als der menschlichen Natur nach gesagt wird, kann von ihm als Gott und Menschen zugleich gesagt werden. Dieses ist die communicatio idiomatum. Denn weil in Christo beide Naturen durch die Einheit der Person ebendasselbe Subject sind, so wird bei der Nennung einer jeden Natur ebendasselbe Subject vorausgesetzt. Mag also Christus Mensch genannt werden oder Gott, immer wird die göttliche und die menschliche Natur als ein Subject in ihm vorausgesetzt. Darum kann von dem Menschen Jesu Christo dasjenige, was der göttlichen Natur des Sohnes Gottes zukommt, gleichwie über die göttliche Natur als Subject ausgesagt werden; und über Gott kann dasjenige, was der menschlichen Natur zukommt, gleichwie über die menschliche Natur als Subject ausgesagt werden; z. B. Jesus Christus wird von Ewigkeit und in Ewigkeit von dem Vater erzeugt; oder sendet den heiligen Geist; und: Gott ist für uns geboren, hat gelitten, ist gestorben. Dabei bleibt allerdings bestehen, daß dasjenige, was der göttlichen Natur zukommt, von Christo auch nur nach seiner göttlichen Natur gesagt wird, und was der menschlichen Natur zukommt, von Christo auch nur nach seiner menschlichen Natur, weil die wesentliche Verschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen, auch bei der Einheit der Person in Christo, bestehen bleibt. Und weil die communicatio idiomatum sich nur auf die Einheit der Person in Christo gründet, so findet dieselbe nur insofern statt, als die zweite Person in Gott die menschliche Natur in die persönliche Einheit mit sich aufgenommen hat, nicht aber insofern, als diese zweite Person in Gott, welche die ganze göttliche Wesenheit ist, und die menschliche Natur, welche von ihr angenommen ist, von einander getrennt gedacht werden. Denn der Sohn Gottes, die zweite Person in Gott, hat zwar die ganze göttliche Wesenheit, ebensowie jede der beiden andern göttlichen Personen, aber die persönlichen Unterschiede dieser beiden andern Personen hat er nicht. Nur der Vater nimmt seinen Ursprung von Keinem (innascibilis); nur der Vater erzeugt den Sohn; nur der Vater haucht durch den Sohn den heiligen Geist. Nur der Sohn wird vom Vater erzeugt und haucht mit ihm den heilgen Geist. Nur der heilige Geist geht vom Vater und vom Sohne aus. Braucht man aber abstracte Bezeichnungen, z. B. Gottheit, Allmacht, u. s. w., so denkt man an die Unterschiede der Personen gar nicht mehr; was freilich eine bloße Fiction ist, indem das Wesen Gottes immer in drei unterschiedenen Personen besteht. Daher kann gesagt werden: Gott ist Mensch geworden, ist geboren, hat für uns gelitten, ist gestorben; denn Gott ist eine concrete Bezeichnung; man denkt dabei: Gott der Sohn ist Mensch geworden; aber man kann nicht sagen: Die Gottheit ist Mensch geworden, hat gelitten, ist gestorben; weil unter Gottheit die drei göttlichen Personen verstanden sind. Einige Monophysiten, Petrus Fullo nämlich, derselbe, welcher sich um das Jahr 470 des bischöflichen Stuhles zu Antiochia mit Gewalt bemächtigte, und sein Anhang machten zu dem Trishagion: Sanctus Deus, Sanctus Fortis, Sanctus Immortalis den Zusatz: Qui crucifixus es pro nobis. Dieser Zusatz war häretisch, weil sie denselben auf die göttliche Natur, ganz abgesehen von der Vereinigung derselben mit der menschlichen Natur in Christo, d. h. weil sie diesen Zusatz auf die ganze Trinität bezogen. Die Monophysiten legten ein großes Gewicht auf diesen Zusatz, weil der Kern ihrer Lehre durch denselben kurz ausgedrückt war. Um so entschiedener widersetzten sich die Katholiken diesem Zusatze, so daß bei der ersten Absingung desselben in Constantinopel 512 ein Aufruhr entstand, und der Kaiser Anastasius, welcher

die Monophysiten begünstigte, sich zu dem eidlichen Versprechen genöthigt sah, in religiösen Angelegenheiten keine Neuerung einführen zu wollen. Die Theologen drücken daher die Anwendung der **communicatio idiomatum** gewöhnlich kurz so aus: In concreten Bezeichnungen findet die **communicatio idiomatum** statt, aber nicht in abstracten. Oder: In Beziehung auf die göttliche Natur und menschliche Natur findet die **communicatio idiomatum** nicht statt, wohl aber in Beziehung auf die göttliche Person Jesu Christi. Abstracte Bezeichnungen nämlich drücken einen Begriff aus, ohne daß derselbe als an einem bestimmten Subjecte verwirklicht gedacht wird, z. B. Gottheit, Menschheit, Ewigkeit, Sterblichkeit. Concrete Bezeichnungen aber drücken einen Begriff aus, welcher zugleich als an einem bestimmten Subjecte verwirklicht gedacht wird. Die **communicatio idiomatum** in dieser angegebenen Weise folgt aus dem Dogma von der Einheit der Person Christi. Aus der heiligen Schrift können dafür alle diejenigen Stellen angeführt werden, in welchen von Christo bald ein Göttliches, bald ein Menschliches ausgesagt wird: Joh. 3, 13. 16; 5, 17. 21; 8, 58; 10, 15. 17; Apostg. 3, 15; 20, 28; und die Stellen, in denen Christus Mensch genannt wird. Nicht aber darf der menschlichen Natur in Christo Allmacht oder Allwissenheit oder Allgegenwart zugeschrieben werden. Daher ist die Lehre der Ubiquisten, welche eine Allgegenwart der menschlichen Natur Christi behaupteten, um ihre Abendmahlslehre zu stützen, verwerflich. Aus der heil. Schrift sprechen gegen dieselbe alle Stellen, in denen von einer Oertlichkeit des Leibes Christi die Rede ist; z. B. Joh. 11, 15. 21; Matth. 28, 5. 6; Lucas 24, 6. 51. Ebenso lehrt über die **communicatio idiomatum** die Tradition. Hiernach wird die **communicatio idiomatum** von den Theologen gewöhnlich so erklärt: **Communicatio idiomatum est praedicatio seu attributio mutua et reciproca, in concreto, nominum, attributorum et proprietatum naturae divinae et humanae, ratione unius Christi personae.**

5. Die Anbetung Christi auch seiner menschlichen Natur nach. Daß Christus auch seiner menschlichen Natur nach angebetet werden oder **cultu latriae** verehrt werden muß, ist ein **dogma declaratum** der katholischen Kirche. Denn auf dem zweiten Concil zu Constantinopel, dem fünften allgemeinen, wurde **can. 9.** bestimmt: **Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duae adorationes introducuntur, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiae traditum est, talis anathema sit.** Diese Glaubenswahrheit folgt nothwendig daraus, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen hat. Daher ist im vorliegenden Falle der Gegenstand der Anbetung zwar nur die menschliche Natur Christi, insofern dieselbe in dem Worte Gottes ihre Subsistenz hat, aber der Beweggrund der Anbetung ist die hypostatische Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen. Wegen der hypostatischen Vereinigung ist dieses Fleisch dem Sohne Gottes angehörig, oder, nach dem Ausdrucke der Väter, das Fleisch Gottes. Wenngleich also die menschliche Natur Christi angebetet wird, so wird sie doch nicht um ihrer selbst willen angebetet, sondern hat die Anbetung ihren eigentlichen Grund nur in dem göttlichen Worte. Daher ist es einerlei, ob wir den Gottmenschen Christum selbst oder seine Menschheit anbeten. Wenn wir die menschliche Natur Christi nur nicht in Gedanken von seiner göttlichen trennen, so können wir uns diese Wahrheit leicht klar machen. Denn wenn die

menschliche Natur in Christo von dem Sohne Gottes zur Einheit der Person aufgenommen ist, so muß sie auch mit diesem angebetet werden. Aus der h. Schrift können wir für die Anbetung Christi seiner Menschheit nach anführen Joh. 5, 23; 9, 38; Matth. 2, 11; 28, 17; Phil. 2, 10; Hebr. 1, 6. Daher ist auch die Anbetung des allerheiligsten Herzens Jesu auf Wahrheit gegründet und Gott wohlgefällig, nämlich in der Weise, wie dieselbe vom Römischen Stuhle gebilligt ist. Die Synode zu Pistoja (**Synodus Pistoriensis**) 1786 tadelte diese, durch die gottselige Margaretha Alacoque zuerst angeregte Andacht. Papst Pius **VI.** in der Bulle **Auctorem fidei 1794** antwortete darauf: **LXII. Doctrina, quae devotionem erga sacratissimum cor Iesu reiicit inter devotiones, quas notat velut novas, erroneas, aut saltem periculosas, — intellecta de hac devotione, qualis est ab Apostolica Sede probata: falsa, temeraria, perniciosa, piarum aurium offensiva, in Apostolicam Sedem iniuriosa. LXIII. Item in eo, quod cultores cordis Iesu hoc etiam nomine arguit, quod non advertant, sanctissimam carnem Christi, aut eius partem aliquam, aut etiam humanitatem totam cum separatione aut praecisione a Divinitate adorari non posse cultu latriae, — quasi fideles cor Iesu adorarent cum separatione vel praecisione a Divinitate, dum illud adorant, ut est cor Iesu, cor nempe personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est, ad eum modum, quo exsangue corpus Christi in triduo mortis sine separatione aut praecisione a Divinitate adorabile fuit in sepulcro: captiosa, in fideles cordis Christi cultores iniuriosa.** Welche Verehrung müssen wir nun aber den Bildnissen Christi und dem Kreuze erzeigen? Der h. Thomas **P. III, quaest. 25, art. 3** ist der Meinung, daß die Bildnisse Christi **cultu latriae** verehrt, d. h. angebetet werden müssen. Er führt diese Hauptgedanken an: Ein Bild kann in doppelter Rücksicht betrachtet werden, insofern es eine gewisse Sache ist, die aus Holz, Stein, Metall besteht, oder welche durch Farbe bewirkt ist. Insofern kann das Bildniß Christi gar keine Verehrung verdienen, weil ein unvernünftiges Geschöpf keiner Verehrung werth ist. Aber die Bildnisse Christi können auch insofern betrachtet werden, als sie uns Christum vorstellen. Und insofern verdienen sie ebensowohl Anbetung, als die Menschheit Christi. Ebendort **art. 4** sucht der h. Thomas zu beweisen, daß auch das Kreuz **cultu latriae** verehrt, d. h. angebetet werden müsse. Dafür gibt er diese Hauptgedanken an: Verehrung gebührt eigentlich nur einer vernünftigen Creatur; einer leblosen nur insofern, als sie mit jener in Verbindung steht. Diese Verbindung kann auf doppelte Weise statt finden: insofern ein lebloser Gegenstand eine Person darstellt, und insofern ein lebloser Gegenstand einer Person angehört hat. In beiden Rücksichten ist dasjenige Kreuz, an welchem Christus für uns gelitten hat, **cultu latriae** zu verehren, d. h. anzubeten. Denn es stellt uns den an demselben für uns gestorbenen Gottmenschen dar, und es ist mit seinem Blute übergossen. Jedes andere Kreuz aber ist ebensowie das Bild Christi **cultu latriae** zu verehren, d. h. anzubeten. Der h. Thomas beruft sich für seine Meinung auf den bekannten Hymnus: **O crux ave, spes unica! Hoc passionis tempore. Auge piis iustitiam. Reisque dona veniam.** In diesen Worten der Kirche wird allerdings das Kreuz auf eine Weise angerufen, wie sie nur Gott zukommen kann; d. h. es wird angebetet. Derselben Ansicht ist auch der h. Bonaventura. Dagegen Bellarmin in seinem Werke **de imaginibus** verwirft diese Meinung, weil sie den Häretikern nur

Anlaß gebe, über den katholischen Glauben zu spotten. Gegen die Gründe des h. Thomas, (wenn anders ich den h. Lehrer recht verstanden habe), scheint mir zu sprechen, daß uns die Bildnisse Christi allerdings Christum darstellen, daß sie aber doch nicht einen Theil seiner menschlichen Natur selbst bilden; ferner auch, daß wir uns bei den Bildnissen Christi seine menschliche Natur nicht als gegenwärtig denken dürfen, indem diese nur im Himmel und im allerheiligsten Altarssacramente zugegen ist. — Aus der Verehrung des heil. Kreuzes schreibt sich auch der häufige Gebrauch des Zeichens des Kreuzes, gleich in den ersten Zeiten des Christenthums, an Hausgeräthen, an Grabmälern, an Schiffen, an Häusern. Daher rührt auch die Bezeichnung mit dem Kreuze, welche auf doppelte Weise bei den Gläubigen üblich ist. Im Leben der Altväter in der Wüste finden wir von diesem Kreuzeszeichen sehr häufige Erwähnung. Sie bezeichneten sich mit demselben bei allen wichtigen Veranlassungen. Namentlich gebrauchten sie auch das heilige Kreuzzeichen, um zu prüfen, ob irgend eine vorkommende Erscheinung oder Offenbarung von Gott sei oder vom bösen Feinde.

6. Der unendliche Werth des Wirkens Christi. Weil Jesus Christus Gottmensch ist, deßhalb hat das, was er als Mensch gethan hat, einen unendlichen Werth oder ein unendliches Verdienst vor Gott. Daß Christus als Mensch sich ein Verdienst erwerben konnte, folgt daraus, daß er einen freien Willen hatte, wie wir früher bewiesen haben. Seine menschliche Natur war zwar das Mittel oder Werkzeug, durch welches er sich das Verdienst erwarb; und somit das principium merendi quo in Christo nur ein endliches. Aber die menschliche Natur in Christo ist zu einer Person mit dem Sohne Gottes vereinigt, und dieser ist der Verdienende; oder das principium merendi quod ist der Sohn Gottes selbst. Ist aber dieser der Verdienende, so hat jede seiner Handlungen einen unendlichen Werth. Daher würde das Verdienst Christi genügen, um außer den Sünden der ganzen Menschheit auch noch die Sünden vieler andern Geschlechter zu tilgen; wie die Kirche am h. Charfreitage singt: Terra, pontus, astra, mundus hoc lavantur sanguine.

7. In Beziehung auf die Mutter Christi, die Allerseligste Jungfrau Maria folgt aus der Glaubenslehre, daß Jesus Christus Gottmensch ist, ein Dreifaches: I. Maria ist im eigentlichen Sinne Gebärerinn Gottes und Mutter Gottes. II. Maria ist beständig Jungfrau. III. Maria ist ohne die Erbsünde empfangen. Aus diesen drei Gegenständen wird sich die Verehrung, welche wir der Allerseligsten Jungfrau Maria schuldig sind, von selbst ergeben; und an diese Verehrung wollen wir die Verehrung der Heiligen so wie ihrer Reliquien und Bilder anschließen. Den Ehrennamen Θεοτόκος wollte Nestorius der Allerseligsten Jungfrau Maria nicht zugestehen, weil er die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo zu einer Person nicht annahm. Er wollte sie nur Χριστοτόκος genannt haben. Aber auf dem ökumenischen Concil zu Ephesus wurde diese Bezeichnung, deren Gebrauch schon bei frühern Kirchenvätern, nämlich beim h. Athanasius orat. III contra Arianos nro. 14 und bei Didymus de Trinitate III, 6 der h. Cyrillus von Alexandria nachwies, der heiligen Jungfrau feierlich zugeeignet. Der erste unter den 12 oben angeführten Anathematismen des h. Cyrillus, welche von der Kirche als der Ausdruck ihrer Lehre angenommen sind, erklärt dieses ebenfalls. Die Richtigkeit dieser Bezeichnungen: Gebärerinn Gottes, Mutter Gottes folgt nothwendig daraus, daß die menschliche Natur in Christo von dem Sohne Got-

tes in die persönliche Einheit aufgenommen ist. Es sind diese Bezeichnungen nur eine Erweiterung der **communicatio idiomatum:** und stehen ebenso fest als diese. Wollte Jemand diese Ehrentitel der Allerseligsten Jungfrau nicht zuerkennen, dann dürfte man auch unter Menschen Niemanden Vater oder Mutter nennen. Denn auch im Menschen besteht eine hypostatische Vereinigung, wie die Kirche andeutet: **Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus.** Nun sind aber nicht die Eltern, sondern nur Gott ist der Urheber des unsterblichen menschlichen Geistes; denn jede vom Creatianismus abweichende Ansicht erklären wir mit dem h. Thomas für eine häretische.

8. Die beständige Jungfrauschaft Mariens. Die beständige Jungfrauschaft Mariens und ihre unbefleckte Empfängniß haben wir deßhalb als Folgerungen aus dem Dogma, daß Jesus Christus Gottmensch ist, dargestellt, weil ihr um des Sohnes Gottes willen, den sie geboren hat, die Gnade der Jungfrauschaft und der unbefleckten Empfängniß gegeben ist. Die Kirche selbst nämlich betet: **Omnipotens sempiterne Deus, qui gloriosae Virginis Matris Mariae corpus et animam, ut dignum Filii tui habitaculum effici mereretur, Spiritu sancto cooperante praeparasti etc.** Diese Vorbereitung Mariens zur erhabenen Würde einer Mutter Gottes bestand eben in ihrer beständigen Jungfrauschaft und in ihrer unbefleckten Empfängniß und in der Ausschmückung ihrer Seele mit allen Tugenden. Die beständige Jungfrauschaft Mariens (**perpetua Virginitas B. M. V.**) begreift ein Dreifaches in sich. Sie war Jungfrau a) vor der Geburt ihres Sohnes; b) in der Geburt ihres Sohnes; c) nach der Geburt ihres Sohnes. a) Daß Maria Jungfrau war, bevor sie gebar, ist ein **dogma declaratum.** Denn es ist ein **dogma declaratum** der katholischen Kirche, daß die menschliche Natur Christi nicht vom Manne erzeugt, sondern durch ein Wunder vom heiligen Geiste empfangen und in der Allerseligsten Jungfrau Maria gebildet ist. **Qui conceptus est de Spiritu sancto,** sagen die Glaubenssymbole. Dieses ist nicht so zu verstehen, als habe allein der heilige Geist die Bildung der Menschheit Christi in der Jungfrau Maria bewirkt. Denn Alles Wirken Gottes nach Außen ist den drei göttlichen Personen gemeinsam. Nur die persönlichen Unterschiede sind jeder der drei göttlichen Personen eigenthümlich. So kommt es allein dem Vater zu den Sohn zu erzeugen; und allein dem Sohne vom Vater erzeugt zu werden; und allein dem heiligen Geiste von Beiden auszugehen. Mit Rücksicht auf diese persönlichen Unterschiede oder in einer gewissen Aehnlichkeit mit denselben wird in den h. Schriften dem Vater, als dem Ursprünglichen oder dem Träger der Gottheit, die Macht, dem Sohne die Weisheit und dem heiligen Geiste die Liebe zugeschrieben. Insofern nun die Menschwerdung des Sohnes Gottes der größte Beweis der Liebe ist, welchen Gott uns geben konnte, wird die Empfängniß Christi dem h. Geiste insbesondere zugeschrieben. Diese Empfängniß fand ohne alle Concupiscenz von Seite der Allerseligsten Jungfrau statt; wie dieselbe überhaupt von aller Concupiscenz frei war. Sobald sie durch die Erklärung: „Mir geschehe nach deinem Worte", Luc. 1, 38 eingewilligt hatte, war die menschliche Natur Christi in ihr gebildet. *) Der Sohn Gottes hatte die menschliche Seele und den

---

*) Deßhalb sind auch nur die bildlichen Darstellungen der Verkündigung Mariens richtig, in denen der Erzengel Gabriel vor Maria kniet. Er betet

menschlichen Leib angenommen; und zwar die menschliche Seele mit vollkommenem Vernunftgebrauche, weil es sich nicht geziemte, daß in der menschlichen Natur Christi etwas Unvollkommenes war, und daher auch den menschlichen Leib in der Vollendung seiner Gestalt, wenn auch noch nicht in seiner völligen Ausbildung. Zugleich schmückte der heilige Geist die menschliche Natur Christi mit der Fülle der Gnade und Tugenden; wie wir dieses früher entwickelt haben. b) Daß Maria virgo in partu gewesen, heißt: Quod non aperto utero genuit filium suum. Es steht unbestreitbar fest, daß durch das Gebähren eine Erweiterung der weiblichen Geschlechtstheile statt findet, wenngleich dies eine durchaus normale Verrichtung des weiblichen Körpers ist. *) Diese natürliche Veränderung des weiblichen Körpers durch die Geburt ist in Maria durchaus nicht eingetreten. Nach Ansicht aller Völker gehört diese Unversehrtheit des Körpers zur Jungfrauschaft; bei Entwicklung der Gründe selbst für obige Behauptung werden wir dieses beweisen. Diese Gründe sind dreifacher Art: Die Erklärung der Kirche im römischen Katechismus **); die Tradition oder das Ansehen der

---

nämlich den in ihr Mensch gewordenen Gott an. Der große Theologe neuerer Zeit Suarez, S. I., geboren zu Valencia 1548, behauptet, daß der Tag der Verkündigung unstreitig der 25. März gewesen, die Verkündigung aber um Mitternacht geschehen, als der gelegensten Zeit. Denn 1. es sei sehr wahrscheinlich, daß die Jungfrau in einem abgesonderten Theile des Hauses den größten Theil der Nacht in göttlichen Betrachtungen hinbrachte. 2. Ueberdies sei auch die Nacht wegen der Ruhe, Stille und Heimlichkeit die gelegenste Zeit gewesen, daß das Mysterium darin geschah. Auch der h. Bernard setzt voraus, daß sie ihre Kammerthür verschlossen hatte. „Ich sage, die sehr vorsichtige Jungfrau hatte zu jener Zeit ihr Gemach hinter sich verschlossen, aber nur für Menschen, nicht für Engel; und es war dem Engel nicht schwer, durch die verschlossene Thür in das heimliche Gemach der Jungfrau zu dringen, da wegen der Feinheit seines Wesens es in seiner Natur liegt, daß auch ehrne Riegel seinen Eintritt da nicht abhalten, wohin ihn sein Geist treibt." Die Wohnung, in welcher sich damals Maria in Nazareth befand, das heilige Haus, wird noch jetzt in Loretto aufbewahrt. Die Allerseligste Jungfrau war damals schon mit dem h. Joseph vermählt.

*) So versichert, auf die medicinische Wissenschaft sich stützend, der h. Thomas; und so bezeugen die Aerzte. Man vgl. Burdach: „Der Mensch", Stuttgart 1837, (was freilich kein Werk der Fachwissenschaft, sondern nur „für das gebildete Publikum überhaupt" geschrieben ist), §. 464. flg., wo dieser ausgezeichnete Mann, wenngleich durchaus Pantheist, entwickelt, welche Veränderungen in dem Fruchthälter durch den Uebergang des Embryo zum selbstständigen Leben eintreten und daß der Fruchthälter nach der Geburt nie wieder ganz in seine frühere Gestalt zurückkehre. Auch lehrt er, „daß nur im jungfräulichen Zustande die Schamlefzen dicht geschlossen aneinander liegen." Ein sehr ausgezeichneter Arzt, welchem ich die nachher zu behandelnde Stelle des Prof. Hermes zeigte, worin dieser behauptet: „Es sei nicht wahr, daß durch das Gebähren eine bleibend andere Beschaffenheit des Körpers eintrete", lachte darüber und behauptete, die weiblichen Geschlechtstheile träten nach der Geburt nie wieder in den Zustand zurück, wie sie bei der Jungfrau seien; man könne wissen, ob und wie oft eine Frauensperson geboren habe; durch ärztliche Untersuchung der Leichen ermordeter Mädchen sei festgestellt, daß vorher eine violenta oppressio an ihnen statt gehabt. Dann gab er die Veränderungen durch die Geburt einzeln an, die ich natürlich nicht hieher setzen darf. Vielleicht habe ich schon zu viel gesagt, indeß es kommt auf die Absicht an.

**) Nach dem Breve Clemens XIII. vom 14. Juni 1761 an alle Bischöfe der katholischen Christenheit soll der römische Katechismus beim öffentlichen Un-

Väter und Lehrer in der Kirche; speculative Gründe, d. h. solche, welche aus dem Gesammtinhalte des katholischen Glaubens entnommen sind (rationes theologicae, rationes speculativae). Erstens. Der römische Katechismus sagt P. I, cap. 4, quaest. 8: Sed quemadmodum conceptio ipsa naturae ordinem prorsus vincit: ita in ortu nihil non divinum licet contemplari. Praeterea, quo nihil admirabilius dici omnino aut cogitari potest, nascitur ex matre sine ulla maternae virginitatis diminutione: et quomodo postea ex sepulcro clauso et obsignato egressus est atque ad discipulos clausis ianuis introivit, vel, ne a rebus etiam, quae natura quotidie fieri videmus, discedatur, quomodo solis radii concretam vitri substantiam penetrant neque frangunt tamen aut aliqua ex parte laedunt, simili inquam et altiori modo Iesus Christus ex materna alvo sine ullo maternae virginitatis detrimento editus est: ipsius enim incorruptam et perpetuam virginitatem verissimis laudibus celebramus. Quod quidem Spiritus sancti virtute effectum est, qui in Filii conceptione et partu matri ita affuit, ut ei et foecunditatem dederit et perpetuam virginitatem conservarit. In dieser Stelle versinnbildet der römische Katechismus die Geburt des Herrn aus der Jungfrau mit dessen Auferstehung aus dem verschlossenen und versiegelten Grabe *), mit dessen Durchgange durch geschlossene Thüren, mit der Durchdringung der Sonnenstrahlen durch ein Glas. Folglich lehrt der römische Katechismus, daß Maria ohne Oeffnung des Mutterleibes Christum geboren habe. So lehrt auch unsere Kirche in allen ihren Gebeten zu Maria die beständige Jungfrauschaft derselben, z. B. in der Präfation, welche an allen Muttergottesfesten und in den Votivmessen von der Allerseligsten Jungfrau gebraucht wird: Quae et Unigenitum tuum sancti Spiritus obumbratione concepit et, virginitatis gloria permanente, lumen aeternum mundo effudit, Iesum Christum Dominum nostrum. Deßhalb wird Maria in der Kirche als die Einzige angesehen, welche die Jungfrauschaft und Mutterschaft vereinigt hat, wie das z. B. in dem Hymnus Alma Redemptoris Mater ausgedrückt ist: Tu, quae genuisti, natura mirante, tuum sanctum genitorem, virgo prius ac posterius. Ueberhaupt ist der kirchliche Ehrenname für die seligste Jungfrau semper virgo (ἀεὶ παρθένος). Die Achtung gegen den apostolischen Stuhl und gegen

---

terrichte zu Grunde gelegt werden. Vgl. Streitwolf und Klener: Libri Symbolici Ecclesiae Catholicae: Göttingen 1846: die beste Ausgabe. — Uebrigens vergl. auch den von mehreren Päpsten approbirten Katechismus Bellarmins.

*) Gegen diese Stelle des römischen Katechismus hörte ich einstens die Einwendung, „die Frauen, die zum Grabe gegangen, hätten ja den Stein weggewälzt gefunden." Allerdings; aber der auferstehende Heiland hat ihn nicht weggewälzt, sondern die Engel, vergl. Matth. 28, 2. Nach der Lehre aller h. Väter geschah die Auferstehung des Herrn ohne die Oeffnung des Grabes, vielmehr bewirkte diese erst der Engel, nachdem Christus das Grab verlassen hatte, zum Zeugnisse, daß die Auferstehung wirklich statt gefunden. Denn weil Christus eine göttliche Person ist, deßhalb muß er seinen Leib und seine Seele, ganz unabhängig von jeder Oertlichkeit, versetzen können, wohin er will. Daraus erklärt sich auch die Gegenwart Christi in der Eucharistie. Bloß das Ueberallsein steht mit der menschlichen Natur Christi im Widerspruche. Also hat der römische Katechismus hier auch die heilige Schrift ganz richtig angewendet, um die Geburt des Herrn aus Maria zu versinnbildlichen.

den Sinn der Kirche fordert von jedem wahrhaft gläubigen Katholiken dieser Meinung beizutreten. Zweitens. Dasselbe ergibt sich aus der Tradition. Der erste unter allen christlichen Schriftstellern, welcher behauptete, Maria habe in der Geburt aufgehört, Jungfrau zu sein, ist, so viel uns bekannt, Tertullian. Derselbe schreibt in dem Werke de carne Christi, welches er als Montanist verfaßt hat, cap. 23 (Edit. Paris. 1844 tom. II, pag. 790), nachdem er Lucas 2, 34 und Isaias 7, 14 angeführt hat, so: Agnoscimus ergo signum contradicibile, conceptum et partum virginis Mariae, de quo Academici isti, Peperit, et non peperit; virgo et non virgo: — quasi non, etsi ita dicendum esset, a nobis magis dici conveniret. Peperit enim, quae ex sua carne: et non peperit, quae non ex viri semine. Et virgo, quantum a viro: non virgo: quantum a partu. Non tamen ut ideo, peperit, et non peperit: et ideo, virgo, quae non virgo, quia non de visceribus suis mater. Sed apud nos nihil dubium nec retortum in ancipitem defensionem. Lux, lux: et tenebrae, tenebrae: et est, est: et non, non. Quod amplius, hoc a malo est. Peperit, quae peperit. Et si virgo concepit, in partu suo nupsit, ipsa patefacti corporis lege, in quo nihil interfuit, de vi masculi admissi an emissi idem illud sexus resignaverit. Haec denique vulva est, propter quam et de aliis scriptum est: Omne masculinum adaperiens vulvam sanctum vocabitur Domino. Quis vere sanctus, quam Dei Filius? Quis proprie vulvam adaperuit, quam qui clausam patefecit? Caeterum omnibus nuptiae patefaciunt. Itaque magis patefacta est, quia magis erat clausa. Utique magis non virgo dicenda est, quam virgo, saltu quodam mater ante quam nupta. Et quid ultra de hoc retractandum est, cum hac ratione Apostolus non ex virgine, sed ex muliere Filium Dei editum pronuntiavit, agnovit adapertae vulvae nuptialem passionem. In der Schrift de carne Christi sucht Tertullian gegen die ketzerischen Träumereien seiner Zeit nachzuweisen, daß Christus wirklich einen menschlichen Leib gehabt hat. Aber um dieses zu beweisen, hätte Tertullian nicht nöthig gehabt zu behaupten, daß Christus auch auf dem gewöhnlichen Wege geboren sei, d. h. mit Verletzung der Jungfrauschaft seiner Mutter. Hier gilt die treffliche Bemerkung Augustins gegen Jovinian im vierten Jahrhunderte, welcher ebensowie Tertullian behauptete, daß die Jungfrauschaft Mariens in der Geburt aufgehört habe. Nämlich der h. Lehrer schreibt contra Iulianum I, cap. 2, nro. 4 (tom. X, pag. 643): Hoc de Manichaeorum nomine et crimine fecit etiam Iovinianus, negans Mariae sanctae virginitatem, quae fuerat, dum conciperet, permansisse, dum pareret: — tanquam Christum cum Manichaeis phantasma crederemus, si matris incorrupta virginitate diceremus exortum. D. h. daß Christus eine wahre menschliche Natur habe, dazu genügt es, daß er aus dem Blute der Allerseligsten Jungfrau Maria dieselbe angenommen hat. Nicht aber ist zur Wahrheit der menschlichen Natur Christi erforderlich, daß er wie alle andern Menschen mit Verletzung der Jungfrauschaft seiner Mutter geboren sei. Daher sagt Paulus Gal. 4, 4: Factus ex muliere. Dagegen meinte Tertullian, um Christo eine wahre menschliche Natur beilegen zu können, müsse er nicht bloß wie alle andern Menschen aus der Substanz der Mutter gebildet, sondern ebenso wie andere Menschen geboren sein. Die philosophische Schule der Akademiker hatte zur Gewohnheit, wie schon aus Ciceros Schriften hinläng-

lich hervorgeht, für und gegen eine Behauptung Gründe anzuführen, ganz so wie die Sophisten in Sokrates Zeit. Tertullian sagt zuerst, das Zeichen, dem widersprochen werden könne, sei das Empfangen und Gebären der Jungfrau; worüber die Akademiker sagten: Sie hat geboren und hat nicht geboren; sie ist Jungfrau, und ist nicht Jungfrau. Daß der Eintritt Christi in die Welt den Bösgesinnten manche Veranlassung zum Spotte gab, ist leicht einzusehen. Auch bei dem mit Tertullian ungefähr gleichzeitig lebenden Celsus finden wir die alte jüdische Verläumdung wieder, welche Eisenmenger in seinem „Entdeckten Judenthume" aus ihren Quellen mitgetheilt hat, Christus sei aus sündhafter Verbindung geboren. Tertullian fährt fort: „Gleich als wenn nicht, falls in der That so gesagt werden müßte, vielmehr von uns so gesagt werden könnte. Denn sie hat geboren, welche aus ihrem Fleische, und sie hat nicht geboren, welche nicht aus dem Samen des Mannes (geboren hat). Und sie ist Jungfrau, in Beziehung auf das männliche Geschlecht; und sie ist nicht Jungfrau in Beziehung auf die Geburt." Der Sinn ist: Nicht ihr heidnischen Philosophen könnet sagen: Sie hat geboren, sie hat nicht geboren; sie ist Jungfrau, sie ist nicht Jungfrau; sondern uns Christen kommt es zu (wie Tertullian fälschlich meint), nach verschiedenen Rücksichten so zu sagen. Schon hier spricht Tertullian seinen Irrthum aus, Maria habe durch die Geburt aufgehört Jungfrau zu sein; aber deutlicher noch im Folgenden: „Nicht jedoch als wenn deßhalb gesagt werden könnte: Sie hat geboren, und hat nicht geboren, und deßhalb: Sie ist Jungfrau und ist nicht Jungfrau, als wenn sie nicht aus ihrem eigenen Leibe Mutter wäre!" Damit spricht Tertullian die irrige Ansicht aus, um Christo eine wahre Menschheit beilegen zu können, müsse er nicht bloß von Maria die menschliche Natur angenommen haben, sondern auch auf dem gewöhnlichen Wege geboren sein. „Aber bei uns ist nichts zweifelhaft oder verdreht, so daß es nach verschiedenen Seiten vertheidigt werden kann. Licht ist Licht; Finsterniß, Finsterniß; ja ja; nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Bösen. Sie hat wirklich geboren, welche geboren hat. Und wenn sie als Jungfrau empfing, so wurde sie ein Weib in der Geburt, eben durch das Gesetz der Oeffnung des Leibes, wobei es gar keinen Unterschied macht, ob sie jenen Theil ihres Geschlechts in Folge des zugelassenen oder nicht zugelassenen Mannes geöffnet hat." Tertullian will sagen: Sie hat geboren, wie alle andern Weiber, wenngleich sie nicht vom Manne empfangen hat. Damit läugnet er die Jungfrauschaft Mariens in der Geburt; und stellt die Mutter Gottes mit allen andern Frauenspersonen, welche Kinder gebären, ganz gleich. „Endlich ist dieses jener Mutterleib, in Beziehung auf welchen auch von andern geschrieben steht: Alles Männliche, was den Mutterleib öffnet, soll dem Herrn heilig genannt werden. Wer ist in Wahrheit heilig, wie der Sohn Gottes? Wer hat im eigentlichen Sinne den Mutterleib geöffnet, als welcher den geschlossenen" (verstehe, da Maria nicht vom Manne empfing) „geöffnet hat?" Hier macht Tertullian nur eine schiefe Anwendung von jenem Moysaischen Gesetze, um seine falsche Meinung zu begründen. „Uebrigens öffnet ihn allen andern Weibern die Heirath. Darum ist dieser Mutterleib um so mehr geöffnet, weil er mehr verschlossen war. Vielmehr muß sie Nichtjungfrau genannt werden, als Jungfrau, weil sie durch eine gewisse Ueberspringung eher Mutter als verheirathet war." Mit diesen Worten hat er den einfachen Gedanken: Maria hat geboren, ohne vom Manne empfangen zu haben, sehr sonderbar ausgedrückt. Auch war die Allerseligste Jungfrau schon mit dem h. Joseph vermählt, als ihr der Erz-

engel Gabriel die Aufforderung brachte, die Mutter Gottes zu werden, weil sonst der Zweck, um dessentwillen sie sich nach Anordnung der Vorsehung mit dem h. Joseph verehelichte, die Verheimlichung der übernatürlichen Geburt Christi, nicht hätte erreicht werden können. „Und was soll man weiter darüber sagen, da in dieser Beziehung der Apostel sagt, daß nicht aus einer Jungfrau, sondern aus einem Weibe der Sohn Gottes gebildet sei, den Zustand aller Verheiratheten, daß der Leib sich öffnet, anerkennt.“ Auch diese Worte des Apostels, wie vorher das Mosaische Gesetz, wendet Tertullian nur an, um seine verkehrte Meinung zu begründen. Nach dieser Stelle war Tertullian der Ansicht, daß Maria zwar als Jungfrau den Sohn Gottes empfangen habe, daß sie aber durch die Geburt aufgehört habe, Jungfrau zu sein. *) Uebrigens ergibt sich auch klar, welchen Begriff Tertullian mit der Jungfrauschaft in Beziehung auf das weibliche Geschlecht verband. Ihm zufolge hörte Maria auf Jungfrau zu sein, weil sie nach dem Gesetze der Oeffnung des Leibes gebar, d. h. wie alle andern Weiber. Also gehört, nach Tertullians Ansicht, zur Jungfrauschaft ein Zweifaches: 1. Daß eine Frauensperson die copula carnalis mit dem männlichen Geschlechte nicht vollzogen; 2. daß sie nicht geboren habe. Diesen Begriff verbinden auch alle Völker mit der Jungfrauschaft; derselbe ist im Bewußtsein der Menschheit gegründet, und nur von diesem haben wir auszugehen. Jovinian, ein üppig lebender römischer Mönch im vierten Jahrhunderte, behauptete mit Tertullian, Maria habe in der Geburt aufgehört, Jungfrau zu sein. Gegen ihn vertheidigten Ambrosius, Hieronymus und Augustinus die virginitas Mariae in partu. Auch Abälard in seinem Buche Sic et Non stellt die Gründe für und gegen die Jungfrauschaft Mariens in der Geburt auf. Ueber seine wahre Meinung kann man nicht urtheilen. In der neuesten Zeit hat auch Hermes behauptet, Maria habe in der Geburt aufgehört, Jungfrau zu sein. Er schreibt Bd. 3, S. 244 seiner Dogmatik: „Damit aber die virginitas in partu nicht verloren gegangen sei, glaubten häufig die Väter und die Theologen halten zu müssen, quod non aperto utero genuerit filium suum, dazu bewogen durch den an sich irrigen Gedanken, daß auch durch ein natürliches Gebähren die Jungfrauschaft verloren gehe, oder wenigstens eine bleibend andere Körperbeschaffenheit entstehe, — was nicht wahr, da diese doch nur durch ein natürliches Empfangen der Frucht, oder richtiger: nur durch fleischliche Vermischung mit dem andern Geschlechte verloren wird.“ Hermes stellt in dem Gesagten diesen Begriff von Jungfrauschaft auf: „Dasjenige Weib ist Jungfrau, bei welchem die copula carnalis noch nicht statt gefunden hat.“ In der Behauptung aber, daß durch das Gebähren eine bleibend andere Körperbeschaffenheit nicht entstehe, hat er die medicinische Wissenschaft gegen sich, wie aus demjenigen erhellet, was wir vorher angeführt haben. Allerdings gehört zum Begriffe der Jungfrauschaft erstens und zunächst, daß die fleischliche Vermischung mit dem andern Geschlechte nicht statt gefunden hat; aber auch zweitens, weil auf das Empfangen der Frucht die Geburt derselben folgt, daß die durch das Gebären bewirkte Erweiterung der weiblichen Geschlechtstheile noch nicht statt gefunden hat. Hermes begeht also hier den doppelten Fehler, daß er das Empfangen der Frucht einseitig vom Gebären trennen will, und so seinen Be-

*) Er hatte folglich die nämliche Ansicht über diesen Gegenstand, welche Jovinian im vierten Jahrhunderte aufstellte, wie die vorher angeführte Stelle beweist.

griff von Jungfrauschaft aufstellt, und daß er behauptet, es werde durch das natürliche Gebähren keine bleibende Veränderung im Körper bewirkt. Wir dagegen fassen virginitas in dem angegebenen Sinne, daß Beides dazu erfordert wird, weil die ganze gebildete Menschheit den Begriff Jungfrauschaft so auffaßt. Der Begriff, welchen Hermes von der Jungfrauschaft aufstellt, ist nur in Beziehung auf die Allerseligste Jungfrau gebildet. Diese allein hat durch ein Wunder empfangen. Deßhalb ist selbstredend von ihr der Begriff der Jungfrauschaft nicht zu entnehmen. Folglich ist der Begriff, welchen Hermes von der Jungfrauschaft aufstellt, nicht ein aus dem Leben und aus der Wirklichkeit entnommener, sondern ein abstracter. Eben diesen Begriff von Jungfrauschaft, welchen wir entwickelt haben, hatten die h. Väter Hieronymus, Ambrosius und Augustinus; sogar der Ketzer Jovinian; was Alles Hermes selbst eingesteht, indem er S. 246 schreibt: „Jovinian im vierten Jahrhunderte scheint diesen irrigen Begriff von Jungfrauschaft erst recht entwickelt zu haben: wenigstens behauptete er auf den Grund desselben, wie Tertullian, daß Maria in partu die Jungfrauschaft verloren habe. Weil nun Hieronymus, Ambrosius und Augustinus die perpetua virginitas behaupteten, seinen Begriff von Jungfrauschaft aber als richtig zuließen, so werden sie jetzt gewöhnlich als Zeugen für den Satz: **Mariam non aperto utero genuisse filium suum** angesehen." Folglich gesteht Hermes selbst, daß er in Bestimmung des Begriffes Jungfrauschaft die h. Väter gegen sich habe, und daß der Ketzer Jovinian mit diesen in der Angabe jenes Begriffes völlig übereinstimme; und auf Grund dieses Begriffes die Jungfrauschaft Mariens in der Geburt geläugnet, die h. Väter sie behauptet hätten. Zum Ueberflusse vergleiche man aus dem h. Augustinus **adv. Iulianum IV, cap. 8, nro. 48** im Anfange (**tom. X, pag. 762**): **Utquid pudicitiam et virginitatem quasi eiusdem generis iungis? Pudicitia res est animi, virginitas corporis. Denique et illa integra in animo permanente, potest ista de corpore violenter auferri: et cum ista integra manet corpori, potest illa in animo lasciva voluntate corrumpi.** Nro. 49: **Nec ipsa (voluptas conventuum in coniugibus christianis) nominatur pudicitia, sed eius mali usus bonus: quo usu bono fit, ut illud malum nec impudicitia dici possit. Impudicitia est enim eiusdem mali usus flagitiosus: sicut pudicitia virginalis, nullus.** Nro. 50: **Nec in impiis invenitur pudicitia virginalis, quamvis inveniatur virginitas carnis.** Den nämlichen Begriff von Jungfrauschaft, wie wir denselben aufgestellt haben, hatte der h. Bernard in allen seinen Schriften, wo er darauf zu sprechen kommt, und der h. Thomas **2. 2. quaest. 152, art. 1.** Hier weist der h. Lehrer nach, daß die Jungfrauschaft **formaliter** in dem Willen bestehe, **materialiter** in der körperlichen Unversehrtheit. *) Ebenso lehrt der

---

*) Das lateinische virginitas sei von viror abzuleiten. So wie man nämlich von den Gewächsen, welche durch die Hitze der Sonne noch nicht verbrannt seien, sage, daß sie noch in Grüne oder Blüthe ständen, so sage man auch von den Menschen, welche die Hitze der Ergötzung, die durch die fleischliche Vermischung empfunden werde, noch nicht gelitten hätten, daß sie noch in Blüthe ständen, Jungfrauen seien. Bei jener Ergötzung aber sei ein Dreifaches zu unterscheiden: 1. Ein bloß Körperliches, indem die körperliche Integrität der Schamtheile aufhöre. 2. Ein Körperliches und Geistiges, indem die Ergießung des Samens von der Seele und dem Körper ausgehe. 3. Ein bloß Geistiges, indem der Wille zu jener Ergötzung bloß von der Seele aus-

h. Thomas **III. P. quaest. 28, art. 2**, daß Maria in der Geburt die Jungfrauschaft bewahrt habe. Endlich nennen alle Völker weder das Weib, welches fleischlichen Umgang mit dem männlichen Geschlechte gehabt hat, noch auch das Weib, welches geboren hat, Jungfrau. Folglich ist der Begriff von Jungfrauschaft, welchen wir aufgestellt haben, im Bewußtsein der Menschheit selbst gegründet. Diesen Begriff von Jungfrauschaft haben alle h. Väter und alle Theologen, welche kirchliches Ansehen haben; und auf sie uns stützend, lehren wir die **virginitas Mariae in partu**. Drittens. Dasselbe beweisen theologische Gründe. Diese hat schon der h. Thomas **III. P., quaest. 28, art. 2** entwickelt, wozu wir nur noch Folgendes hinzusetzen. **a)** So wie wir der Allerseligsten Jungfrau die Gnade der unbefleckten Empfängniß zuschreiben, weil es sich nicht geziemte, daß die Mutter Gottes auch nur einmal unter der Herrschaft der Sünde stand, ebenso müssen wir derselben auch die körperliche Unversehrtheit, die **virginitatis carnis** zuschreiben, weil es sich nicht geziemte, daß der Sohn Gottes, welcher als Schöpfer ihr die körperliche Unversehrtheit gegeben und bewahrt hatte, ihr dieselbe nahm. **b)** Weil Maria auf übernatürliche Weise die Frucht empfangen hatte, so konnte sie auch dem natürlichen Gesetze, mit Schmerzen zu gebären *), nicht unterworfen sein. War das Empfangen übernatürlich, so mußte es auch das Gebären sein; d. h. ebensowie bei der Empfängniß Christi die Gesetze der Natur übergangen sind, ebenso müssen auch bei seiner Geburt die Gesetze der Natur übergangen sein; weil die Empfängniß und

---

gehe. Bei der virginitas sei die integritas corporalis bloß ein accidens. Sehr bezeichnend sagt er ibidem ad 3: Integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, in quantum scilicet per hoc, quod ex proposito voluntatis abstinet quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat, quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis praeiudicat virginitati, quam si corrumpatur manus aut pes. Aber eben indem der h. Thomas diese körperliche Unversehrtheit aus dem Vorsatze des Willens ableitet, drückt er ihre Vorzüglichkeit aus. Das Zweite, die Nichtergießung des Samens, erklärt der h. Thomas für das materiale in der Jungfrauschaft, deren formale in dem Willen besteht. Darüber handelt er ebendort ad 4. Hiernach könnte man die Jungfrauschaft so erklären: Virginitas ea est virtus, per quam homo quemcunque usum genitalium ad commixtionem carnalem, etiam matrimonio licitum, sive omnem commotionem spirituum generationi inservientium in totam vitam sibi denegat, quo liberius veritatum aeternarum meditationi insistere valeat. Indeß wie hoch das Materiale in der Tugend der Virginität anzuschlagen sei, lehrt der h. Thomas ibidem art. 3, ad 3: Virtus per poenitentiam reparari potest, quantum ad id, quod est formale in virtute, non autem quantum ad id, quod est materiale in ipsa...... Ille, qui virginitatem peccando amisit, per poenitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid, quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere: aliud autem est, quod nec miraculose reparari potest, ut scilicet, qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere, ut ea, quae facta sunt, non sint facta. Hiernach ist es mir unmöglich zu begreifen, wie Hermes meinen kann, „der h. Thomas scheine seinen (des Hermes) Begriff von Jungfrauschaft zu begünstigen." Zuletzt ergreift Hermes eine sehr verzweifelte Ausflucht: „Vielleicht heißt non aperto utero dasselbe als ohne Verletzung des Hymens." Dieses ist nach Versicherung der Aerzte ein Verstoß gegen die medicinische Wissenschaft.

*) Denn an sich ist dieses Gesetz ebenso natürlich, als der Tod, wenngleich es erst durch die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit eingetreten ist.

die Geburt des Herrn nur so in einem passenden Zusammenhange stehen. c) Es geziemte sich nicht, daß derjenige, welcher ohne alle Sünde war, und der durch ein Wunder der göttlichen Allmacht im Leibe der Maria gebildet war, die Folgen der Erbsünde über seine Mutter brachte. Der Embryo nämlich ist es, welcher durch seinen Uebergang zum selbstständigen Leben der Mutter die heftigsten Schmerzen verursacht, so daß die Geburt jedesmal mit Todesgefahr verbunden ist. Dagegen kann nicht eingewendet werden: Aber die Allerseligste Jungfrau Maria habe doch auch sonst viele Schmerzen gelitten. Allerdings und eben deßhalb wird sie von der Kirche als **Regina Martyrum** verehrt. Sie hat nicht bloß die gewöhnlichen Mühseligkeiten dieses Lebens, sondern viel größere durch das Vorauswissen und den Anblick der Leiden ihres Sohnes erduldet, sowohl weil sie selbst durch Christus erlöst werden mußte, (indem wir nämlich Bewahrung vor der Erbsünde in Beziehung auf die Allerseligste Jungfrau Erlösung nennen), als auch deßhalb, weil nach dem Sündenfalle Adams alle Menschen nur durch Leiden in die ewige Seligkeit eingehen können, als auch, weil Maria durch Leiden ihrem göttlichen Sohne gleichförmig werden wollte, als auch endlich darum, weil sie an den Leiden ihres Sohnes um unseres Heiles willen Theil nehmen wollte. Aber die Schmerzen bei der Geburt kann sie nicht gelitten haben. Denn sie war frei von der Erbsünde, wie wir nachher beweisen werden: also muß sie auch von den Folgen der Erbsünde frei gewesen sein; und der Sohn Gottes kann über seine allerreinste Mutter die Folge der Erbsünde nicht gebracht haben. d) Augustinus führt **contra Iulianum II, cap. 3, nro. 5 (tom. X, pag. 675)** eine Stelle aus seinem Lehrer Ambrosius an, aus der hier zu beachten ist: **quod, (scilicet peccatum) nascendo non sensit.** Wenn Christus in seiner Geburt die Sünde nicht fühlte, so ist er ohne Schmerz geboren. Dann hat auch seine Mutter keinen Schmerz bei der Geburt gehabt. Denn nicht bloß die Gebährende empfindet Schmerz, sondern auch der Embryo. Wenn aber Maria ohne Schmerzen den Sohn Gottes geboren hat, so hat sie ihn **non aperto utero**, wie die Väter und Theologen gewöhnlich sagen, geboren. e) Daß wir der Mutter Gottes diese beständige Jungfrauschaft auch in der Geburt, oder diese Unversehrtheit und gänzliche Unverletztheit des Körpers zueignen, muß nicht als ein materialistisches Streben angesehen werden, wie einige neuere Theologen wegwerfend gesagt haben. Auch das Materielle hat hohe Bedeutung. Es soll die sinnlich-wahrnehmbare Darstellung oder Verkörperung der Ideen sein. Insbesondere nennt der h. Augustin auch diese körperliche Unversehrtheit ein Gutes (**bonum**). Dies folgt aus **lib. IV. contra Iulianum, cap. 8, nro. 50 (tom. X. pag. 763).** Julian nämlich machte dem h. Augustinus die Einwendung: **Ergo antecellunt infideles pudicitiae virtute sublimes christianis libidinis tabe pollutis.** Augustin antwortet: **Nec in impiis invenitur pudicitia virginalis, quamvis inveniatur virginitas carnis, quia vera pudicitia non potest habitare in animo fornicante. Ac per hoc non anteponitur virginale bonum impiorum bono coniugali fidelium, sed coniuges bene utentes malo anteponuntur virginibus male utentibus bono.** Und wie hoch der h. Thomas die Unversehrtheit des Körpers, nach ihm das **accidens** in der **virginitas**, wie wir vorher gesehen haben, schätzte, folgt besonders aus **2. 2. quaest. 152, art. 5, ad 3: Canticum novum, quod solae virgines cantant, est gaudium, quod habent de integritate carnis servata.** f) Weil Maria die Gebärerinn Gottes und die Mutter Gottes ist,

deßhalb muß ihr jeder Vorzug zugeschrieben werden, welcher mit unserm heiligen Glauben, wie uns ihn die Kirche verkündigt, nicht im Widerspruche steht. Ein Vorzug aber ist die Unversehrtheit des Körpers auch in der Geburt; folglich wird Maria ihn gehabt haben. Zur Erweiterung dieses Gedankens kann man noch hinzufügen: Immer in der Tugend beharret zu haben, ist besser als gefallen zu sein und nach dem Falle wieder aufstehen. Eine andere wird die Seligkeit der Unschuldigen, eine andere die Seligkeit der Büßer sein. c) Maria war Jungfrau nach der Geburt. Dieses ist die Lehre der Väter, daß nämlich Maria nach der Geburt Christi die Jungfrauschaft immer bewahrt habe: **Origenes homil. 7. in Lucam; Epiphanius haeresis 78; Augustinus de haeresibus 84; Ambrosius de institione virginum cap. 6;** und vorzüglich Hieronymus in seinen Schriften gegen Helvidius, einen gallischen Presbyter, welcher von Arianern gebildet war, und welcher behauptete, Maria habe nach der Geburt des Herrn mit Joseph in der Ehe gelebt und Kinder geboren; der h. Basilius **de humana Christi generatione cap. 25.** Und was könnte wohl widersinniger sein, zu denken, als daß Maria, nachdem ihre Jungfrauschaft vor und in der Geburt wunderbar erhalten war, nach der Geburt sie leichtsinnigerweise sollte hingegeben haben? Nur eine durchaus jungfräuliche Mutter geziemte dem Sohne Gottes. *) So wurde die Mutter Gottes schon von

*) Nichts destoweniger hat ein Protestant, Genthe: „Ueber den Cultus der h. Jungfrau“ S. 17 die Frechheit gehabt zu sagen: „Aus den kanonischen Evangelien stehe die beständige Jungfrauschaft Mariens nicht fest.“ Er beruft sich auf Matth. 1, 25: „Und er erkannte sie nicht, bis sie ihren Erstgebornen gebar.“ Der Verfasser muß folglich der Ansicht sein, aus den kanonischen Evangelien ergebe sich nicht, daß Maria nach der Geburt des Herrn Jungfrau geblieben sei. Aber indem er sich auf jene Stelle des Matthäus beruft, hat er nicht nur die katholische Kirche, sondern auch die bedeutendsten Exegeten seiner eigenen Confession gegen sich. Man vergleiche die vortrefflichen Bemerkungen Stolberg's in seiner Geschichte der Religion Jesu Christi Bd. 5 über diese Stelle: „Dies ist ein Hebraismus, den wir bei den Schriftstellern des neuen Testaments oft finden, und der uns am wenigsten beim h. Matthäus befremden darf, da dessen Evangelium ursprünglich hebräisch geschrieben worden. Nach diesem Sprachgebrauche wird durch das Wörtchen bis die Zeit eines Zustandes nicht immer auf den angegebenen Umstand eingeschränkt, sondern geht oft weiter fort. Als dem Jakob im Traume gesagt ward (Gen. 28, 15): Ich will dich nicht lassen, bis ich thue Alles, was ich dir geredet habe, — so sollte gewiß nicht dem Jakob gesagt werden, daß Gott ihn nachher verlassen würde. Auch wird man die Stelle im Ps. 109, 1: Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege, — nicht so erklären wollen, als werde der Sohn Gottes je aufhören zur Rechten des Vaters zu sitzen. Isaias sagt 22, 14: Was gilts, ob euch diese Missethat soll vergeben werden, bis ihr sterbet, spricht der Herr Gott Sabaoth. Dieser Gebrauch der hebräischen Partikel עַד oder עַד־כִּי, welche die Griechen durch ἕως, die Lateiner durch donec, wir durch bis geben, (weil wir wie jene sie nicht anders zu geben wissen), ist den gelehrten Juden sehr bekannt; daher ihre Rabbinen, um den Vortheil zu vereiteln, den uns Jakobs berühmte Weissagung über sie gibt, die Stelle: bis der Siloh komme so erklären, als solle auch nach des Siloh Ankunft der Scepter von Juda nicht genommen werden. Die übereinstimmende Ueberlieferung der h. Väter und die Natur der Sache selbst hat daher auch die angesehensten und besten protestantischen Ausleger bewogen, hierin mit dem Glauben unsrer Kirche übereinzustimmen. Die ganze Christenheit nennt die Mutter unseres Heilandes die Jungfrau Maria, über-

dem Ende des vierten Jahrhunderts an **virgo ante partum, virgo in partu, virgo post partum, virgo in aeternum**, oder kurz als **semper virgo** (ἀεὶ παρθένος) in der Kirche verehrt. Nach diesem in der Kirche allgemein herrschenden Sinne haben wir also die Erklärungen des 4., 5. und 6. allgemeinen Concils **de perpetua virginitate B. M. V.** zu verstehen. Mit Recht erklärt daher Petavius **de incarnatione lib. XIV, cap. 5** und **6** die beständige Jungfrauschaft Mariens als Dogma. Diese Gnade ist ihr aber wegen der hohen Würde, Mutter Gottes zu sein, gegeben worden.

9. Die unbefleckte Empfängniß Mariens.*) Und aus eben diesem nämlichen Grunde müssen wir auch die unbefleckte Empfängniß Mariens festhalten. Die gegenwärtig in der Kirche herrschende Ueberzeugung ist diese, daß die Allerseligste Jungfrau ohne die Erbsünde empfangen ist; was Perrone in seinem Werke **de immaculata conceptione B. M. V.** zur Genüge nachweist. So wie uns der ganze Glaubensinhalt erst im Fortschritte der Zeit zur förmlich ausgedrückten Erkenntniß gekommen ist; — denn zuerst wird die göttliche, von der Kirche uns übergebene Offenbarung mit dem durch die Gnade vorbereiteten Willen aufgenommen, dann erst erwacht das Nachdenken über dieselbe, wie die verschiedenen geoffenbarten Wahrheiten neben einander bestehen, zusammenhangen und sich gegenseitig zu Einem Ganzen vereinigen, und durch diesen innern Kampf bildet sich die selbstständige und selbstbewußte Erfassung der göttlichen Offenbarung; — so ist auch jede einzelne Wahrheit der göttlichen Offenbarung erst allmälig zum bestimmten Ausdrucke für die Gesammtheit gekommen. Schon der h. Augustin erklärte in den bekannten Worten: „Wenn von Sünde die Rede ist, so will ich um der Ehre des Herrn willen die Allerseligste Jungfrau ausgenommen haben", — deutlich, daß Maria von aller wirklichen Sünde gänz-

---

zeugt und empfindend, daß die vom heiligen Geiste überschattete Mutter des Sohnes Gottes, nie, im eigentlichen Sinne des Wortes, Gattinn eines Sterblichen werden, nie aufhören konnte, Jungfrau zu sein." So Stolberg, den ich der Kürze halber angeführt habe; übrigens bitte ich auch Maldonat und Cornelius a Lapide zu dieser Stelle zu vergleichen. Ich begreife nicht, wie Menschen, wie Genthe und Consorten, ihre Faseleien in die Welt zu schicken sich erfrechen können, da sie dieselben doch in jeder gründlichen Exegese beseitigt finden.

*) Der geneigte Leser wird gebeten, gütigst beachten zu wollen, daß damals, als ich diese Abhandlung niederschrieb, der heilige Vater Pius IX. sich über die unbefleckte Empfängniß der Gottesmutter noch nicht ausgesprochen hatte. Daß aber die Kirche grade in unsrer Zeit den Glaubenssatz von der unbefleckten Empfängniß definitiv ausgesprochen hat, scheint mir aus der Aufgabe und Bestimmung der Kirche, daß sie die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts zu seinem übernatürlichen Endzwecke ist, hervorgegangen zu sein. Nämlich alle Glaubenslehren über die göttliche Person Christi und über unsere Vereinigung mit ihm hat die Kirche vom Anfange ihres Daseins an bis jetzt unter unsäglichen Anstrengungen und mit den schwersten Opfern ausgesprochen. Aber dennoch ist in unzähligen Christen der Glaube an den Erlöser erstorben. „Weil die Bosheit (Genußsucht und ungläubige Philosophie) überhand nimmt, wird die Liebe Vieler erkalten." Um nun den Glauben an Christum den Gottmenschen und an sein Werk wieder zu beleben, verkündet die Kirche öffentlich vor aller Welt: Maria ist immer ohne alle Schuld gewesen, weil sie die Gottesmutter ist, (indem dies nach meiner Ueberzeugung der einzige Beweis für die unbefleckte Empfängniß ist). Denn auch Maria und alle Heiligen dienen nur zur ewigen Verherrlichung Jesu Christi.

lich frei geblieben sei. Bald kam auch die Wahrheit zum Ausspruche, daß Maria von aller Concupiscenz frei gewesen sei, vergl. den h. Thomas **P. III, quaest. 27, art. 3.** Dann kam die Frage in Anregung: Ist Maria ohne die Erbsünde empfangen worden? Nämlich in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts fingen die **Canonici Lugdunenses** (Lyon) eigenmächtig an, das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariens zu feiern. Hiergegen erhob sich der h. Bernard **Epl.** 174 (S. 1537 flg. der Antwerpener-Ausgabe von 1616). Hermes ist sehr im Irrthume, wenn er Bd. 3 seiner Dogmatik S. 127 schreibt: „Dieser Brief gibt über diese nachherige Streitfrage gleich in ihrer Entstehung so viel Licht, daß er ganz vorzüglich verdient gelesen zu werden." Ebenso einseitig hat Dieringer den Brief des h. Bernhard beurtheilt, wenn er S. 297 seiner Dogmatik (1. Aufl.) schreibt: „Freilich hat der h. Bernard gegen die Einführung dieses Festes sich erklärt, aber nur, weil die Canoniker zu Lyon ohne Zuratheziehung des Apostolischen Stuhles diesen Schritt gethan." Vielmehr gesteht der h. Bernard in jenem Briefe zwar zu, daß die Allerseligste Jungfrau vor ihrer Geburt schon im Mutterleibe geheiligt sei, wie Jeremias und Johannes der Täufer. Aber die unbefleckte Empfängniß bestreitet er aus allen Kräften, bemerkt dann aber in der Mitte des Briefes: **Minime tamen ausim, hinc quippiam mea sententia definire;** und schließt sein Schreiben mit diesen merkwürdigen Worten: **Quae autem dixi, absque praeiudicio sane dicta sint sanius sapientis. Romanae praesertim Ecclesiae auctoritati atque examini totum hoc sicut et caetera, quae eiusmodi sunt, universa reservo; ipsius, si quid aliter sapio, paratus iudicio emendare.** Auch der h. Thomas **III P. quaest. 27, art. 2** bestreitet die unbefleckte Empfängniß. Im Mittelalter waren die Dominicaner die Gegner der unbefleckten Empfängniß, die Franciscaner die Vertheidiger derselben; und es gab dieser Gegenstand zu fortwährenden wissenschaftlichen Kämpfen zwischen den beiden Orden Veranlassung. Sixtus **IV.** erließ 1476 eine Verordnung, daß alle diejenigen, welche die von ihm herausgegebene Messe und das Officium **de conceptione B. M. V.** verrichteten, am Tage dieses Festes selbst, oder in der Octav desselben, oder welche dabei zugegen seien, denselben Ablaß gewinnen sollten, wie diejenigen, welche die Messe und das Officium **de corpore Christi** beteten. In einer zweiten Verordnung vom Jahre 1483 verbietet der nämliche Papst, daß die Vertheidiger der entgegengesetzten Meinung über die unbefleckte Empfängniß sich nicht des Irrthums beschuldigen sollten: **cum nondum sit a Romana Ecclesia et Apostolica Sede decisum.** Das Concil von Trient erklärte am Ende der fünften Sitzung: Es sei nicht seine Absicht, in diesem Beschlusse über die Erbsünde die selige und unbefleckte Jungfrau Maria, die Gebärerinn Gottes mit einzubegreifen, sondern die Bestimmungen des Papstes Sixtus **IV.** seien über diesen Gegenstand festzuhalten, welche es erneuere. In diesen Worten des Concils liegt eine unverkennbare Hinneigung zu der Meinung, daß Maria ohne die Erbsünde empfangen ist. Die nachfolgenden Päpste haben die Bestreitung der unbefleckten Empfängniß ausdrücklich verboten und die Verehrung dieses Geheimnisses mit noch andern Ablässen begnadigt. Folglich ist die Kirche offenbar der Meinung, daß die Allerseligste Jungfrau von der Erbsünde frei geblieben ist. Diese Ansicht der Kirche geht ferner auch daraus hervor, daß sie das Fest der Empfängniß Mariä feiert. Zur Zeit des h. Thomas († 1274) war die Feier dieses Festes zwar noch nicht allgemein, aber daß sie dennoch ein wichtiger Grund für die unbefleckte Empfängniß sei, fühlte schon der

h. Thomas. Er schreibt **III P. quaest. 27, art. 2, ad 3**: Die römische Kirche feiere dieses Fest nicht, gestatte aber die Feier desselben von einigen Kirchen. Indessen durch dieses Fest werde nicht die Empfängniß, sondern die Heiligung Mariens ausgedrückt. Diese Antwort des großen Lehrers ist insofern unrichtig, als ein jedes Fest den Gegenstand feiern will, dessen Namen es trägt. Noch viel unrichtiger ist die Antwort, welche Hermes auf diesen Grund gibt Bd. 3, S. 127: „Auch das ist keine Entscheidung der Kirche, daß der Papst das Fest der unbefleckten Empfängniß Mariä einführte, und daß die Bischöfe das geschehen ließen, ohne zu widersprechen. Denn nach katholischem Begriffe von Verehrung der Heiligen ist nicht der etwaige Titel des Festes, sondern die Tugenden des Heiligen sind der Gegenstand der Verehrung; weswegen denn der Titel eines solchen Festes bei Einführung des Festes etwas Außerwesentliches, ja gar nicht in Betracht Kommendes ist. Wie wäre auch die Empfängniß ohne Erbsünde und wiederum die Geburt Mariens ein Gegenstand unsrer Verehrung?" Dagegen bemerken wir: Nicht die Tugenden eines Heiligen, sondern das ihm von Gott geschenkte Maaß der Gnade, von welcher die Tugenden nur die Ausflüsse sind, ist der Gegenstand unsrer Verehrung. Wir danken Gott für die Gnade, welche er seinen Heiligen gegeben hat, und rufen dieselben um ihre Fürbitte an. Wenn wir also z. B. das Fest der Geburt Mariens feiern, so verherrlichen wir Gott wegen jenes der Allerseligsten Jungfrau bei ihrer Geburt schon geschenkten Gnadenmaßes. Denn jedes Fest feiert den Gegenstand, dessen Namen es trägt. Folglich neigt die katholische Kirche augenscheinlich zu dem Glauben hin, daß die Allerseligste Jungfrau Maria ohne die Erbsünde empfangen ist. Alexander **VII**. sagt in der Bulle **Sollicitudo omnium Ecclesiarum**: Diese fromme Meinung ward vermehrt und verbreitet, so daß, nachdem mehrere hohe Schulen sie angenommen, fast alle Katholiken dieselbe umfassen. Die heilige Kirche feire die unbefleckte Empfängniß in demselben Sinne, in welchem jene fromme Meinung, daß Maria ohne Erbsünde empfangen sei, dieselbe verstanden habe. Die unbefleckte Empfängniß aber verstehen die Gläubigen in diesem Sinne, daß Maria von dem ersten Augenblicke an, in welchem ihre Seele erschaffen und mit dem Leibe vereinigt ward, frei von der Erbsünde gewesen ist; und dadurch unterscheidet sich die unbefleckte Empfängniß von der Heiligung vor der Geburt, wie sie der h. Johannes der Täufer, der Prophet Jeremias und, nach Ansicht bewährter Theologen, auch der h. Joseph gehabt hat. Aber ebensosehr als die Ansicht der Kirche sprechen auch theologische Gründe für die unbefleckte Empfängniß. Denn durch die göttliche Mutterschaft ist die Allerseligste Jungfrau in eine so enge Verbindung mit Gott getreten, daß ein bloßes Geschöpf in eine engere Verbindung mit Gott nicht treten kann. Diesen Gedanken deutet der h. Thomas an, indem er **P. I, quaest. 25, art. 6, ad 4** schreibt: **Humanitas Christi ex hoc, quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc, quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc, quod est mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus: et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis: sicut non potest aliquid melius esse Deo.** Aber es ist undenkbar, daß Gott mit einem Geschöpfe, welches einstens die Sklavinn des Teufels und dem ewigen Tode angehörig war, in eine so enge Verbindung hätte treten sollen, weil ihm dann von seinem geschwornen Feinde der ewige Vorwurf hätte gemacht werden können: Du hast deine menschliche Natur von einer solchen angenommen, welche mir einstens unterworfen war. Einige Theolo-

gen haben gegen diesen Grund geltend gemacht, man wisse nicht, oder man könne doch nicht behaupten, daß Maria durch die Geburt des Sohnes Gottes in die engste Verbindung mit Gott gekommen, welche einem bloßen Geschöpfe möglich wäre. Aber wir behaupten dies nach dem Inhalte unseres heiligen Glaubens, nach welchem, wie der h. Paulus schreibt, der Geist Alles beurtheilt, auch die Tiefen der Gottheit. Und die heilige Kirche bezeugt uns dies durch die besondere Verehrung, welche sie der Allerseligsten Jungfrau erweist. Man lese z. B. die Messen und das Brevier von der Allerseligsten Jungfrau, wo die Kirche die Stellen der h. Schrift: Ab aeterno ordinata sum et ex antiquis, antequam terra fieret. — Cum eo eram cuncta componens. — Et delectabar cum illo, ludens omni tempore, ludens in orbe terrarum. Wir erlauben uns diese erhabenen Stellen in ihrer Anwendung auf die heilige Jungfrau so zu erklären: Gott hatte von Ewigkeit her beschlossen um der Erlösung des menschlichen Geschlechts willen die menschliche Natur anzunehmen und ein Mitglied unseres Geschlechts zu werden. Dazu mußte er sich eine Jungfrau auswählen und diese mit allen Tugenden schmücken, um sie seiner würdig zu machen und von ihr die menschliche Natur annehmen zu können. Die Demuth Mariens sah Gott von Ewigkeit her voraus und darum erwählte er diese. Diesen Gedanken drückt Papst Sixtus IV. in der oben angeführten Bestimmung vom Jahre 1476 mit den Worten aus: Cuius (omnipotentis Dei) providentia eiusdem Virginis humilitatem ab aeterno respiciens pro concilianda suo auctori humana natura lapsu primi hominis aeternae morti obnoxia Eam sui Unigeniti habitaculum sancti Spiritus praeparatione constituit, ex qua carnem nostrae mortalitatis pro redemptione populi sui assumeret et immaculata Virgo nihilominus post partum remaneret. Deßhalb ist auch in der katholischen Kirche für die Verehrung der Allerseligsten Jungfrau Maria der Ausdruck hyperdulia (ὑπερδουλεία), aber für die Verehrung anderer Heiligen nur der Ausdruck dulia (δουλεία) gebräuchlich. Nach dem Inhalte der göttlichen Offenbarung, wie ihn die heilige Kirche uns gibt, müssen wir alle derartigen Fragen beurtheilen. Diese Schlüsse müssen richtig sein, weil es nur Eine Wahrheit gibt und der Mensch nach Gottes Ebenbilde erschaffen ist. Sollten einzelne Schlüsse falsch sein, so ersehen wir dieses aus den Censuren der Kirche. Deßhalb müssen wir die unbefleckte Empfängniß Mariens, wenn auch noch nicht als dogma declaratum, doch als fidei proximum ansehen. Daß der h. Bernard und der h. Thomas sich gegen dieselbe aussprachen, erklären wir uns aus der vorher angedeuteten allgemeinen Wahrheit, daß der Glaubensinhalt, wie er theils von der Kirche selbst, theils von ihren Lehrern ausgesprochen wird, nur allmälig zur förmlich ausgedrückten Erkenntniß kommt. Mehrere Theologen haben gesagt, daß die Abhandlung des h. Thomas, wo er die unbefleckte Empfängniß Mariens läugnet, P. III, quaest. 27, art. 2 unecht sei; Andere wollen, das sei sogar bewiesen, freilich ohne anzugeben, von wem und wo dieser Beweis der Unechtheit jenes Artikels geliefert sei. Wer so etwas behauptet, der muß jene ganze Frage und jenen ganzen dritten Theil des h. Thomas für unecht erklären. Denn die Eintheilungen des h. Thomas sind immer die natürlichen Entfaltungen des einzutheilenden Gegenstandes, und darum hangen bei ihm alle einzelnen Theile mit einander und mit dem Ganzen enge zusammen. Vielmehr ist der Widerspruch des h. Bernard und des h. Thomas gegen die unbefleckte Empfängniß Mariens daraus zu erklären, weil die Kirche in dem formellen Ausdrucke ihres Glaubensinhaltes

bis dahin noch nicht vorangeschritten war, daß sie sich über diesen Gegenstand in ihren Lehrern aussprechen konnte. *) Der h. Thomas suchte besonders geltend zu machen, daß alle Menschen durch Christum erlöst seien, also auch Maria, also müsse auch sie an der Erbsünde Theil haben. Indessen wir können eine Erlösung auch der Allerseligsten Jungfrau durch Christum ihren Sohn behaupten, ohne daß wir deßhalb ihre Theilnahme an der Erbsünde zuzugeben brauchen. Sie ist nicht, wie alle andern Menschen durch Christus von der Erbsünde befreit worden, sondern sie ist um der Verdienste Christi willen vor der Erbsünde bewahrt worden. Allerdings bleibt auch Maria die Erlösete ihres Sohnes, insofern als auch sie mit der Erbsünde wäre befleckt worden, wofern sie als Mutter Christi mit ihrem Sohne nicht in dieses innige Verhältniß getreten wäre. Dieses drücken einige Theologen so aus: Das debitum peccati originalis habe auch bei Maria statt gefunden; und insofern sie um ihrer göttlichen Mutterschaft willen von demselben frei geblieben, sei auch sie durch Christus erlöst worden. Denn die Präservation ist auch Erlösung unter dem Gesichtspunkte, daß, wenn die präservative Gnade nicht gewirkt hätte, die Erbsünde erfolgt wäre. Auch dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift ist es gemäß, die Bewahrung vor einem Uebel, das uns sonst getroffen hätte, wofern der Schutz nicht erfolgt wäre, eine Erlösung zu nennen: vergl. Ps. 85, 13: qui eruisti animam meam ex inferno inferiori: nämlich: in quo fuissem, nisi auxilio praevenisses; Ps. 143, 10: qui redemisti David de gladio maligno: nämlich: in quem incidisset, nisi praecavisses. Auch die Bitte im Vaterunser: „Erlöse uns von dem Uebel" gehört hieher. Wir bitten Gott uns vor Sünde zu bewahren, in welche wir ohne seine schützende Gnade fallen würden. Mit allem Fug und Rechte können wir also zwei Arten der Erlösung unterscheiden: Die Bewahrung vor der Erbschuld, die Befreiung

*) Einen Fortschritt der ganzen Kirche an geistiger Kraft und an der formellen Aussprache des Glaubensinhaltes muß man gewiß annehmen. Die Kirche ist zwar immer die Erzieherinn des Menschengeschlechts und darum die Ausspenderinn der göttlichen Gnade und die Verkündigerinn der Offenbarung gewesen, und darum ist sie keiner Vervollkommnung fähig; aber erst allmälich hat sie die Menschheit in sich aufgenommen; und darin zeigt sich ihr Fortschritt bis zum Ende der Welt. Und insofern als die Menschheit in das Heiligthum der kirchlichen Lehre und ihrer göttlichen Kraft immer mehr eingeführt wird, wird auch in der kirchlichen Wissenschaft und im kirchlichen Leben ein Fortschritt bis zum Ende der Welt statt finden, weil dann erst die Zahl der Prädestinirten vollendet und die göttliche Absicht bei der Stiftung der Kirche erreicht sein wird, — wenngleich die Principien der heiligen Väter und der Scholastiker in der kirchlichen Wissenschaft jemals ebensowenig in der kirchlichen Wissenschaft werden verlassen werden können, als in der Ascese das göttliche Vorbild des Lebens Jesu Christi. Daß nun aber die Kirche ungeachtet des fast erdrückenden Ansehens des h. Bernard und des h. Thomas dennoch die unbefleckte Empfängniß festhält, ist äußerst belehrend für die katholische Auffassung des Verhältnisses zwischem dem einzelnen Lehrer und der Kirchenlehre. Jener gilt nur insofern und nur so viel, als seine Lehre mit der ewig sich gleichbleibenden und ewig einigen Kirchenlehre Eins ist: nec plus, nec minus. Außerhalb der Kirche muß sich dies Verhältniß ganz anders gestalten, weil es dort der Einzelne ist, der die jedesmalige Kirche gründet und sie durch Auswahl (Häresie) aus dem untheilbaren Inhalte des Christenthums aus sich gebiert. Uebrigens haben der h. Bernard und der h. Thomas zur Verherrlichung der Gottesmutter Großes geleistet, und daß sie die unbefleckte Empfängniß nicht erfaßten, lag in dem angegebenen Grunde.

von der Erbschuld. Letztere kommt uns; erstere allein der heiligen Jungfrau zu. Dadurch steht sie außerhalb der Ordnung des ganzen Menschengeschlechts im Stande der gefallenen Natur. Duns Scotus verfolgt diesen Gedanken noch weiter, indem er, das gegenseitige Argument des h. Thomas zu seinen Gunsten kehrend, die vorausgehende Bewahrung höher setzt, als die nachträgliche Erlösung. Diese Gnade der Bewahrung vor der Erbsünde ist aber der Allerseligsten Jungfrau wegen ihrer hohen Würde Mutter Gottes zu sein, gegeben worden; ebensowie die beständige Jungfrauschaft. Und deßhalb wäre es verkehrt, sagen zu wollen: Aus den angegebenen Gründen müßten auch die Vorfahren Mariens von der Erbsünde frei gewesen sein. Denn nur bei der Allerseligsten Jungfrau fand die unmittelbare Verbindung mit Christo statt, wornach sie als Gebärerinn Gottes und Mutter Gottes angesehen werden muß. — Daß aber Gott der Allerseligsten Jungfrau die Gnade der unbefleckten Empfängniß geben konnte, leuchtet sofort daraus ein, daß er als unbedingter Herr der Gnade geben kann, wem er will und wie viel er will: vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 23, art. 5: In his, quae ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare, cui vult plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque praeiudicio iustitiae. Et hoc est, quod dicitur Matth. 20, 15: Tolle, quod tuum est et vade: annon licet mihi, quod volo, facere?**

10. Aus dem Gesagten wird sich nun schon das Verhältniß der Allerseligsten Jungfrau und Mutter Gottes Maria zu unsrer Heilswirkung ergeben. Was der Wille des einzelnen Menschen bei der Vollbringung eines guten Werkes ist, das war die Allerseligste Jungfrau bei der Vollbringung des großen Werkes der Erlösung des Menschengeschlechts. Denn 1. Sie hat durch ihr heiliges Leben die Menschwerdung des Sohnes Gottes verdient. 2. Sie hat in die Menschwerdung und Empfängniß des Sohnes Gottes eingewilligt. 3. Sie hat ihrem göttlichen Sohne die Erlaubniß gegeben für uns zu sterben. 4. Sie hat ihren göttlichen Sohn dem himmlischen Vater für uns aufgeopfert. Daher rührt die besondere Andacht unsrer heiligen Kirche gegen die Mutter Gottes in allen ihren Gebeten. Daher ist die Allerseligste Jungfrau die Mutter aller Prädestinirten, überhaupt aller Menschen, die Mutter der göttlichen Gnaden, die Vermittlerinn unseres Heiles, unser Leben, unsere Hoffnung, wie die Kirche sie anredet, so daß alle Gnaden, welche an das menschliche Geschlecht im Stande der gefallenen Natur von Gott ausgetheilt werden, um ihretwillen ausgetheilt werden. Dieses folgt aus dem Gesagten, wenn wir die Theilnahme der heiligen Jungfrau an der Erlösung des menschlichen Geschlechts auch nur auf die erste Ausführung des göttlichen Rathschlußes, die Menschen zu erlösen, beziehen; nämlich auf die Einwilligung in die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Diese ist die Grundlage des Heiles der ganzen Menschheit; und zu dieser hat Maria durch ihre Zustimmung: „Siehe, ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte!" Luc. 1, 38 wesentlich mitgewirkt. Dadurch aber, daß wir die Allerseligste Jungfrau Maria in ein ähnliches Verhältniß zu unsrer Heilswirkung, d. h. zur Heilswirkung des ganzen Menschengeschlechts stellten, als in welchem der Wille eines jeden Einzelnen zur Vollbringung eines guten Werkes steht, wollen wir keineswegs das Verdienst der Erlösung von der menschlichen Natur Christi wegnehmen. Denn weil Christus einen freien menschlichen Willen hatte, so bleibt auch ihm allein das Verdienst der Erlösung. Deßhalb ist er ja seiner menschlichen Natur nach verherrlicht worden durch die glorreiche Auferstehung

von den Todten und durch die Erhöhung zur Rechten des Vaters, d. h. durch die Verleihung aller Gewalt im Himmel und auf Erden. Vielmehr wollen wir nur dieses sagen: Weil die Menschheit ein einziges großes Ganze ist, so mußte sie auch als solches zu ihrer Erlösung mitwirken. So wie daher zu jedem guten Werke, was der Einzelne thut, die Gnade Gottes und die Mitwirkung des freien Willens erforderlich ist, so war auch zu dem großen Werke der Erlösung des menschlichen Geschlechts die Gnade Gottes und die Mitwirkung von Seite der Menschheit als eines einzigen großen Ganzen erforderlich. Jene hat uns der Sohn Gottes durch seine Menschwerdung verdient. Aber seiner menschlichen Natur schreiben wir diejenige Mitwirkung, welche das menschliche Geschlecht als ein einziges großes Ganze zu seiner Erlösung darbieten mußte, deßhalb nicht zu, weil Christus eine göttliche Person ist; denn seine allerheiligste Menschheit ist eben nur das Werkzeug gewesen, durch welches uns der Sohn Gottes erlöst hat; sondern wir schreiben diese zur Erlösung erforderliche Mitwirkung des menschlichen Geschlechts der Allerseligsten Jungfrau Maria zu, weil sie nur eine menschliche Person ist, wie wir. Diese von Seiten des menschlichen Geschlechts zu seiner Erlösung erforderliche Mitwirkung bestand wesentlich darin, daß das menschliche Geschlecht den Sohn Gottes in sich aufnahm. Diese Aufnahme geschah durch Maria. Wir haben früher bewiesen, daß Jesus Christus nicht nnr wahrer Gott, und wahrer Mensch, sondern daß er auch wahrer Menschensohn ist; d. h. in Beziehung auf ihn, daß der Sohn Gottes die menschliche Natur aus der bestehenden Menschheit angenommen hat, in Beziehung auf uns, daß wir ihn in unser Geschlecht aufgenommen haben. Diese Aufnahme des Sohnes Gottes in unser Geschlecht hat Maria bewirkt und so ist sie die Stellvertreterinn des ganzen Menschengeschlechts in der Grundlegung und Bewirkung seiner Erlösung. Schon in der ersten Verheißung der Erlösung hatte Gott vorausgesagt, daß durch die Nachkommenschaft der Eva, d. h. durch ein Mitglied des menschlichen Geschlechts, der Teufel überwunden werden sollte. So wollte sich nämlich die Gerechtigkeit Gottes vor aller Creatur herrlich offenbaren, daß der Teufel, der den Menschen überwunden hatte, zu seiner Schmach von einem Menschen wieder überwunden ward. Also ergibt sich aus dem Protevangelium, daß der Erlöser wirkliches Mitglied des gefallenen menschlichen Geschlechts sein sollte. Dasselbe erhellet aus allen messianischen Weissagungen, in denen der Messias als Nachkomme Sems, Abrahams, Isaaks, Jakobs, Judas, Davids bezeichnet wird. Aus andern Stellen der heiligen Schrift wissen wir, daß die Gottheit des Messias verkündigt wurde, indem der Sohn Gottes selbst unser Erlöser werden wollte. Also mußte der Sohn Gottes vom menschlichen Geschlechte aufgenommen werden. Diese Aufnahme des Sohnes Gottes in sich ist die von Seite des menschlichen Geschlechts als eines einzigen großen Ganzen geschehene Mitwirkung zu seiner Erlösung. Und daß wir diese Mitwirkung zu unsrer Erlösung durch Maria geleistet haben oder daß Maria sie für uns geleistet hat, deutet die Kirche in folgendem Gebete an: **Deus, qui salutis aeternae beatae Mariae virginitate foecunda humano generi praemia praestitisti, tribue quaesumus, ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus, per quam meruimus auctorem vitae suscipere Dominum nostrum Iesum Christum Filium tuum.** Dieses wollten wir durch die vorher angegebenen vier Rücksichten, nach denen Maria zu unserem Heile mitgewirkt habe, ausdrücken. Deßhalb hat Maria um das Heil aller Menschen, folglich um die ganze

Menschheit ein Verdienst, ist unser Aller Mutter, hat eine Mitwirkung zum Heile unser Aller, in derselben Weise, wie der freie Wille des Einzelnen für dessen Heil. Daher hat auch die Allerseligste Jungfrau an jedem guten Werke, welches noch jetzt geschieht, einen besondern Antheil. Daher ist auch ihre Fürbitte zur Seligkeit nothwendig, in welchem Sinne versteht sich aus dem Gesagten von selbst. Ueberhaupt ist die Stellung der Allerseligsten Jungfrau Maria zu Gott als der Mittlerin unseres Heiles eine derartige, daß ihr jeder Vorzug beigelegt werden muß, welcher mit unserem heiligen Glauben nicht im Widerspruche steht.

11. An die Lehre von der Verehrung der Allerseligsten Jungfrau Maria (hyperdulia) schließen wir füglich die Lehre von der Verehrung der Heiligen, so wie ihrer Reliquien und Bilder. Zur Heiligkeit ist erforderlich die Mitgliedschaft der wahren Kirche, die Nachahmung Jesu Christi, besonders nach den drei Grundzügen seines Lebens (worüber im dritten Capitel dieses Abschnittes) und die Vollbringung einer gewissen Lebensaufgabe, von der das ewige Heil auch Anderer abhängt, so daß der Heilige eine Gnade gewinnt, die nicht bloß für seine ewige Seligkeit genügt, sondern für die ewige Seligkeit auch Anderer. Daß nun die Mitglieder der Kirche, welche noch in diesem Leben sind, überhaupt, daß alle Menschen ohne Ausnahme, welche noch in diesem Leben sind, für einander beten können, mündlich, innerlich und durch Werke, folgt daraus, daß das Menschengeschlecht eine natürliche Einheit bildet durch Adam, und eine übernatürliche Einheit durch Christus. Denn aller Menschen, welche noch in diesem Leben sind, Haupt ist Christus, wenn auch noch nicht der Wirklichkeit nach, so doch wenigstens der Möglichkeit nach. Aber die Wirksamkeit der Lebenden für einander soll hier nicht hervorgehoben werden, weil es bei der Lehre von der Gnade, welche hauptsächlich nur in diesem Leben wirksam ist, besser geschehen kann, weil ja doch Niemand, ohne besondere göttliche Offenbarung, weiß, ob er im Zustande der Gnade und ein treuer Nachfolger Jesu Christi sei, ob er bis ans Ende beharren werde, ob er dann heilig sein werde, und endlich, weil nur das Ewige Werth hat. Daß wir aber diejenigen, welche die Kirche als Heilige verehrt, um ihre Fürbitte anrufen können, daß sie unsere Gebete wissen, daß es gut und nützlich ist, sie zu verehren, und ebenso ihre Reliquien und Bildnisse zu verehren, ist ein dogma declaratum der katholischen Kirche. *) Daß die Heiligen um unsere Angelegenheiten wissen

*) Con. Trid. Sess. XXV Decretum de invocatione et veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus: Mandat sancta Synodus omnibus episcopis et caeteris docendi munus curamque sustinentibus, ut iuxta Catholicae et Apostolicae Ecclesiae usum a primaevis Christianae religionis temporibus receptum sanctorumque Patrum consensionem et sanctorum Conciliorum decreta imprimis de Sanctorum intercessione, invocatione, Reliquiarum honore et legitimo imaginum usu fideles diligenter instruant, docentes eos, Sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre: bonum atque utile esse suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per Filium eius Iesum Christum Dominum nostrum, qui solus noster Redemptor et Salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere: illos vero, qui negant, Sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire. Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus sancti, ab ipso

und sie mit eifrigem Gebete Gott anbefehlen, lehrt die h. Schrift 2. Machabäer 15, 12—16: Der Hohepriester Onias und der Prophet Jeremias beten viel für das Volk Gottes und ermuntern den Judas Machabäus zum standhaften Kampfe gegen dessen Feinde. Job 33, 23. 24: „Wenn dann ein Engel, Einer aus Tausenden, für ihn (nämlich für den schwer von Gott Heimgesuchten) redet und des Menschen Gerechtigkeit (d. h. seine bußfertige Gesinnung) verkündet: so wird Gott sich über ihn erbarmen und sagen: Erlöse ihn, damit er nicht hinabsteige zum Verderben.“ Ps. 90, 11: „Seinen Engeln hat er deinethalben befohlen, dich zu behüten auf allen deinen Wegen.“ Ps. 33, 8: „Der Engel des Herrn wird sich lagern, um die, so ihn fürchten, und sie erretten.“ Häufige Erwähnung von dem Gebete der Heiligen für uns findet sich in der Apokalypse. Die Kirche hat zu allen Zeiten die Anrufung und Verehrung der Heiligen geübt. Die Verehrung der Heiligen überhaupt gibt in der ganzen Kirche unzählige Anhaltspunkte, durch welche die Gläubigen in die Gemeinschaft mit Gott versetzt und in derselben erhalten werden. — Ueber die Verehrung der Reliquien bemerken wir, außer der vom Tridentinum gegebenen Erklärung, noch Folgendes. Die Verehrung der Reliquien, d. h. der sterblichen Ueberreste der Heiligen und, im weitern Sinne, aller der Gegenstände, welche einstens den Heiligen angehörten, ist begründet durch die Lehre der Kirche, durch die heil. Schrift, durch die Tradition, durch theologische Gründe. Die Kirche spricht sich außer in der eben angegebenen Stelle des Tridentini für die Verehrung der Reliquien durch das Fest der Reliquien aus. Die heilige Schrift erzählt 4. Könige 4, 29, daß Elisäus seinen Stab auf das Angesicht eines todten Knaben habe legen lassen, um wenigstens der weiter um sich greifenden Gewalt des Todes und der Verwesung einen Einhalt zu thun. Bald nachher weckte er denselben von den Todten wieder auf. Ebendort 13, 21 wird uns erzählt, daß ein Todter, welcher in das Grab des Elisäus geworfen wurde und mit dessen Gebeinen in Berührung kam, wieder zum Leben erstand. Ebendort 2, 14 wird uns erzählt, daß Elisäus den Mantel des Elias nahm und mit demselben das Wasser des Jordan schlug, worauf dieser sich theilte, und Elisäus trockenen Fußes hindurch ging. Aus dem neuen Testamente wissen wir, daß eine Frau, welche schon mehrere Jahre lang den Blutfluß gehabt hatte, dadurch vollständig geheilt wurde, daß sie den Saum des Kleides Christi berührte. In der Apostelgeschichte wird uns berichtet, daß die Kranken, über welche nur der Schatten des h. Petrus hinüberging, oder

---

ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur, ita ut affirmantes, Sanctorum Reliquiis venerationem atque honorem non deberi, vel eas aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari, atque eorum opis impetrandae causa Sanctorum memorias frustra frequentari, omnino damnandos esse, prout iam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat Ecclesia. Imagines porro Christi, Deiparae Virginis et aliorum Sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant, sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant, ita ut per imagines, quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus, et Sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur. Id quod Conciliorum, praesertim vero secundae Nicaenae Synodi decretis contra imaginum oppugnatores est sancitum. Dann spricht das Concil noch besonders über die Bilder.

auf welche die Schweißtücher und der Gürtel des h. Paulus gelegt waren, genasen. Darum hatten denn auch, nach dem Zeugnisse der Kirchengeschichte, die ersten Christen eine so große Ehrfurcht vor den Reliquien der Heiligen. Ueber den Gräbern der Märtyrer wurde alljährlich zur Feier des Sieges, welchen sie durch die Kraft Gottes errungen hatten, das heilige Meßopfer dargebracht. Daher schreibt sich auch noch die Gewohnheit, daß in den Altären unserer Kirchen Reliquien der Heiligen aufbewahrt werden, damit sich so die Lebenden und die bereits Vollendeten zum Lobe des Sohnes Gottes, welcher sich auf unsern Altären unblutiger Weise zum Opfer bringt, vereinigen. Wie viele Wunder Gott zu allen Zeiten durch die sterblichen Ueberreste seiner Diener gewirkt habe, davon gibt jede, auch nur dürftige Lebensgeschichte der Heiligen und unsere eigene Erfahrung in der Gegenwart hinlänglichen Beweis. Die Einwendung der Protestanten gegen die in der Kirche Gottes noch fortwährend wirksame Kraft der Wunder: Gott wirke außer den in der heiligen Schrift berichteten Wundern keine andern, ist sehr unhaltbar. Denn was Gott einmal thut, das wird er auch öfterer thun, und wer an die Menschwerdung des Sohnes Gottes glaubt, der wird keinem andern Wunder, wofern es nur historisch verbürgt ist, seinen Glauben versagen können. An theologischen Gründen für die Verehrung der Reliquien können wir hauptsächlich diese drei anführen: a) Es liegt in der Natur des Menschen dasjenige zu verehren und im werthen Andenken zu halten, was Personen angehörte, welche uns im Leben nahe gestanden haben. So ist es im Leben des Einzelnen, so im Leben ganzer Nationen. Alle Völker haben die Verletzung der Bildnisse ihrer Fürsten für einen Frevel angesehen. Wo wir diesen Zug des menschlichen Herzens nicht mehr finden, da ist Unnatur und Bosheit. Wer sich daher gegen die öffentliche Auffstellung und Verehrung der Bildnisse der Heiligen und gegen die Verehrung ihrer Reliquien erklärt, der widerstrebt dem tiefsten Gefühle der menschlichen Natur selbst, welches, wenn nicht in dieser einzig richtigen Weise befriedigt, daß es die Freunde Gottes verehrt, für seine Verletzung Rache nimmt. Man denke an die Zeiten der französischen Revolution, wo man mit Gegenständen, welche einstens Voltaire und Consorten angehörten, eine wahre Abgötterei trieb. b) Im Menschen, als dem Bindegliede zwischen Körper und Geist, besteht eine innige Vereinigung zwischen Leib und Seele und zwischem Innerem und Aeußerem. Das Aeußere ist für den Menschen der jedesmalige Träger oder die jedesmalige sichtbare Darstellung des Innern. Darum werden wir doch auch gewiß das Aeußere wegen des Innern und den Leib wegen der Seele werth schätzen müssen. Unsere guten Werke z. B., welche wir im Stande der Gnade verrichten, sind deßhalb eines ewigen Verdienstes vor Gott werth, weil die Gesinnung und Kraft, aus welcher dieselben hervorgehen, nämlich die Liebe zu Gott, ewig und unbeschränkt in sich ist, wenngleich das Werk selbst vorübergehend, und weil Gottes Verheißung ewig feststeht, wenngleich unser Leben und sein Thun nur Ein Augenblick ist. Wir verehren folglich die Reliquien der Heiligen deßhalb, weil diese Gebeine solchen Seelen angehörten, welche in ihrem irdischen Leben die von Gott ihnen gestellte Aufgabe vollständig lösten, welche Gott zur ewigen Ruhe abrief, als die Liebe Gottes in ihren Herzen ausgegossen war, und welche nun unter der Schaar der himmlischen Geister Gott loben. Denn wenn wir den Geist der Heiligen lieben, so müssen wir auch dasjenige verehren, wodurch dieser Geist sich bethätigte, ihre Leiblichkeit mit einem Worte. c) Weil die Heiligen ihre Leiber und überhaupt ihr ganzes irdisches Leben dazu verwendet haben, um sich mehr

und mehr mit Gott zu vereinigen, deßhalb sind ihre Reliquien Träger der Gnade geworden, wie aus den vorher angeführten Stellen der h. Schrift erhellet. Die Reliquien der Heiligen sind nicht bloß ein Erinnerungsmittel an die Heiligen, sondern sie sind wirklich die Träger der Gnade für uns. Der Leib nämlich, und überhaupt alle irdischen Güter haben die Bestimmung, daß sie dem Menschen zu seiner Selbstentscheidung und Selbstentwicklung für das ewige Leben dienen sollen, indem auf diese Weise die ganze materielle Schöpfung durch den Menschen zum Dienste Gottes erhoben werden soll. So wie daher der Leib, weil mit zum Wesen des Menschen gehörig, das Werkzeug entweder eines tugendhaften oder eines lasterhaften Lebens gewesen ist, so wird er auch in jenem Leben der Genosse der ewigen Freude oder der ewigen Qual sein. Und darum wird auch am Ende der Welt nach der allgemeinen Auferstehung die ganze Schöpfung verherrlicht werden. Indem wir also die Reliquien der Heiligen verehren, verehren wir dasjenige, was von Seelen, welche sich einstens gänzlich der Liebe Gottes weihten, als Mittel für ihren Fortschritt in der Liebe zu Gott benutzt wurde. So wie daher irgend ein äußeres Werk, an und für sich betrachtet, keinen Werth hat, sondern weil es uns zur Andacht stimmt, z. B. das Niederknieen beim Gebete, das Fasten und andere äußere Bußübungen, und diese dann deßhalb auch in sich gut und tugendhaft werden: so haben auch die Körper der Heiligen, an und für sich betrachtet, keinen Werth, sondern weil sie von unsterblichen Seelen gebraucht wurden, und weil sie dadurch Träger der Gnade, also werthvoll in sich geworden sind. Und zwar ist diese Gnade, welche Gott mit den Reliquien der Heiligen verbunden hat, ebenso verschieden und mannichfaltig, als es die Tugenden sind, durch welche sich die Heiligen in ihrem Leben ausgezeichnet haben. *) — Ueber die Verehrung der Bildnisse der Heiligen hat das Tridentinum deutlich genug sich ausgesprochen. Alles, was wir hier über die Verehrung der Heiligen gesagt haben, glaubten wir an die Stellung der Allerseligsten Jungfrau zu unsrer Heilswirkung am besten anschließen zu können. Diese war aber nur eine Folgerung aus dem Dogma, daß Jesus Christus Gottmensch ist, dessen Darlegung wir hiermit beschließen.

12. Hätten aber die Teufel Jesum Christum als Gottmenschen erkannt, dann würden sie sich gewiß nicht bemüht haben, seinen Tod zu bewirken, um ihre Herrschaft über das menschliche Geschlecht nicht zu verlieren. Daß Jesus Christus der Sohn Gottes sei, war dem Teufel verborgen, und erst

---

*) Außer dem großen und mannichfachen Nutzen, welchen die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien unmittelbar gewährt, (denn um Gnaden von Gott zu erlangen genügt es schon irgend einen Heiligen zu verehren), bietet sie auch noch manche sehr wichtige Punkte für die weitere Betrachtung. Die Verehrung der Reliquien soll uns antreiben a) eine heilige Hochachtung vor unserem eigenen Leibe zu haben, vor allen fleischlichen Lüsten uns zu hüten und in Reinigkeit der Seele und des Leibes Gott zu dienen. So wie nämlich die Reliquien der Heiligen die Träger der Gnade geworden sind, so sollen auch wir uns bemühen, daß auch unsere Leiber die Gefäße der göttlichen Gnade werden. b) Darum sollen wir auch eine große Hochachtung haben vor dem Leben und vor allen Gütern, welche dasselbe bedingen. Denn nur während des Lebens des Leibes können wir uns mit Gott vereinigen. Vergl. Eccle. 9, 4: „Besser ist ein lebender Hund, als ein todter Löwe." c) Die Reliquien sollen uns zu einer innigen Liebe und Verehrung gegen die Heiligen überhaupt antreiben.

als er seine Macht gestürzt sah, erkannte er es. Man vergl., um andere Väter zu übergehen, den h. Thomas P. I, quaest. 64, art. 3, ad 1, wo er ein Citat aus dem heil. Augustin de civitate Dei IX, cap. 21 (tom. VII, pag. 273 u. 274) anführt und dann selbst die Worte hinzusetzt: Si autem perfecte et per certitudinem cognovissent (daemones), ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis eius, numquam Dominum gloriae crucifigi procurassent.

## §. 107. Ueber die Person des Erlösers in abstracto.

1. Bisher haben wir nach der §. 95, Nro. 1 vorgelegten Ordnung über die Person des Erlösers gehandelt, wie dieselbe in Wirklichkeit nach dem Willen Gottes ist. Aber es muß auch die Frage: Konnte die Erlösung des menschlichen Geschlechts, vorausgesetzt, daß sie nach dem Willen Gottes bewerkstelligt werden sollte, nur durch Gott bewirkt werden, oder durch irgend ein vernünftiges Geschöpf? und andere dahin gehörige Fragen behandelt werden. Dieses Alles zusammen nennen wir die Abhandlung über die Person des Erlösers in abstracto. Die angedeuteten Fragen nämlich haben nichts Wirkliches zum Gegenstande, sind aber deßhalb von Bedeutung für uns, weil wir durch die Beantwortung derselben die Person Jesu Christi, wie sie in Wirklichkeit nach der Lehre unsrer Kirche in vierfacher Rücksicht betrachtet werden muß, was wir im Bisherigen bewiesen haben, noch genauer kennen lernen. Ueber die Person des Erlösers in abstracto können hauptsächlich folgende Fragen gestellt werden: Liegt in dem Dogma von der Menschwerdung Gottes kein Widerspruch mit demjenigen, was uns durch die übrigen Lehren der göttlichen Offenbarung über Gott bekannt ist? Oder war es für Gott geziemend, daß er Mensch wurde? Dafür können wir diese beiden Gründe anführen: Erstens durch die Annahme der menschlichen Natur ist die Herrlichkeit Gottes offenbar geworden; wie der heilige Johannes 1, 14 schreibt: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen; eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater voll Gnade und Wahrheit." So wie also nach der Lehre Pauli Röm. 1, 20 durch die ganze Schöpfung das Unsichtbare in Gott offenbar geworden ist, ebenso auch besonders durch die Menschwerdung Gottes. Wir würden niemals im Stande sein, die Schönheit Gottes in diesem Leben gehörig zu erkennen, wofern Gott die menschliche Natur nicht angenommen hätte. Die menschliche Natur Christi ist als der Spiegel der göttlichen Herrlichkeit zu betrachen. Ebensowie es sich nun für Gott geziemte durch die Schöpfung seine Herrlichkeit zu offenbaren, ebenso geziemte es sich auch für ihn dieses durch die Annahme der menschlichen Natur zu thun. Insbesondere aber ist durch die Menschwerdung die Güte, die Weisheit, die Gerechtigkeit und die Macht Gottes offenbar geworden. Die Güte, weil Gott die Schwachheit und Armseligkeit seines eigenen Geschöpfes nicht verschmäht hat. Die Gerechtigkeit, weil Gott, nachdem der Mensch vom Teufel besiegt war, diesen wieder von einem Menschen besiegt werden ließ; und auch, weil Gott den Menschen nicht ohne Genugthuung aus seinem Elende erlösete; (was nach der Theorie des Duns Scotus, worüber später, wohl hätte geschehen können). Die Weisheit, weil Gott durch die Annahme der menschlichen Natur ein Mitglied unseres Geschlechts wurde und uns so das unendliche, von ihm erworbene Verdienst zuwenden konnte. Die Macht, weil nichts erhabener sein kann, als dieses, daß Gott Mensch wird; weßhalb wir die Menschwerdung Gottes das größte aller göttlichen Wunder nannten. Zweitens. Für Gott und für die Geschöpfe Gottes ist

dasjenige geziemend, was der Natur Gottes und der Natur der Geschöpfe gemäß ist. Dieses gilt allgemein. Die Natur Gottes ist aber die wesentliche Güte, indem Gott die absolute Vollkommenheit ist. In dem Wesen dieses höchsten Gutes liegt es, sich seinen Geschöpfen mitzutheilen, nicht mit irgend einer Nothwendigkeit, sondern nach freiem Entschlusse. Dieses hat Gott im höchsten Maaße durch die Erhebung der menschlichen Natur in die persönliche Vereinigung mit sich gethan. Und da der Mensch der Mittelpunkt der Schöpfung ist, so hat Gott durch seine Menschwerdung der ganzen Schöpfung seine Güte mitgetheilt. Daß durch die Inkarnation keine Veränderung in Gott, sondern nur in der von ihm angenommenen menschlichen Natur vorgegangen ist, indem diese aus dem möglichen Sein in das wirkliche Sein überging, haben wir schon bei der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes (§. 24) gesehen. Auch von Seite der menschlichen Natur steht nichts im Wege, weßhalb sie in die persönliche Vereinigung mit Gott nicht aufgenommen zu werden vermöchte. Zwar konnte die menschliche Natur, welche Gott annahm, nicht im Zustande der Schuld sein, wohl aber konnte sie im Zustande der Strafe sein. Denn auch die Ertragung der Strafe gereicht zur Verherrlichung Gottes.

2. Inwiefern kann gesagt werden, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes zur Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts nothwendig war? Diese Frage: Konnte die Erlösung nur durch den Sohn Gottes geschehen? muß von der Frage: War das Leiden Christi zur Erlösung nothwendig? noch wohl unterschieden werden. Letztere werden wir im dritten Capitel dieses Abschnittes behandeln, wo über das Werk des Erlösers die Rede sein wird. Insofern derartige Fragen eine Veranlassung sind, in die Erkenntniß unseres heiligen Glaubens tiefer einzudringen, haben sie gewiß ihren Nutzen. Uebrigens brauchen wir nicht nach den Möglichkeiten zu fragen, indem uns eine Wirklichkeit schon gegeben ist. Der römische Katechismus scheint zu lehren, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu unserm Heile nothwendig war, **P. I, cap. 3, quaest. 3: Quum igitur ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut angelorum viribus. Quare reliquum erat illud ruinae et malorum subsidium, ut Dei Filii infinita virtus, assumpta carnis nostrae imbecillitate, infinitam tolleret peccati vim et nos reconciliaret Deo in sanguine suo.** Indessen zwischen einer absoluten und relativen Nothwendigkeit muß unterschieden werden. Eine absolute Nothwendigkeit findet dann statt, wenn ein gewisser Endzweck ohne die Anwendung eines gewissen Mittels durchaus nicht erreicht werden kann. Denn insofern dann Jemand den Endzweck will, muß er auch die Mittel wollen, weil sonst sein Wollen ein unvernünftiges sein würde. Eine relative Nothwendigkeit findet dann statt, wenn ein gewisser Endzweck ohne die Anwendung eines gewissen Mittels nicht so leicht, sicher und zweckmäßig erreicht werden kann. Man sieht sofort, daß in der relativen Nothwendigkeit viele Abstufungen gedenkbar sind. In Beziehung auf das zurechnungsfähige Handeln heißt sie gewöhnlich die moralische Nothwendigkeit. Demnach fragen wir in Voraussetzung des freien göttlichen Willensbeschlusses, daß das menschliche Geschlecht erlöst werden sollte: Konnte die Erlösung des gefallenen Menschen einzig und allein durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes erreicht werden? Oder konnte Gott seinen freien Entschluß uns zu retten auch noch durch andere Mittel bewerkstelligen, so daß er unter verschiedenen Mitteln nur das zweckmäßigste und vollkommenste gewählt

hätte? Letzteres behaupten Einige und nehmen nur eine relative Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes an. So schreibt der heilige Thomas **III. P., quaest. 1, art. 2 (in initio corporis): Ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter: uno modo, sine quo aliquid esse non potest: sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae: alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem: sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem.** Mit dem h. Thomas läugnen die absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu unsrer Erlösung viele neuere Theologen, z. B. der h. Alphons Liguori; wenn sein Ausdruck: „Gott hätte uns auch durch einen Engel erlösen können" im wissenschaftlichen Ernste gemeint ist und nicht vielmehr eine ascetische Redeweise sein soll. Auch der h. Bernard stimmt für die relative Nothwendigkeit, indem er **de passione Domini cap. 36 (pag. 1234, C,** der Antwerpener-Ausgabe von 1616) schreibt: **Victoria de diabolo etsi alio modo potuit, tamen alio modo impleri non debuit. Multum enim desipit, qui sapientiam Dei et Domini aliud aliquid putat nisi id quod praestantissimum fuit ordinasse. Necessarium fuit eum per hominem vinci et per lignum, qui hominem vicerat per lignum, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, et qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur.** Aber durch das unmittelbar Folgende scheint der heilige Bernard diese seine Meinung wieder zu verwerfen, und die absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu lehren: **Quare autem per hominem, qui erat Deus, et non per simplicem hominem, manifestum est: quia omnes homines peccato erant obnoxii et non poterat quisquam aliorum solvere vincula, qui seipsum solvere non valebat.** Nach jener so klaren und bestimmten Aeußerung des h. Thomas ist es allerdings auffallend, daß Günther im zweiten Bande seiner Vorschule hinsichtlich der Lehre des h. Thomas über die Nothwendigkeit der Menschwerdung folgende Darstellung geben kann: Anselm und sein Vollender Thomas von Aquin (diese Darstellung des Verhältnisses zwischen dem h. Anselm und dem h. Thomas ist unrichtig) gäben diese Theorie von der Erlösung: Die unendliche Schuld der Erbsünde habe allein Gott selbst tilgen können. Als Gott habe er nicht zu leiden vermocht, darum sei er Mensch geworden. Daher die Nothwendigkeit der Inkarnation. Zu dieser Theorie komme Thomas durch seine Grundansicht, nach welcher er den Willen Gottes durch dessen Erkenntniß bestimmt werden lasse. (Dies ist auch durchaus nothwendig anzunehmen; denn Wollen ohne Vernunft ist Willkür.) Aber diese Theorie von der Erlösung sei mangelhaft. (Worin?) Daher sei sie auch bald durch eine andere, nämlich durch die des Duns Scotus verdrängt worden. Dessen Theorie bestehe wesentlich darin, daß Gott dem Menschen durch einen bloßen Act seines Willens habe verzeihen, d. h. denselben begnadigen können. Aber darin liege Willkür. Günther schreibt hier dem h. Thomas die Lehre zu, daß zur Erlösung des menschlichen Geschlechts die Erlösung des Sohnes Gottes nothwendig gewesen sei. Indeß in welchem Sinne der heil. Thomas diese Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes lehrt, folgt aus der angeführten Stelle mit großer Deutlichkeit. Günther unterschiebt dem heil.

Thomas eine Lehre, welche er niemals gehabt hat. *) Für die Ansicht des h. Thomas scheint dieses zu sprechen: a) Gott wollte die menschliche Natur annehmen, um für die Schuld des menschlichen Geschlechts genug zu thun. Diese Genugthuung sollte nach Ansicht unsrer Kirche so geleistet werden, daß der Teufel, welcher uns Menschen besiegt hatte, wieder durch einen Menschen besiegt werde. Diesen Gedanken drückt die Kirche in der Präfation vom heiligen Kreuze so aus: Qui salutem humani generis in ligno crucis constituisti, ut, unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, et qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur. Diesen nämlichen Gedanken haben die Väter und Lehrer der Kirche, Augustinus, Leo der Große, Bernardus und Thomas weiter ausgeführt und in mannichfachen Wendungen ausgesprochen. b) Gott wollte die menschliche Natur annehmen, um den Stolz des Menschen zu demüthigen. Denn dieser ist das Wesen jeder Sünde. Der Mensch hatte durch die Sünde, deren Schuld uns Allen von Natur aus anklebt, werden wollen wie Gott; und er will noch immer durch jede Sünde unabhängig von Gott bestehen. Diesen Stolz wollte Gott durch das entgegengesetzte Mittel, die eigene tiefste Verdemüthigung niederbeugen, indem er die Schwachheiten und Armseligkeiten des Menschen selbst erduldete. c) Gott wollte Mensch werden, damit wir die Erhabenheit der Würde der menschlichen Natur erkennen möchten und dadurch mit Abscheu vor jeder Sünde erfüllt würden, als welche nur eine Entstellung der menschlichen Würde ist. d) Gott wollte Mensch werden, um uns zur Liebe gegen ihn den kräftigsten Antrieb zu geben. Diesen Gedanken drückt der Heiland selbst Joh. 3, 16 aus. **) Indeß wenngleich manche Theologen dem h. Thomas

---

*) Dann kommt Günther zu seiner eigenen Erlösungstheorie: Der Sohn Gottes habe Mitglied unseres Geschlechts werden müssen, um uns das von ihm erworbene Verdienst zuwenden zu können; u. s. w. Er und seine Schule halten dieselbe für neu, indeß alle Gedanken derselben finden sich längst im heil. Thomas und andern Scholastikern.

**) Man vergleiche die herrliche Darstellung des h. Thomas III. P., quaest. 1, art. 2, wo er lehrt, es sei zwar nicht absolut nothwendig gewesen, daß Gott zur Erlösung des menschlichen Geschlechts die menschliche Natur angenommen habe, aber doch relativ nothwendig: Et hoc quidem considerari potest, quantum ad promotionem hominis in bonum. Primo quidem quantum ad fidem, quae magis certificatur ex hoc, quod ipsi Deo loquenti credit: unde Augustinus dicit, 11 de Civ. Dei cap. 2: Ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas, Dei Filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem. Secundo, quantum ad spem, quae per hoc maxime erigitur: unde Augustinus dicit 13 de Trin. cap. 10: Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis, quantum diligeret nos Deus. Quid vero huius rei isto iudicio manifestius, quam quod Dei Filius naturae nostrae dignatus est inire consortium? Tertio, quantum ad caritatem, quae maxime per hoc excitatur: unde Augustinus dicit in libro de catechiz. rudibus cap. 4: Quae maior est causa adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis? et postea subdit: Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat. Quarto quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se praebuit: unde Augustinus dicit in quodam sermone de Nativ. Domini (22. de tempore): Homo sequendus non erat, qui videri poterat: Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui videretur ab homine et quem homo sequeretur, Deus factus est homo. Quinto quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vera est hominis beatitudo et finis humanae vitae: et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem: dicit enim Augustinus in quodam sermone de Nativ. Domini, 13 de tempore: Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. Similiter et hoc utile fuit

hierin bestimmen, so scheint uns doch eine absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes angenommen werden zu müssen, in dem Sinne, daß, wofern Gott das menschliche Geschlecht nicht seinem Schicksale überlassen, sondern es erlösen wollte, dieses nur dadurch bewerkstelligt werden konnte, daß Gott selbst die menschliche Natur annahm. Denn **a)** die Schuld des Menschengeschlechts mußte getilgt und die Gnade demselben wieder gegeben werden. Beides begreift die Erlösung in sich, wie im ersten Capitel entwickelt ist. Aber die Todsünde ist ein unendliches Uebel; daher mußte auch ein Preis von unendlichem Werthe für sie erlegt werden. Diesen kann allein Gott erlegen. Zugleich mußte diese Genugthuung uns zugewendet werden; und das konnte nur dadurch geschehen, daß Gott selbst Mitglied unseres Geschlechts wurde. **b)** Gott allein kann die getrennte Verbindung zwischen sich selbst und dem erschaffenen Geiste wieder herstellen. Denn Gott allein kann Schuld erlassen und Gnade ertheilen. Nun kommen wir aber zu der Frage, ob Gott nicht das menschliche Geschlecht ohne jegliche Genugthuung hätte begnadigen können? Darüber im dritten Capitel.

3. Wäre der Sohn Gottes auch Mensch geworden, wenn der Sündenfall nicht statt gefunden hätte? Der h. Thomas **III. P.**, quaest. **1**, art. **3** verneint diese Frage: **Quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur, incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum: ita quod, peccato non exsistente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim etiam**

---

ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur, ne sibi diabolum praeferat et eum veneretur, qui est auctor peccati: unde Augustinus dicit 13 de Trin. cap. 17: Quandoquidem sic potuit Deo coniungi humana natura, ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini praeponere, quia non habent carnem. Secundo per hoc instruimur, quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando: unde Augustinus dicit in libro de vera Religione cap. 16: Demonstravit nobis Deus, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc, quod hominibus in vero homine apparuit. Et Leo papa dicit in serm. de Nativ. 1.: Agnosce, o christiane, dignitatem tuam: et divinae consors factus naturae noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. Tertio quia ad praesumptionem hominis tollendam gratia Dei in nobis, nullis meritis praecedentibus, in homine Christo commendatur: ut dicit Augustinus in 13 de Trin. cap. 17. Quarto, quia superbia hominis, quae maxime impedimento est, ne inhaereatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari, ut dicit Augustinus ibidem. Quinto ad liberandum hominem a servitute peccati: quod quidem, ut Augustinus dicit 13 de Trin. cap. 13, fieri debuit sic, ut diabolus iustitia hominis Iesu Christi superetur: quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere: Deus autem satsfacere non debebat: unde oportebat Deum et hominem esse Iesum Christumi. Unde et Leo papa dicit in sermone de Nativ. loc. cit.: Suscipitur a virtute infirmitas, a maiestate humilitas, ab aeternitate mortalitas, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator et mori ex uno et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium: nisi esset verus homo, non praeberet exemplum. Sunt autem et aliae plurimae utilitates, quae consecutae sunt supra apprehensionem sensus humani.

**peccato non exsistente Deus incarnari.** Mit Recht bemerkt der heil. Thomas, daß alle derartigen Fragen nur aus dem Inhalte der kirchlichen Lehre beantwortet werden können. Darnach aber möchte jene Frage wohl zu bejahen sein. Denn a) in der ewigen Seligkeit findet vermittelst der **visio beatifica** die innigste Vereinigung der Seele mit Gott statt; wie sich auch schon in diesem Leben Gott seinem Wesen nach mit der Seele des Gerechten verbindet. Diese innige Vereinigung der Seele mit Gott im ewigen Leben mußte uns durch die hypostatische Vereinigung des göttlichen Wortes mit der menschlichen Natur vorher angedeutet werden. Daher kann man die Menschwerdung Gottes, ganz abgesehen von der Schuld unseres Geschlechts und nur den übernatürlichen Endzweck, zu welchem wir Alle in unserem Stammvater erschaffen sind, vorausgesetzt, behaupten. Die Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott zu Einer Person in Christo ist und bleibt für den Menschen das Ideal einer gänzlichen Vereinigung seinem Willen nach mit Gott; oder Gott würde durch die Annahme der menschlichen Natur immer die Wahrheit ausgedrückt haben, daß das menschliche Geschlecht und das ganze Universum nur ein Werkzeug für seine göttlichen Absichten ist. Alle diese Wahrheiten bestehen ganz unabhängig vom Sündenfalle des Menschen. b) Gott liebt alle seine Geschöpfe. Die Liebe strebt nach der möglichst innigen Vereinigung. Der Mensch ist der Mittelpunkt der Schöpfung. Durch die Annahme des Menschen zur hypostatischen Vereinigung verband daher Gott die ganze Schöpfung auf das innigste mit sich. c) Wenn man an das Verhältniß denkt, welches zwischen Gott und dem gesammten Universum besteht, indem dieses der Möglichkeit nach von Ewigkeit her in Gott gewesen ist und durch die Erschaffung in sich selbst geworden ist: so scheint es geziemend, daß Gott das Universum durch die Annahme der menschlichen Natur zu sich, so zu sagen, zurückführte, nachdem es durch die Erschaffung von ihm ausgegangen war. Die menschliche Natur nämlich ist der Mittelpunkt der Schöpfung. Jenes Verhältniß aber zwischen Gott und der Schöpfung ist in dem absoluten Sein Gottes und in dem relativen Sein alles außer ihm Bestehenden gegründet und besteht ganz unabhängig von dem Sündenfalle. Folglich hätte der Sohn Gottes auch ganz abgesehen vom Sündenfalle die menschliche Natur angenommen.

4. Aber warum nahm denn Gott erst eine so geraume Zeit nach dem Sündenfalle die menschliche Natur an, um uns zu erlösen? Warum that er dieses nicht gleich nach dem Falle? Oder hätte vielleicht gar die Menschwerdung Gottes noch länger aufgeschoben werden müssen, als wirklich geschehen ist, etwa bis ans Ende der Welt? Im Allgemeinen können wir auf diese Fragen antworten, daß die Weisheit Gottes Alles lieblich anordnet. Insbesondere aber können wir für die Menschwerdung Gottes gerade zu der Zeit, wo sie statt gefunden hat, diesen Grund geltend machen, daß ebenso wie der Einzelne erst dann den Erlöser durch lebendigen Glauben in sein Herz aufnimmt, wenn er das Bedürfniß eines Erlösers thatsächlich empfindet, ebenso auch dann erst das menschliche Geschlecht den Erlöser in sich aufnehmen konnte, als die ganze Menschheit das Bedürfniß eines Erlösers empfand. Der Uebermüthige und Stolze nämlich wird durch nichts von der Ohnmacht seiner Kräfte und von der Unmöglichkeit sich selbst mit denselben helfen zu können, mehr überzeugt, als dadurch, daß man ihn dieselben nach seinem eigenen Belieben zu seiner Rettung anstrengen läßt. So wird er am besten die Nutzlosigkeit seines Bestrebens einsehen und die rettende Hand, welche er früher zurückwies, mit Dank ergreifen. Ebenso wird derjenige,

welcher irgend eine verkehrte Maaßregel ergriffen hat, von seinem Irrthume durch nichts besser überzeugt, als dadurch, daß die Folgen desselben in ihrer ganzen Schwere über ihn hereinbrechen. Diese Gesichtspunkte sind für die Beantwortung jener Frage festzuhalten. Und dann hat man weiter nur noch an das Grundgesetz aller menschlichen Entwicklung zu denken, daß die Menschheit ein einziges großes Ganze ist, und daß darum alle Entwicklung und Bildung des Einzelnen und der ganzen Menschheit nur allmälig voranschreitet. Das Leben der ganzen Menschheit in jenen viertausend Jahren ist nur ein ohnmächtiges Ringen und Streben zum Bessern und ein fortwährendes Zurücksinken. Diesen Gang der Menschheit von ihrem Falle im Stammvater an bis auf Christum hin wollen wir kurz darzustellen versuchen. So wie durch die Erbsünde der Einzelne in sich getheilt und getrennt ist, indem wir ein Anderes erkennen, ein Anderes wollen, indem wir nicht das Gute, was wir wollen, thun, sondern das Böse, was wir nicht wollen: so drang auch die Trennung, die unmittelbare Folge der Sünde, von Anfang an schon in das ganze Menschengeschlecht. Denn dieses theilte sich in die Kinder Gottes und in die Kinder der Menschen, welche Beide wahrscheinlich Jahrhunderte lang von einander getrennt lebten. Indeß durch die Verehelichung zwischen Beiden ward die Gottlosigkeit bald so allgemein, daß Gott Alle von der Erde vertilgte, mit Ausnahme eines einzigen Gerechten und der Familie desselben, welche dann die zweiten Stammväter des menschlichen Geschlechts wurden. Die äußere Folge und Darstellung jener geistigen Knechtschaft, in welcher sich die Menschheit im Zustande der Sünde befand, war die Sklaverei, welche wir in Noes Weissagung zuerst erwähnt finden.*) Mit einer so furchtbaren Kraft entwickelte die Sünde ihre Herrschaft. Um nun einen Keim zu wahren, aus welchem einstens das Leben erblühen sollte, erkor sich Gott einen der Söhne jenes Gerechten, den Sem, von welchem Abraham, der Vater des auserwählten Volkes und der Vater aller Gläubigen abstammte. Dessen Nachkommen sollten die Träger der göttlichen Offenbarung sein, bis die Fülle aller göttlichen Offenbarung, die Fülle der Gnade und Wahrheit erschiene. Und während Gott die Kinder Israels leitete und führte und wie seinen Augapfel beschützte: ließ er alle andern Völker ihre Wege gehen, d. h. nahm er sich ihrer nicht mit der besondern Sorgfalt an, wie der Kinder Israels. Die Entwicklung, welche dann die heidnische Menschheit genommen hat, ist uns in dem Buche des Propheten Daniel sehr gut dargestellt, in dem Traume des Königs Nabuchodonosor nämlich und in der Auslegung dieses Traumes. Das goldene Haupt der Bildsäule bedeutet das Babylonische Weltreich; die Brust von Silber das Persische; die Lenden von Erz das Griechische; die Füße von Eisen das Römische. Aber die Bildsäule wird zertrümmert durch einen Stein und dieser selbst wird zu einem großen Berge, der die ganze Erde erfüllt. So sehen wir in der Geschichte der heidnischen Menschheit vor Christus vier große Weltreiche, welche alle das Christenthum umfaßt und wodurch es alle Elemente menschlicher Bildung in sich aufnimmt und veredelt: 1. Das Babylonische Reich, welches die meisten Elemente von den ursprünglichen oder reinen Priesterstaaten in

---

*) Gen. 9, 25: Verflucht sei Chanaan; ein Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern." Diejenigen aus den Vereinigten Staaten Nordamerikas, welche den Sklavenhandel aufrecht halten, stützen sich auf diese Schriftstelle, „weil die Neger von Chanaan abstammten." Außerhalb der Kirche kann man mit der h. Schrift Alles anfangen.

sich aufgenommen hatte; 2. das Persische, ein gebrochener Priesterstaat oder besser eine Militärdespotie. Erst unter diesem Reiche kam der Orient in Verbindung mit dem Occident. 3. Das Griechische. 4. Das Römische. Das Erste, was unserm Blicke bei jenen Völkern entgegentritt, ist die Bildung der sogenannten Priesterstaaten, (wie man sie mit Leo füglich nennen kann), im mittlern und südlichen Asien. In diesem Stammlande des menschlichen Geschlechts sehen wir bei dem Verschwinden der Erkenntniß Gottes und bei der allgemeinen Verwirrung, jene in beständig gleicher Bewegung und Ordnung fortschreitenden Gestirne als die Götter und Herrn irdischer Geschicke von geistig begabteren Menschen erfaßt werden. Diese Wenigen gebehrden sich als die Priester der in den Gestirnen vorgegebenen Götter. Dieses Alles konnte gelingen wegen des unabweisbaren Bedürfnisses des menschlichen Herzens nach einer Religion und folglich nach ihren Dienern. Der Ursprung des Staates ist freilich im Wesen des menschlichen Geschlechts begründet, aber damit streitet nicht, daß diese Wenigen durch Wissenschaft und geistige Ueberlegenheit die öffentliche Gewalt an sich rissen, sich ihre Mitmenschen unterwarfen, (Nimrod Gen. 10, 9 flg.) *), und so die eigentlichen Begründer der Staaten im menschlichen Geschlechte wurden, in welchen sie dann selbst als die Freunde der Götter am Himmel alle Macht besaßen. Die neuern Historiker nennen diese Staaten gewöhnlich die ursprünglichen Priesterstaaten. Es sind das Zendvolk, im Innern Asiens, die Indier, die Aethiopier, oder der Priesterstaat von Meroe. Mit dem Zendvolke hat ursprünglich Babylon zusammengehangen. Dann begegnen wir zweitens wilden Schwärmen, welche nicht am Himmel ihre Götter suchen, sondern um einen irdischen Herrn sich schaaren und diesen als ihren Gott ansehen. Eine solche Verfassung hatte Aegypten, hatten die Chaldäer oder Babylonier (nach Unterdrückung der ursprünglichen Einrichtung), die Assyrier, die Meder, die Perser, welche vier letztere sich in der Herrschaft über das mittlere Asien folgten. Alle diese Völker sahen das despotische Walten ihrer Könige als ein göttliches an, und daher werden sie von neuern Historikern gewöhnlich als die gebrochenen Priesterstaaten bezeichnet. Sie Alle werden uns im alten Testamente vorgeführt, wie sie um die Weltherrschaft sich streiten und an dem Volke Gottes das Haupthinderniß für den Aufbau ihres irdischen Himmels finden, indem dieses seine Größe in Gott hat und einen überirdischen Himmel erstrebt, und wie sie sich daher um die Wette anstrengen, die wenigen Quadratmeilen, welche Palästina einnimmt, ihrem Reiche einzuverleiben. Dann begegnen wir drittens den Griechen, einem Volke voll offenen und aufgeweckten Sinnes für alle Schönheiten und Herrlichkeiten der Natur. Was menschliche Kraft zu leisten vermag, wird von ihnen nach allen Seiten erforscht und daher entwickelt sich bei ihnen das Leben nach seinen verschiedenen Seiten in buntester Mannichfaltigkeit. Alle Wissenschaften und Künste blühen bei ihnen und für die Schönheit der Form werden sie immer Muster bleiben. Auch sie gehen unter. Endlich begegnen wir einem vierten Volke, den Römern, voll berechnenden kalten Verstandes, voll Ueberlegung und Klugheit, was für das Leben und die Wirklichkeit, nämlich für ihre Macht und Größe am nützlichsten und am gedeihlichsten sein

*) Die heilige Schrift scheint nur die sinnliche Kraft in diesem Manne zu erwähnen; aber es wird sicher mehr in ihm gesteckt haben; denn zuletzt trägt der Geist doch immer den Sieg davon über rohe Gewalt. Ideen regieren die Welt.

möchte. Daher bildeten sie das Recht und die Kriegskunst in bewunderungswürdigem Grade aus, so daß sie darin die Lehrer aller neuern Völker geworden sind. Sie schreiten einher in festen und wohlgeordneten Schaaren, sie übersteigen alle Berge, sie schlagen Brücken über die Ströme, dringen in dichte Wälder und unwirthbare Wüsten vor und unterwerfen sich fast den ganzen damals bekannten Erdkreis. Und doch dringen sie noch immer weiter vor; aber wohin? wissen sie selbst nicht. Denn sie kennen nichts als die Macht und Größe ihres Staates. Und diese Macht, diese Größe, dieser unermeßliche Reichthum war ihr Gott. Wir können uns hier der Frage nicht erwehren, ob denn alle jene Völker, d. h. der bei weitem größere Theil der Menschen sein Heil nicht habe wirken können? Die Möglichkeit dazu war ihnen wenigstens nicht gänzlich genommen. Denn Spuren aus der Uroffenbarung hatten sich unter ihnen fortgepflanzt, indem wir Spuren des Dekalogs bei allen Völkern finden, wenngleich nur das Volk Gottes ihn vollständig empfing. Auch konnten sie sich an die Träger der göttlichen Offenbarung anschließen und durch Belehrung von diesen ihre Begriffe über Religion und Gottesverehrung läutern. Aber wie sie das von Gott ursprünglich gegebene Licht der Uroffenbarung und die in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit von Adam bis Christus vermittelte Wahrheit benutzt haben, lehrt uns der Apostel im Briefe an die Römer Cap. 1, wo er ein grauenvolles Bild von dem sittlichen Verderben der Heiden entwirft. Während aber alle diese Völker den Glauben an Gott verloren, bewahrten denselben die Kinder Israels, das auserwählte Volk Gottes, in Mitte der Gräuelherrschaft der Sünde. Wir sehen sie zusammentreffen mit einem Staate des Gestirndienstes, in Aegypten; sie wurden zu harter Arbeit gezwungen und geknechtet, aber den Glauben an Gott, die Religion Abrahams, Isaaks und Jakobs bewahrten sie. Wir sehen sie mit den Sklavenvölkern des Orients zusammentreffen. Sie wurden unterworfen, zerstreut, zertreten: faßten nun aber gegen die Abgötterei einen solchen Abscheu, daß sie nach der babylonischen Gefangenschaft sich ihr nie mehr ergaben. Sie trafen zusammen mit dem dritten Volke, den Griechen; und Vielen aus ihnen schien griechische Feinheit und griechische Bildung angenehmer und lieblicher, Reichthum und irdische Vortheile versprechender, als das väterliche Gesetz, welches bloß von den wahrhaft Frommen unter Anführung des Heldengeschlechts der Makkabäer aufrecht erhalten ward. Dann endlich sehen wir die Juden von den Römern deren eiserner Herrschaft unterworfen werden und zugleich in sich selbst durch religiöse Parteien und Sectenwesen gespalten und zerrissen. Unter diesem furchtbaren Drucke der Sünde, welcher auf der ganzen Welt lastete, wird die Sehnsucht nach dem Retter immer stärker und dringender unter ihnen. So ließ Gott viertausend Jahre hindurch die Macht der Sünde auf diese furchtbare Höhe sich steigern, ohne daß er etwas Anderes dagegen that, als nur dieses, daß er sich vom ersten Sündenfalle des Menschen an einige Auserwählte bewahrte, in welchen er den Keim seiner Offenbarung schützte und hegte, damit er sich in Christo zur vollendeten Blüthe und Frucht entfalte. Dieses that Gott deßhalb, um die Menschheit durch ihre eigene Erfahrung zu überzeugen, daß derjenige, welcher sündigt, nur nach einem scheinbaren Gute strebt, daß in der Sünde nimmer Heil zu finden ist, sondern allein im Anhangen an den lebendigen Gott, daß die Sünde nur Verwüstung über Seele und Leib bringt, daß die unsterbliche Seele des Menschen, fähig den unendlichen Gott zu erkennen und zu lieben, außer ihm nur Leiden und Qual findet, daß der Mensch aus dem Elende des geistigen Todes durch ei-

gene Anstrengung sich nimmermehr aufzurichten vermöge. So sollte die Menschheit zur Ergreifung der dargebotenen Hülfe bereitwilliger gemacht werden; oder, wie die Schrift sagt Röm. 11, 32: „Gott hat Alles unter dem Unglauben verschlossen, damit er sich Aller erbarme;" und Gal. 3, 22: „Die Schrift hat Alles unter der Sünde verschlossen, damit die Verheißung durch den Glauben an Jesum Christum zu Theile würde denen, die glauben." Denn als nun die Menschheit, erschöpft von den durchlaufenden Pfaden der Sünde da stand, und als so die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen eingebornen Sohn. Dieser wurde Mensch und wohnte unter uns, um Allen, welche an ihn glauben und ihn aufnehmen würden, die Macht zu geben Kinder Gottes zu werden. Durch diese Gedanken etwa können wir es unserem Verständnisse nahe legen, warum der Erlöser erst viertausend Jahre nach der Sünde erschien. Auch kann man sagen, Gott habe zur größern Verherrlichung Christi gewollt, daß dieser viele Jahre vor seiner Ankunft durch vielfache Andeutungen vorausverkündigt würde. Beim Erscheinen des Herrn selbst mußten dann diese Schatten des Zukünftigen aufhören; was zuletzt geschah durch die Zerstörung des jüdischen Tempels, als die Kirche Christi bereits gegründet war. Wer möchte aber behaupten wollen, daß die angegebenen Gründe zur Lösung der gestellten Frage genügen? Denn die Gründe, weßhalb Gott so und nicht anders handelt, sind seiner Weisheit allein vorbehalten. Die Frage selbst aber ist öfters gestellt und vielfach beantwortet worden. Dieses möchten wohl die hauptsächlichsten Fragen sein, welche über die Person des Erlösers in abstracto zu beachten sind.

---

## Drittes Capitel.

## Ueber das Werk des Erlösers.

### §. 108. Jesus Christus hat uns erlöst durch seine Lehre.

1. In dem ersten Capitel haben wir gesehen, daß die Erlösung in der Tilgung der auf dem menschlichen Geschlechte lastenden Schuld und in der Zuwendung der Gnade an jeden Einzelnen oder in der Heiligung des Menschen besteht. In dem zweiten Capitel haben wir gesehen, daß derjenige, welcher die Erlösung vollbrachte, der Mensch gewordene Sohn Gottes selbst ist, und daß auch dieser allein die Erlösung vollbringen konnte. Jetzt folgt die Betrachtung des Werkes, wodurch Jesus Christus die Erlösung vollbrachte; und das ist der Gegenstand dieses dritten Capitels. Hier handelt es sich nun Erstens um die Beantwortung der Frage: Wodurch hat Jesus Christus die Erlösung wirklich vollbracht? Dann kann Zweitens die Frage gestellt werden: War dieses, wodurch Jesus Christus die Erlösung wirklich vollbracht hat, zu derselben nothwendig oder hätte er sie auch durch ein Anderes vollbringen können, falls er das gewollt hätte? Die kirchlichen Bestimmungen für die Beantwortung der ersten Frage liegen enthalten im Tridentinum Sess. V, can 3. und can. 5.; Sess. 6, cap. 1, cap. 2. und cap. 3 und Sess. XIV, cap. 1. und can. 1. Aus diesen Stellen ergibt sich als Lehre der katholischen Kirche: Die Schuld der Erbsünde, welche auf dem menschlichen Geschlechte und darum auch auf jedem Einzelnen lastet, ist durch das Verdienst Jesu Christi, unseres einzigen Mittlers, getilgt worden. Denn dieser hat uns in seinem Blute mit Gott wieder versöhnt; und ist unsere

Gerechtigkeit, unsere Heiligung, unsere Erlösung geworden. Dieses Verdienst Christi wird vermittelst des Sakramentes der Taufe allen Menschen zugewendet. Indessen nicht allein die Schuld der Erbsünde wird durch die Gnade Christi getilgt, sondern wir werden durch dieselbe auch wahrhaft gerecht und heilig, so daß uns von dem Eintritte in den Himmel nichts mehr zurückhält. Selbst wenn wir das Unglück gehabt haben, diese Gnade durch eine Todsünde wieder zu verlieren, so können wir um des nämlichen Verdienstes Christi willen durch das Sakrament der Buße mit Gott wieder vereinigt werden, so oft wir nach der Taufe gefallen sind. Folglich hat Christus nach Lehre der katholischen Kirche die Erlösung Erstens durch die Vergießung seines Blutes oder durch seinen blutigen Kreuzestod vollbracht. Durch das Verdienst, welches er vermittelst desselben erworben hat, hat er für die Erbsünde und für alle wirklichen Sünden des menschlichen Geschlechts genug gethan und allen Menschen Gerechtigkeit und Heiligkeit erworben. Denn das Verdienst Christi hat einen unendlichen Werth, wie wir im zweiten Capitel als Folgerung aus dem Dogma gesehen haben, daß Jesus Christus Gottmensch ist; und ist daher unerschöpflich. Jesus Christus hat uns Zweitens durch sein Beispiel erlöst. Dieses spricht das Tridentinum **Sess. VI, cap. 11** mit den Worten aus: **Nemo sibi in sola fide blandire debet, putans fide sola se haeredem esse constitutum haereditatemque consecuturum, etiamsi Christo non compatiatur, ut et conglorificetur**; und **Sess. V, can. 5.** durch die Worte: **consepulti cum Christo** und **cohaeredes Christi.** Christus ist also nicht etwa nur ein Ideal, dem wir uns möglichst nähern sollen, sondern er ist vielmehr ein Beispiel, welches wir erreichen sollen. Jesus Christus hat uns Drittens durch seine Lehre erlöst. Die Lehre Christi sind seine Gesetze. Christus hob die in den vorhergehenden göttlichen Offenbarungen gegebenen Gesetze nicht auf, sondern gab die Vollendung derselben. Daß nun die Lehre oder die Gesetzgebung Christi einen wesentlichen Theil des Werkes bildet, durch welches er uns erlöst hat, daß uns folglich Christus auch durch seine Lehre erlöst hat, ist vom Tridentinum als Dogma feierlich ausgesprochen. **Sess. VI, can. 21: Si quis dixerit, Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant, anathema sit**; und in den zahlreichen Stellen, in welchen das Tridentinum die Beobachtung der göttlichen Gebote zur Erreichung des ewigen Lebens fordert. Dieses Dreifache wollen wir der bessern Faßlichkeit halber in umgekehrter Ordnung behandeln. Und indem Christus durch diese drei Werke, durch seine Lehre, durch sein Beispiel, durch seinen Gehorsam bis zum Tode am Kreuze unser Erlöser wurde, verwaltete er die drei hauptsächlichsten Aemter des alten Bundes in vollkommenster Weise und wurde die Erfüllung des gesammten alten Bundes. In der ganzen h. Schrift nämlich wird uns die gnädige Fürsorge Gottes für das ewige Heil der Menschen dargestellt. Wir sehen, wie Gott als Vater und Lehrer das menschliche Geschlecht erzieht, um uns zum ewigen Leben zu führen. Diese Fürsorge Gottes für die ganze Menschheit wird uns im alten Bunde hauptsächlich in Beziehung auf das auserwählte Volk Gottes gezeigt, wie wir am Schlusse des vorigen Capitels durchzuführen suchten, aber im neuen Bunde durch die Apostel und die Begründung der Kirche Christi in Beziehung auf die ganze Menschheit. In dem alten Bunde finden wir zur Führung und Erziehung des auserwählten Volkes durch Gott besonders drei Aemter von Gott eingerichtet: 1. Das Amt zu lehren, nicht nur in den Priestern und Leviten, sondern eigentlich und vorzugsweise in den Propheten, durch welche Gott sowohl dem

ganzen Volke, als auch Einzelnen sein Gesetz offenbarte, seinen Willen kund machte, Alle belehrte, ermahnte, strafte, zurechtwies. 2. Das Amt zu richten, in den Führern des Volkes, in den Richtern, besonders in den Königen, welche daher die Gesalbten Gottes genannt werden. 3. Das Amt zu opfern, welches in Aarons Familie erblich war. So wie nun der ganze alte Bund das Vorbild des neuen war, so waren auch diese drei hauptsächlichsten Würden desselben ein Vorbild der Würde Christi. Christus aber ist die Erfüllung des gesammten alten Bundes geworden, indem Alles, was im alten Bunde nur als Schatten und Vorbild bestand, in ihm seine volle Verwirklichung gefunden hat. Deßhalb hat Christus auch jene drei Aemter des alten Bundes auf das vollkommenste ausgeübt und dieses hat er eben durch die drei Werke gethan, durch welche er die Erlösung des menschlichen Geschlechts vollbracht hat. Christus war Prophet im vollkommensten Sinne des Wortes, nämlich durch seine Lehre. Denn Christus ist die Vollendung und der Abschluß aller göttlichen Offenbarungen. Die Kirche empfängt keine neuen Offenbarungen mehr von Gott, sondern sie spricht nur das aus, was von Christo in ihr hinterlegt ist. Zugleich belehrt uns der Herr nicht bloß durch Worte, sondern auch durch sein Beispiel und gibt uns durch seine Gnade die Kraft zur Erfüllung dessen, was er uns gelehrt hat. Christus war König, d. h. Vorsteher und Regierer überhaupt, oder der vollkommenste Führer auf dem Wege zu Gott, sowohl im Allgemeinen deßhalb, weil er die Sünde tilgte und die empfänglichen Herzen mit Liebe zu Gott entflammte, überhaupt die Erlösung vollbrachte; weßhalb er sich selbst als den guten Hirten bezeichnet und weßhalb ihm die Herrschaft über alle Menschen zukommt, Joh. 5, 27; theils im Besondern durch sein Beispiel, weil alle Vorsteher durch ihr Beispiel ihrer Lehre Kraft geben und daher durch ihr Beispiel Vorsteher sein sollen. Christus war der erhabenste Priester; welchen Gegenstand besonders der heilige Paulus im Briefe an die Hebräer behandelt. Denn er brachte sich selbst, seinen Leib und sein Blut, unblutiger Weise am Abende vor seinem Tode und dann blutiger Weise am Kreuze zum Opfer. Vergl. Hebr. 9, 11—15. So ist Christus durch das Werk der Erlösung die Vollendung und Erfüllung des alten Bundes geworden. Darum sagt er selbst Matth. 5, 17: „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, sie aufzuheben, sondern zu erfüllen."

2. Es ist ein dogma declaratum der katholischen Kirche, daß Jesus Christus durch seine Lehre die Menschheit erlöst hat, oder daß er der Gesetzgeber aller Menschen ist. Diese Glaubenslehre haben wir nun noch aus der heiligen Schrift und den Vätern nachzuweisen. Schon im alten Testamente wird Christus als Prophet verkündigt, Deuteron. 18, 15—18, und in allen alttestamentlichen Propheten vorgebildet. So wie das Leben der Propheten im alten Bunde voll Bedrängniß, voll Verfolgung und Elend war, so auch das Leben Christi. Daß übrigens Jesus Christus ein Lehrer der Menschen war, liegt in dem ganzen Evangelium zu klar vor Augen, als daß man dieses erst beweisen dürfte; und ebenso auch, daß er seine Lehre für alle Menschen bestimmt habe, für Juden und Heiden; und daß er seine Apostel an Alle sandte, sie Allen zu verkündigen. Die Väter und jene Theologen, welche es sich zur Aufgabe machten, das Christenthum als göttliche Offenbarung zu vertheidigen, haben die Lehre Christi mit den Lehren heidnischer Philosophen zusammengestellt, um so die größere Vorzüglichkeit jener darzuthun. Aber für die vollständige Erkenntniß dieses Dogmas: Chri-

stus hat durch seine Lehre die Menschheit erlöst, drängen sich uns diese beiden Fragen auf: 1. In welchem Verhältnisse steht die Lehre Christi zu seinem übrigen Erlösungswerke, oder kürzer: Wie hat Christus durch seine Lehre die Menschheit erlöst? Und 2. Wie ist Christus durch seine Lehre der Lehrer aller Menschen geworden? Denn dieses mußte er werden, falls in Wahrheit gesagt werden soll, daß er durch seine Lehre die Menschen erlöst habe. Denn die Erlösung ist für alle Menschen; folglich auch die Lehre Christi; folglich muß auch seine Lehre allen Menschen erkennbar sein.

3. Für die Beantwortung der ersten Frage führen wir diese drei Punkte an. Erster Punkt. Christus belehrte die Menschen über den Endzweck ihres Daseins, über die von Gott ihnen gegebenen Hülfsmittel zur Erreichung desselben und über die Nothwendigkeit, ihrerseits mit freiem Entschlusse dem Rufe Gottes zu folgen und das ins Werk zu setzen, was zur Erreichung ihrer endlichen Bestimmung ihrerseits erforderlich war. Der erste Theil des Gesagten ist in allen den Reden Christi enthalten, in welchen er die Menschen darauf hinweist, den Lohn für ihre guten Werke nicht auf Erden, sondern im Himmel zu suchen, nicht irdisches Wohl und Wehe zu achten, sondern allein die ewige Vergeltung (die acht Seligkeiten, das vierfache Wehe); oder in den Reden, deren Sinn ist, daß alles Irdische dem Menschen nichts nutze, wenn er an seiner Seele Schaden leide, woraus folgt, daß die irdischen Güter nicht als Zweck, sondern als Mittel zu betrachten sind; endlich in dem kurzen Ausspruche des Herrn: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Den zweiten Theil des Gesagten hat Christus in allen jenen Stellen ausgeführt, in welchen er sich mit dem Weinstocke vergleicht, dessen Rebzweige die Gläubigen sind, oder mit dem guten Hirten, der sein Leben für seine Schafe läßt. Christus faßt dieses Alles in den Worten zusammen: Ohne mich könnet ihr nichts thun. Den dritten Theil des Gesagten behandelt Christus in allen denjenigen Reden, in welchen er die Menschen darauf aufmerksam macht, daß sie wohl in den Geschäften des gewöhnlichen Lebens mit vernünftiger Ueberlegung zu Werke zu gehen wüßten, aber nicht im Geschäfte ihres Heiles, oder daß sie nur durch Nachahmung seines Lebens ihre Bestimmung erreichen könnten: „Niemand kommt zum Vater als durch mich“; und Luc. 9, 23: „Wer mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“ Diese drei Hauptgedanken in dem ersten Punkte über das Verhältniß Christi zu seinem übrigen Erlösungswerke können wir in etwas anderer Weise, nämlich mit Berücksichtigung des im ersten Capitel gegebenen Begriffes der Erlösung so darstellen. Christus zeigte durch seine Lehre den Menschen, wie sie der Reinigung von Sünden und der Heiligung, welche allen Menschen zu geben er vom Himmel gekommen war, theilhaftig werden könnten, wie sie diese von Gott ihnen geschenkte Gerechtigkeit bewahren und in derselben immer mit Beharrlichkeit voranschreiten könnten. Denn nach der Lehre Christi wird nur derjenige den Endzweck seines Daseins erreichen, welcher seinem Ziele beharrlich zustrebt. Durch seine Lehre zeigte Christus den Menschen den Weg, auf welchem sie zu wandeln hätten, um zu Gott zu kommen. Zwischen Erkennen und Wollen besteht überhaupt als nächstes und ursprüngliches Verhältniß dieses, daß die Erkenntniß dem Willen vorzeichnet, wohin er sich zu richten habe. Ohne vorhergehende Erkenntniß kann das Handeln des Menschen kein vernünftiges sein. Denn die Wahrheit, deren Erkenntniß eben das Wissen oder die Wissenschaft ist, erkennen wir Alle an als eine ewige Macht, vor

welcher sich alles Endliche beugt; weßhalb auch die Erkenntniß derselben nicht eine Erkenntniß des für die Bedürfnisse des Augenblicks Zweckmäßigen, sondern eine Erkenntniß ewiger Gesetze in deren zeitlicher Manifestation ist, welche der Mensch nicht schöpferisch aus sich zu setzen vermag, sondern welchen er sich nur zu unterwerfen hat.*) Ein weiteres Verhältniß zwischen Erkennen und Wollen besteht darin, daß Vernunft und Wille in ihren Thätigkeiten sich gegenseitig bedingen, weßhalb bei zureichenden Gründen der Wille der Vernunft befiehlt beizustimmen. Freilich können auch die nichtigsten Gründe als zureichend angenommen werden, eigentlich sind es aber nur diejenigen, welche die Prüfung von Freund und Feind aushalten. So bildet sich in dem Menschen die Ueberzeugung von der Wahrheit. Diese Ueberzeugung ist das größte Gut des Menschen. Denn von ihr hängt der innere Friede ab, welcher dem Menschen unfehlbar zu Theile wird, wenn er seiner Ueberzeugung folgt, welcher ihm aber niemals zu Theile wird, wenn er sich entweder gar nicht um eine Ueberzeugung bekümmert, d. h. gar nicht darauf sieht, daß sein Leben und Wandel von ewigen Gesetzen getragen sei, oder wenn sein Handeln mit seiner Ueberzeugung im Widerspruche steht, oder wenn er sich eine entgegengesetzte Ueberzeugung aufzudrängen sucht. Nachdem durch die Lehre Christi den Menschen der Weg gezeigt war, auf welchem sie wandeln mußten, hing es von ihnen selbst ab, ob sie die Gründe für die göttliche Sendung und Person Christi als göttlichen Lehrers prüfen und sich mit Hülfe der Gnade eine Ueberzeugung darüber verschaffen und dann derselben folgen wollten oder nicht. Zweiter Punkt. Christus zeigte aber den Menschen nicht bloß den Weg des Heils, sondern er gab ihnen auch die Kraft, daß sie der erkannten Wahrheit Folge leisten konnten. Denn Jesus Christus war eine göttliche Person. Der Gottmensch selbst redete zu den Menschen und lehrte die Menschen. Dadurch allein wird es erklärlich, daß die Lehre Jesu Christi nicht bloß in seiner Zeit einen so unermeßlichen Einfluß übte, daß Juden aus allen Ständen sich zu seinen Jüngern bekannten, daß Tausende ihm folgten in höchster Entbehrung, sondern daß auch seine Lehre, obschon die Lehre eines am Kreuze Geächteten, dennoch eine welthistorische Bedeutung gewonnen hat, wie er das selbst voraussagte in dem bekannten Gleichnisse Matth. 13, 31: „Das Himmelreich ist gleich einem Senfkörnlein, welches zwar das kleinste unter allen Samen ist, aber zu einem großen Baume wird." Dieses Verdienst Christi als Lehrers der Menschheit wird auch von ganz ungläubigen Menschen anerkannt. So schreibt Burdach, ein Pantheist unsrer Tage, in seinem Werke: Der Mensch, Stuttgart 1837, §. 660, wo er auszuführen sucht, die verschiedenen Völker seien die Glieder in dem Organismus der Menschheit: „Der höhere Stamm hat die Kraft und den Beruf, die niedern empor zu heben; aber er soll nicht ihre

---

*) Daher kann auch der eine Mensch den andern nur insofern lehren, als er ihn aus demjenigen, was derselbe schon weiß, weiter führt zur Auffindung der bleibenden und unveränderlichen Gesetze, d. h. zur Erkenntniß der ewigen Wahrheit; vergl. den h. Thomas P. I, quaest. 117, art. 1, besonders gegen Ende. Daher (nämlich weil die Wahrheit eine ewige Macht ist) der vielfache Widerspruch gegen alle Lehrer der Wahrheit, den insbesondere Christus im vollesten Maaße empfunden. Dieser Widerspruch geht von jenen aus, welche nicht die Wahrheit, d. h. das Ewige wollen und darnach das Leben gestalten, sondern welche das für das Bedürfniß des Augenblicks Zweckmäßige verfolgen. Solche Menschen sind die eigentlichen Revolutionäre.

Eigenthümlichkeit antasten in dem Wahne, sie sich gleich machen zu können, denn er verstößt dadurch gegen die Natur, in welcher eine mannigfaltige Entwicklung überall Gesetz ist. Nicht die Schale, sondern den Kern seiner Cultur soll er aussäen, d. h. durch allmälig fortschreitenden Unterricht und durch sein Beispiel wahrhaft menschliche Bildung verbreiten. Diesen Kern hat aber Christus der Menschheit in seiner eigenen Lehre gegeben, die in ihrer erhabenen Einfachheit für den Schwächsten faßlich, wie für den Weisesten unübertrefflich, bei ihrer Uebereinstimmung mit dem, was die Vernunft gebietet und was die Betrachtung der Natur lehrt, überzeugend, und bei ihrem Einklange mit der innersten Stimme in der Tiefe des Gemüthes beseligend ist." Aehnlich haben sich Rousseau und andere Gegner des Christenthums ausgesprochen. So wird Christus selbst von den entschiedenen Gegnern alles Glaubens wegen seiner Lehre als Mittelpunkt der Menschheit dargestellt. Wir aber, die ihn als Gott anerkennen, behaupten, daß Christus deßhalb durch seine Lehre diesen unermeßlichen Einfluß ausgeübt hat, weil er Gottmensch war. Denn als solcher ließ er a) bei seiner Lehre seine göttliche Allwissenheit hervortreten, indem er z. B. seinen Feinden ihre geheimsten Gedanken über seine Lehre und Thaten vor Augen stellte, ebenso seinem Apostel Nathanael Joh. 1, 48: „Als du unter dem Feigenbaume warst, habe ich dich gesehen"; indem er dem Petrus voraussagte, daß er ihn gegen dessen eigene Meinung verläugnen werde und sich so als den Kenner der menschlichen Herzen bewies; indem er die Zukunft seiner Jünger voraussagte, so dem Petrus, daß er eines gewaltsamen, dem Johannes dagegen, daß er eines natürlichen Todes sterben werde, ebenso die Zukunft des jüdischen Volkes, die Zukunft seiner Kirche und der Menschheit. Dadurch aber, daß er derartige Aeußerungen seiner göttlichen Allwissenheit nur so gelegentlich hervortreten ließ, mußten dieselben die tiefste Wirkung hervorbringen. b) Ebenso bewies er sich auch bei seiner Lehre als den allmächtigen und allgütigen Gott. Der Zweck der Wunder Christi ist eben dieser doppelte, nämlich durch seine Wunder seiner Lehre das Siegel der Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit aufzudrücken, und den leidenden Menschen zu helfen, um dadurch ihnen und andern einen Antrieb zum Glauben zu geben. Christus verrichtete alle seine Wunder im Dienste seiner Lehre, oder im Dienste seiner göttlichen Sendung als des Erlösers der Menschen. Nicht aber wollte er sogenannte Zeichen thun, d. h. das Staunen und die Neugier der Menge durch Wunderwerke befriedigen. Dieses Hervortreten seiner Allmacht und Allgüte mußte ihm als dem Lehrer der Menschen das größte Ansehen und seiner Lehre den größten Nachdruck verschaffen. Daher sagt auch die h. Schrift, das Volk habe sich über seine Lehre gewundert; denn er habe dasselbe gelehrt nicht wie die Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern wie Einer, der Gewalt hatte, und seine Gegner selbst hätten eingestanden: Noch nie hat ein Mensch geredet, wie dieser Mensch. c) Das Leben Christi selbst war die lebendige Darstellung der Lehre Christi, der vollendete Ausdruck aller menschlichen Tugenden, so daß selbst seine grimmigsten Feinde nichts Tadelnswerthes an ihm finden konnten und ihnen daher nichts erübrigte, als Christum durch schwarze Verläumdungen niederzuschlagen. Diese Reinheit und Erhabenheit hatte sein Leben deßhalb, weil er eine göttliche Person war. Nur ein Gottmensch konnte diesen Einfluß auf die Menschen durch seine Lehre ausüben; was ebenfalls ein Grund für die Behauptung ist, daß Gott Mensch werden mußte, um uns den Weg der Wahrheit zu zeigen. Gegen die in diesem zweiten Punkte gegebene Darstellung könnte eingewendet werden: Ist denn

die Gnade Gottes und das Wort oder der Ruf Gottes Eins und Dasselbe? Allerdings. Denn die Worte Gottes sind es, die uns heilig machen, die unsrer Seele das Leben oder die heiligmachende Gnade geben, und die Worte Gottes sind es, welche uns zur That rufen. Daher sagt Christus selbst, Matth. 4, 4: „Der Mensch lebt von einem jeden Worte, das aus dem Munde Gottes geht"; und daher sagt Petrus zu ihm Joh. 6, 69: „Du hast Worte des ewigen Lebens." Dritter Punkt. Ebenso wie die durch Christus bewirkte Reinigung und Heiligung sich auf den ganzen Menschen oder alle Vermögen des Menschen, und auf alle Menschen erstrecken will: ebenso umfaßt auch die Lehre Christi den ganzen Menschen und alle Menschen. Insofern die Lehre Christi jeden einzelnen Menschen betrifft, bemerken wir **a)** Dieselbe befriedigt alle Anforderungen der strengsten Wissenschaft. Zwar trugen weder Christus noch die Apostel ihre Lehre in einem wissenschaftlichen Systeme vor. Dieses konnten sie auch nicht, weil bei weitem die wenigsten Menschen ein System aufzufassen im Stande sind, und daher durch vereinzelte Wahrheiten angeregt werden müssen, jenachdem die Gelegenheit und die Umstände zu denselben Veranlassung geben. Aber dennoch bildet die Lehre Christi das vollendetste Ganze. Kein einziger Theil kann von demselben weggenommen werden, ohne daß das Ganze zerfiele. Daher denn auch die in der Kirchengeschichte immer wiederkehrende Erscheinung, welche sich noch in den Ereignissen der neuesten Zeit bewährt hat, daß die Häretiker, wofern sie auf Jahrhunderte ihr Dasein zu fristen vermochten, nach Aufzehrung des Stückes von Christenthum, womit sie bei ihrem Entstehen füglich haushalten zu können meinten, ein anderes herbeiholten, wenngleich dieses in ihrer Häresie ursprünglich gar keine Stelle finden konnte. Daher ist denn auch die Erfassung der Lehre Christi durch klare und scharf bestimmte Formen das eigentliche Kennzeichen der Bekenner der wahren Lehre Christi. Mit andern Worten: Nur der Katholik kann auf die Frage: Was glaubst du und warum glaubst du? eine vernünftige Antwort geben. **b)** Die Lehre Christi bezweckt die Richtung des ganzen menschlichen Willens, und durch diesen aller Kräfte des Menschen auf Gott. Daher sucht sie nicht äußerlich Aufsehen zu machen, in welchem Sinne Christus sagt Luc. 17, 20: „Das Reich Gottes kommt nicht mit Aufsehen" (μετὰ παρατηρήσεως); sondern wird durch den Geist erfaßt, in welchem Sinne der Herr ebendort sagte V. 21: „Das Reich Gottes ist in euch"; und sucht vom Geiste aus das Aeußere, d. h. die Verhältnisse des irdischen Lebens, nach sich umzugestalten. Daher wird die Lehre Christi nicht durch Feuer und Schwert, sondern allein durch die Macht der Ueberzeugung verbreitet. Daher erhebt die Lehre Christi den Menschen über alle irdischen Verhältnisse, so daß er unter glücklichen sowohl als unglücklichen Umständen bis zum Ende seiner Laufbahn geduldig ausharret. **c)** Und indem die Lehre Christi den Menschen nur um des ewigen Lebens willen handeln läßt, ist sie der mächtigste Beweggrund für ihn zur Treue in seinen Standes- und Berufspflichten; und so befriedigt auch die Lehre Christi alle Anforderungen und Bedürfnisse des praktischen Lebens. Insofern die Lehre Christi alle Menschen betrifft, bemerken wir **a)** Christus verkündigte seine Lehre zunächst nur den Juden. Sie waren die Träger und Bewahrer der göttlichen Offenbarung gewesen, insofern diese die Erlösung der gesammten Menschheit vorbereitete; denn zum Heile der gesammten übrigen Menschheit war dieses Volk besonders von Gott auserwählt; sie sollten daher auch zuerst der vollendeten göttlichen Offenbarung theilhaftig werden. Sie hatten Gott durch den Glauben und durch

die Verehrung des Einen wahren Gottes näher gestanden, als die Heiden. Daher mußte auch ihnen zuerst die Lehre Christi vorgelegt werden und durch sie zu den Heiden gelangen. So bethätigte Gott auch hier das Gesetz, welches in seinem gesammten Wirken nach Außen herrscht, die Ordnung. Ferner aber wollte Christus auch durch seine Ankunft beweisen, daß die ursprünglichen, den Vätern gegebenen Verheißungen durch ihn erfüllt seien. Diese Erfüllung der Weissagungen der Propheten stellt Christus auch als einen Endzweck seines Leidens dar. Deßhalb sagt die heilige Schrift Röm. 15, 8: „Jesus Christus ist Diener der Beschneidung um der Wahrhaftigkeit Gottes willen geworden, um die Verheißungen der Väter zu bestätigen." Diener der Beschneidung ist soviel als Apostel und Lehrer der Juden. Auch deßhalb wollte Christus den Juden zuerst seine Lehre verkünden, um ein etwaiges Hinderniß derselben, an ihn zu glauben, zu entfernen. Es sollte nach dem Willen Gottes hervortreten, daß Christus den Juden gegeben sei, daß das Heil von den Juden ausgehe. Mit dieser Absicht Gottes konnte wohl bestehen, daß auch einige Heiden wegen ihres lebendigen Glaubens der Lehre Christi theilhaftig wurden. Aus den nämlichen Gründen gab Christus seinen Jüngern den Auftrag, daß sie zuerst den Juden und dann erst den Heiden das Evangelium verkündigen sollten. b) Christus legte seine Lehre allen Menschen vor und unterschied sich dadurch wesentlich von den heidnischen Philosophen, welche ihre Lehre nur als das Eigenthum Weniger angaben. Zu der Gesammtheit des Volkes redete Christus gewöhnlich in Gleichnissen, weil diese nicht befähigt war, die nackte Wahrheit aufzufassen, sondern dieselbe mußte ihr in dieser Hülle gegeben werden. Nur so können die göttlichen Wahrheiten populär gemacht werden. Wenn aber Christus zu seinen Jüngern sprach, so redete er offen zu ihnen. In den ersten Jahrhunderten der Kirche fand zwar das Bestreben statt, sich über einige Lehren dunkel auszudrücken. Aber dabei hatte man keineswegs den Zweck, diese Lehren der Menge vorzuenthalten und sie nur den Eingeweihten mitzutheilen, sondern man wollte die Geheimnisse des Christenthums nur den Augen derer entziehen, welche von der Feier derselben ausgeschlossen waren. Diesen dritten Punkt über das Verhältniß der Lehre Christi zu seinem Erlösungswerke können wir kurz so zusammenfassen, daß wir sagen: Die Lehre Christi ist ihrem Wesen nach eine allgemeine oder katholische.

4. Wir fragten dann zweitens: Wie ist Christus durch seine Lehre der Lehrer aller Menschen geworden? Denn wegen der Allgemeinheit seiner Erlösung mußte und wollte er der Lehrer aller Menschen werden. Dieses hat Christus dadurch erreicht, daß er Menschen mit den Vollmachten, welche er selbst von seinem himmlischen Vater empfangen hatte, bekleidete, ihnen hinsichtlich seiner Lehre die Unfehlbarkeit verlieh, und ihnen den Befehl gab, daß sie selbst wieder an Andere diese Vollmachten übertragen sollten, wie das aus den Worten seines Apostels Paulus erhellet; und so fort bis zum Ende der Zeit. Der heilige Geist, der Geist der Unfehlbarkeit, sollte als Lehrer immer bei der Kirche verbleiben und diese dadurch eine Säule und Grundfeste der Wahrheit sein. Durch die Stiftung der Kirche hat Christus es erreicht, daß seine Lehre nicht etwa mit seinem und seiner Apostel Tode ihren Einfluß auf die Menschheit zu üben aufhörte, sondern daß sie diesen Einfluß fortwährend bewahrte und bis zum letzten der Tage weiter ausbreiten wird. Denn die göttliche Offenbarung kann nicht etwa nur für diejenigen Menschen bestimmt sein, welchen sie ursprünglich gegeben ist, sondern entweder bildet sie die Grundlage oder das ergänzende Glied für andere

Offenbarungen, wie es bei denen des alten Testaments der Fall war, oder die vollendete Offenbarung in Christo muß allen Generationen gegenwärtig werden. Durch die Kirche Christi aber wird seine Lehre allen Generationen gegenwärtig; wie sich überhaupt durch die Kirche Christi die ganze Thätigkeit Christi fortgesetzt hat. Christus ist durch seine Lehre der Erlöser aller Menschen von Irrthum und Unwissenheit, auch für diejenigen, welche sich außerhalb der Kirche Christen nennen und welche diesen Namen gar nicht tragen. Sie Alle haben an seiner Lehre das Regulativ für die Wahrheit. Denn die Lehre Christi kann als eine Stadt, welche auf einem Berge liegt, nicht verborgen bleiben. Sie übt die Herrschaft über die Welt.

§. 109. Jesus Christus hat uns erlöst durch sein Beispiel.

1. Zu den oben schon angeführten Aussprüchen der Kirche, daß uns Jesus Christus durch sein Beispiel erlöst hat, fügen wir noch **Sess. XIV, cap. 8: Dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Iesu, qui pro peccatis satisfecit, conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod, si compatimur, et conglorificabimur.** Diese Glaubenswahrheit: Christus hat uns durch sein Beispiel erlöst, will sagen: Christus hat uns durch sein Leben die Form des wahrhaft Gott gefälligen und heiligen Lebens gegeben; und zwar eine solche Form, welche nicht etwa nur ein Ideal für uns wäre, dem wir nachstreben sollten, sondern ein Beispiel, das wir erreichen könnten. Zugleich hat er uns zur Pflicht gemacht, sein Leben durch die Nachahmung zum unsrigen zu machen. Und wenn der Mensch nach dem von Gott ihm gegebenen Maaße der Gnade das Leben Christi vollständig nachgeahmt hat, dann ist er heilig geworden. Gott will von einem jeden Menschen ein Bestimmtes; und darnach hat er ihm ein Maaß der Gnade gegeben. Wer den Willen Gottes in Beziehung auf sich vollständig erfüllt hat, der ist heilig geworden. Daraus erhellet, daß die Heiligen dann sterben, wenn sie das von Gott ihnen bestimmte Maaß der Gnade erreicht haben. Daß dieses, nämlich die Verwirklichung des Lebens Christi in unserem Leben, der Sinn jenes Satzes sei: Christus hat uns durch sein Beispiel erlöst, geht aus der schon angeführten Stelle **Sess. VI, cap. 11** hervor. Dort handelt das Tridentinum von der Nothwendigkeit eines wahrhaft Gott gefälligen Lebens durch die Beachtung der göttlichen Gebote; und gibt dafür als Grund an: Wir müssen mit Christo leiden. Also müssen wir, um ewig selig zu werden, das Leben Christi durch die Nachfolge zum unsrigen machen. Jetzt handelt es sich um die Darlegung dieses Dogmas, daß uns Jesus Christus durch sein Beispiel erlöst habe, aus der heil. Schrift und den Vätern und um die Entfaltung des Inhaltes desselben.

2. Was nun zunächst die heilige Schrift angeht, so ist in derselben auf das vielfältigste und unter den mannigfachsten Wendungen und Ausdrücken bezeugt, daß Christus durch sein Leben unser Beispiel ist. Dieses lehrt die h. Schrift erstens in allgemeinen Aussprüchen, d. h. in solchen, welche das ganze Leben Christi umfassen. So sagt Christus Joh. 14, 6: „Ich bin der Weg...... Niemand kommt zum Vater, als durch mich." D. h. ich habe euch durch mein Leben zeigen wollen, wie ihr euer Leben einzutheilen habet, damit es Gott wohlgefällig sei. Ebenso Joh. 8, 32: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, der wird nicht in der Finsterniß wandeln, sondern das Licht des Lebens haben." Indeß dieser Ausspruch ist bloß einladend, nicht gebietend. Er beweiset dadurch zwar wohl, daß wir seine Lehre und sein Beispiel — denn durch Beides war er das Licht der Welt — er-

reichen können, aber nicht, daß wir sie auch erreichen sollen. Ebenso Matth. 16, 24 und Luc. 9, 23; in welchen beiden Stellen er uns Allen die Nothwendigkeit der Nachfolge seines Lebens anbefiehlt. Dieses Nämliche lehrt der h. Petrus 1. Petri 2, 21: „Denn dazu seid ihr berufen, (nämlich um für gute Thaten Druck und Verfolgung zu leiden), weil auch Christus für uns gelitten hat, euch ein Beispiel hinterlassend, damit ihr in seine Fußtapfen eintretet." Insbesondere lehrt der h. Paulus, daß unser Leben dem Leben Jesu Christi gleichförmig werden muß. Im 12. und 13. Capitel des Briefes an die Römer ermahnt er sehr ausführlich und umfassend zu einem pflichtmäßigen, gottgefälligen Leben und mahnt ab vom Gegentheile. Dann setzt er, um gleichsam Alles, was ein heiliges Leben, was Würde und Anstand fodern, auf einmal zu sagen (13, 14) hinzu: „Leget den Herrn Jesum Christum an." D. h. Wandelt, wie er gewandelt hat, offenbar nicht nur auf ähnliche Weise, d. h. annähernd, sondern auf gleiche Weise. Ebenso 1. Cor. 11, 1: „Seid meine Nachahmer, wie auch ich Christi Nachahmer bin." Die Nothwendigkeit der Gleichförmigkeit unsrer Gesinnung und unseres Wandels zugleich mit der Gesinnung und mit dem Wandel Jesu Christi stellt der h. Paulus Phil. 2, 1—11 dar, wo er auch die Demuth als den Mittelpunkt alles geistigen Lebens beschreibt. Insbesondere trägt er diese Lehre durch die häufig bei ihm wiederkehrende Darstellung vor, daß Christus unser Haupt, wir die Glieder seines Leibes seien, wie Christus selbst sich ähnlich ausdrückt bei Joh. 15., indem er sich mit dem Weinstocke, die Gläubigen mit den Rebzweigen vergleicht. Jene Darstellung hat Paulus vorzüglich im 12. Cap. des ersten Briefes an die Corinther weitläufig ausgeführt; und im Briefe an die Römer 12, 4—8; wo er zugleich aus dieser Darstellung die Folgerung zieht, daß Jeder die Treue in seinen Standes- und Berufspflichten beobachten müsse. Diese Darstellung unseres Verhältnisses zu Christo, d. h. die übernatürliche Einheit des menschlichen Geschlechts durch Christus hat das Tridentinum zu der seinigen gemacht, wenn es **Sess. VI, cap. 16** sagt: **Ipse Christus Iesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat;** ebenso **ibidem can. 32** und sonst oft. Dahin gehören auch die im 2. Cap. des Briefes an die Colosser vorkommenden Ausdrücke, daß die Gläubigen Christo eingepflanzt seien, in ihm gewurzelt ständen; und der sehr häufige Ausdruck, daß Christus in den Gläubigen sei, so wie die Gläubigen in Christo. Dieses Alles faßt der Apostel Röm. 8, 29 zusammen: „Die er vorhergesehen hat, (daß sie nämlich zur ewigen Seligkeit gelangen würden) die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden, damit er der Erstgeborne sei unter vielen Brüdern"; und Gal. 4, 19: „Christus solle in uns eine Gestalt gewinnen." Das ganze Leben Jesu Christi stellt der h. Paulus dar als einen wahrhaften, lebendigen, übernatürlichen Glauben Hebr. 12, 2—7: Christus ist der Anfänger und Vollender des Glaubens. Wenn wir hiermit den beim h. Paulus gebräuchlichen Ausdruck zusammennehmen, daß die Menschen durch den Glauben gerechtfertigt würden, z. B. Röm. 3, 22. 25, so sehen wir, daß der Mensch allein durch die Nachahmung des Lebens Jesu Christi gerechtfertigt werden kann. Ebendasselbe lehrt die h. Schrift zweitens in denjenigen Aussprüchen, welche sich auf einzelne Handlungen aus dem Leben des Herrn beziehen. So Joh. 13, 15 (nachdem Christus seinen Jüngern die Füße gewaschen hat): „Ich habe euch ein Beispiel gegeben, damit auch ihr thuet, wie ich euch gethan habe." So wie ich euch den geringsten Liebesdienst

erwiesen habe, so sollet auch ihr euern Mitmenschen, und seien es auch die Niedrigsten; — denn wie groß war der Abstand des Herrn von seinen Jüngern! — jeden, auch den demüthigendsten und niedrigsten Liebesdienst erweisen, welchen ihr könnet. Eph. 5, 2 und 1. Joh. 3, 16 wird die Liebe, welche Christus durch die Vergießung seines Blutes gegen uns bewiesen hat, als Muster für die Nächstenliebe hingestellt, welche wir gegen unsere Mitmenschen bezeigen sollen. 1. Petri 2, 21—24 wird die Geduld, mit welcher der Herr alle Beleidigungen ertrug und seinen Feinden verzieh, uns zur Nachahmung vorgestellt. So ist es also ein durch die ganze h. Schrift in den mannigfachsten Wendungen sich durchziehender Gedanke, daß das Leben Jesu Christi unser Muster und Vorbild ist, welchem wir nicht bloß nachstreben, sondern welches wir erreichen sollen. Daher schreibt sich dann der häufige Gebrauch des Namens Jesu bei seinen Aposteln, besonders beim h. Paulus.

3. Ebenso haben auch die h. Väter auf das Vielfältigste von der Nothwendigkeit gesprochen, daß unser Leben dem Leben Jesu Christi gleichförmig werden muß. Der h. Augustin schreibt darüber de Civ. Dei IX, 21 (tom. VII, pag. 274): **Tentavit eum daemonum princeps, an Christus esset explorans, quantum se tentari ipse permisit, ut hominem, quem portabat, ad nostrae imitationis temperaret exemplum.** Christus richtete seinen Wandel so ein, will der h. Augustin sagen, daß wir ihm nachfolgen möchten. Insbesondere aber zeichnet sich der h. Bernard durch eine wunderbare Liebe zu der Menschheit Christi aus, woran er immer den Gedanken schließt, daß wir ihm nachfolgen müssen. Dieser Gedanke, Nachahmung des Lebens Jesu, war es, welcher das Leben aller Heiligen trug und beseelte. So sagt der h. Johannes vom Kreuze in dem ersten seiner geistlichen Denksprüche: „Befleiße dich, daß dir die Neigung und Sorge, Christo in allen Dingen nachzuahmen, Gewohnheit werde, und daß diese Neigung immer Nahrung erhalte. Betrage dich, wie Christus in deinen Verhältnissen sich betragen hätte." Der h. Franz von Sales spricht diesen Gedanken in seinem Theotimus mit den Worten aus, daß in der Ewigkeit Jeder der Seligen das Bild Gottes darstellen wird, aber auf eine verschiedene Weise. Daher bei den ersten Christen für wahrhaft Gläubige der Ausdruck Christusträger (χριστοφόροι).

4. Daß das Leben Jesu Christi das Muster und Vorbild für uns ist, welches wir erreichen sollen, ergibt sich aus der Betrachtung des Sittengesetzes und aus der Betrachtung des Wesens des Menschen. Das Sittengesetz ist ein Uebersinnliches, Geistiges, Allgemeines, Ewiges. Aber weil alle Entwicklung der menschlichen Seele durch den körperlichen Organismus bedingt ist, so muß jenes Geistige und Allgemeine seine sinnlich-wahrnehmbare Darstellung durch einzelne Fälle erhalten. Indessen die Lösung der Frage: Was ist nach dem bestimmten Gesetze in diesem oder jenem Falle zu thun? oder die Subsummirung der einzelnen Fälle unter die Gesetze ist eine endlose Aufgabe.*) Dazu kommt noch, daß für jede einzelne Handlung mehrere

*) Hegel in seiner Rechtsphilosophie S. 273 (unten an) macht diese gute Bemerkung darüber: „Es ist wesentlich einzusehen, daß die Natur des endlichen Stoffes es mit sich bringt, daß an ihm die Anwendung auch der an und für sich vernünftigen, der in sich allgemeinen Bestimmungen auf den Progreß ins Unendliche führt." Das ist gewiß sehr wahr; und daher die kasuistische Behandlung der Moral eine unlösbare, wenngleich sie sonst dieses Gute hat, daß durch eine solche Behandlung die Principien in einem einzelnen Falle ihre Darstellung finden.

allgemeine Rücksichten in Betracht kommen; woher die sogenannte **collisio officiorum**. Schon durch das Nachdenken, was nun in diesem bestimmten Falle zu thun sei, wird die Kraft des Menschen für das wirkliche Handeln geschwächt. Daher muß dem Menschen für sein sittliches Handeln ein durchaus reines und fleckenloses Muster vorgestellt werden, so daß er durch die Nachahmung desselben die vollkommene Gewißheit hat, ein wahrhaft Gott gefälliges Leben zu führen oder auf dem rechten Wege zur Erreichung des Endzweckes seines Daseins sich zu befinden. Ein solches Muster ist uns durch das Leben Jesu Christi gegeben. Dazu kommt noch, daß das Unvollkommene, Unstäte, Wandelbare durch sich selbst dazu bestimmt ist, durch das Vollkommene, Feste und Unwandelbare geleitet und regiert zu werden; ferner, daß der für das Gute noch Empfängliche durch nichts mehr zum Guten angetrieben wird, als dadurch, daß sich ihm ein heiliges Leben, erhaben über alle Reize der Welt in vollendeter Schönheit darstellt; woher das gewöhnliche Sprichwort: **Verba movent: exempla trahunt.**

## §. 110. Ueber die Nachfolge Jesu Christi.

1. Was haben wir nun aber zu thun, um dem Leben Christi nachzufolgen? Denn dieses Gebot zu wissen nutzt uns wenig, wofern wir nicht auch wissen, wie es erfüllt werden muß. Auf die einzelnen Umstände und Verhältnisse, in denen Christus lebte, kommt es gar nicht an, daß er z. B. in der bestimmten Zeit geboren ward, in dem Lande lebte, in dem Alter starb. Ebenso können wir ihm auch in allen einzelnen Thaten seines Lebens nicht nachahmen. Vielmehr um Christo nachzuahmen, müssen wir die leitenden und tragenden Grundsätze des Lebens Christi zu den leitenden und tragenden Grundsätzen auch unseres Lebens machen. In dem Leben Christi treten besonders diese drei Hauptzüge hervor: 1. Die Treue in der Vollbringung des von seinem himmlischen Vater ihm aufgetragenen Werkes, oder der Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater, wie ihn Christus durch die bereitwillige Unterwerfung unter alle göttlichen und menschlichen Anordnungen bewies. 2. Die Bereitwilligkeit zu leiden. 3. Der Eifer im Gebete. Daß diese drei Züge die Hauptzüge im Leben Jesu Christi sind, davon können wir uns leicht überzeugen. Der Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater wird bezeugt durch Luc. 2, 49: „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?" Joh. 4, 34: „Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen thue, der mich gesandt hat, damit ich sein Werk vollbringe." Ebenso 5, 19—30; 6, 38—40, in welchen Stellen Christus lehrt, daß er in all seinem Thun und Wirken, was er als Gottmensch ausübt und noch ausüben wird, aufs Genaueste mit dem Willen des himmlischen Vaters übereinstimme, daß er also aufs Genaueste dem Berufe nachkomme, welchen er für sein irdisches Leben empfangen. Darum konnte auch unser Heiland in dem hohenpriesterlichen Gebete zu seinem himmlischen Vater sagen Joh. 17, 4: „Ich habe dich verherrlicht auf Erden. Ich habe das Werk vollbracht, welches du mir gegeben hast, daß ich es ausführte." Darum hat auch Gott selbst ihn dreimal für seinen geliebten Sohn erklärt, an welchem er sein Wohlgefallen habe. Ueberhaupt hatte Christus, so lange er auf Erden lebte, an Nichts als an der Erfüllung des väterlichen Willens Geschmack, so daß er aus Liebe und Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater allen vorkommenden Bequemlichkeiten und Behaglichkeiten entsagte und alle Bitterkeiten auf sich nahm. Und weil er so in seinem ganzen Leben den Willen des himmlischen Vaters zu erfüllen gesucht hatte, darum konnte

er kurz vor seinem Tode sagen: „Es ist vollbracht!“ D. h. Ich habe Alles ausgeführt, was du mir aufgetragen hast.

2. Was den zweiten Hauptzug in dem Leben des Herrn betrifft, die Bereitwilligkeit zu leiden nämlich, so sehen wir unsern Heiland ein Leben voll Entbehrung und Mangel, voll Mühseligkeit und Beschwerde, voll Verfolgung, Schmach und Verachtung führen und endlich des grausamsten und schimpflichsten Todes sterben. Dieses Alles aber that und litt Christus nicht gezwungen, sondern mit freiwilliger Uebernahme. Sein ganzes Leben von der Krippe bis zum Kreuze war nur ein fortwährendes Leiden. Dieses liegt in dem ganzen Evangelium so klar ausgesprochen, daß es nicht mehr eines Beweises bedarf. Der h. Bernard hat die Leiden des Gottmenschen sehr schön zusammengefaßt (pag. 143, H) mit den Worten: **Proinde memor ero, quamdiu fuero, laborum illorum, quos pertulit in praedicando, fagitationum in discurrendo, tentationum in ieiunando, vigiliarum in orando, lacrimarum in compatiendo.** Bei diesem mühevollen Leben und bei der Hingabe desselben in den grausamsten Tod ist aber insbesondere noch dieses zu beachten, daß Christus alle jene Leiden mit freiem Willen und aus eigenem Entschlusse übernahm; wie er selbst sagte Luc. 22, 15: „Mit Sehnsucht habe ich verlangt, dieses Opferlamm mit euch zu essen“; wodurch er zu uns Allen sprach: „Wisset, daß ich während meines ganzen Lebens nichts sehnlicher gewünscht habe, als dieses letzte Abendmahl mit euch zu halten; denn nach demselben werde ich hingehen, mich für euer Heil zu opfern“; und Luc. 12, 50: „Ich muß mich in einer Taufe taufen lassen; und wie werde ich gedrängt, bis sie vollzogen wird.“ Daher macht er auch einen Schriftgelehrten, welcher voll Begeisterung für den Herrn sagte: „Meister! ich folge dir nach, wohin du auch gehest“, auf die höchste Entbehrung aufmerksam, zu der er sich entschließen wollte, mit den Worten: „Die Füchse haben Höhlen, und die Vögel des Himmels Nester; aber der Sohn des Menschen hat nicht, wo er sein Haupt hinlege.“ Matth. 8, 19. 20. Und als Petrus ihn vom Leiden abhalten will, Matth. 16, 23. 24, verweist er ihm dieses und spricht zu uns Allen von der Nothwendigkeit, das Kreuz ihm nachzutragen. Dieses mühevolle und beschwerliche Leben wollte Christus deßhalb übernehmen, um uns zu zeigen, daß wir nur durch Leiden in die ewige Seligkeit eingehen können, gleichwie auch er nur durch Leiden der ewigen Herrlichkeit theilhaftig geworden ist. „Mußte nicht Christus leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?“ Luc. 24, 26. Und darum sagte der h. Paulus Röm. 8, 17: „Wir sind Kinder und Erben, wofern wir mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm verherrlichet werden.“ Denn weil das menschliche Geschlecht in seinem Stammvater gefallen ist, darum sind die Sinne und Gedanken des Menschen von Jugend auf zum Bösen geneigt, d. h. hat er fortwährend mit den Anreizungen der Begierlichkeit zu kämpfen. Darum ist die Erfüllung der göttlichen Gebote, wiewohl sie eigentlich nur die Unterwerfung des Willens unter Gott ist, für uns Menschen im Stande der gefallenen Natur eine beständige Versagung des eigenen Willens; und ist mit Mühe und Schmerz verbunden. Dazu kommt, daß die gefallene Natur so ungern von sich selbst ausgeht, ihr eigenes Fühlen, Meinen, Denken so ungern aufgibt, um sich in Allem der Richtschnur der göttlichen Wahrheit zu unterwerfen. Deßhalb mußte auch die Liebe zu Gott dem Menschen zum ausdrücklichen und strengen Gebote gemacht werden. Und eben dieses, daß ihm die Liebe zu Gott zum ausdrücklichen und strengen Gebote gemacht ist, zeigt schon eine verkehrte Richtung des Willens an. Denn was an sich

das Angenehmste, das Schönste, das Leichteste, das Beglückendste ist, sollte nicht Gegenstand eines Gebotes, sondern heiliger Freude und herzlicher Thätigkeit sein. Wäre der Mensch noch in dem Zustande, in welchem er von Gott erschaffen ist, dann würde sich das Herz des Menschen in unwillkürlichen heiligen Flammen der Liebe zu Gott bewegen. Um uns nun zur Uebernahme der Leiden, durch welche allein die Liebe Gottes und das ewige Leben möglich ist, geneigt zu machen, hat der Sohn Gottes alles Leiden übernehmen wollen. Denn nun gilt das Wort: „Der Knecht ist nicht über dem Meister."

3. Was den dritten Hauptzug im Leben unseres göttlichen Heilandes, nämlich sein Gebet betrifft, so sehen wir ihn dasselbe mit höchstem Eifer üben. Theils begab er sich am frühen Morgen in die Einsamkeit und verrichtete dort das Gebet (Marc. 1, 35); theils verrichtete er sein Gebet nach der mühsamen Arbeit des Tages (Matth. 14, 23). Selbst nachdem er sich bereits durch die mühsame Arbeit des Tages abgemüdet hatte, so verharrete er die Nacht im Gebete. Dieses that er nicht allein im Anfange und in der Mitte seines dreijährigen Lehramtes (Luc. 6, 12; Marc. 6, 46—48; Matth. 14, 23—25), sondern auch am Ende desselben (Luc. 21, 37). Endlich mit dem Gebete zu seinem himmlischen Vater endigte er sein Leben und seinen langen qualvollen Todeskampf. Wenn man nun hierzu noch nimmt, daß Christus die dreißig ersten Jahre seines Lebens in völliger Einsamkeit verbrachte und in dieser Abgeschiedenheit ohne Zweifel einen großen Theil seiner Zeit dem Gebete widmete, so tritt das Gebet als der hauptsächlichste Grundsatz im Leben Jesu Christi auf das deutlichste hervor. Hier kann sich uns die Frage aufdrängen, wie Christus habe beten können, und noch bete (1. Joh. 2, 1), da er doch eine göttliche Person ist? Bekanntlich haben die Gegner der Gottheit Christi in seinem Gebete die Begründung ihrer Ansicht finden wollen; aber sehr ungegründet. Denn das Gebet ist eine Offenbarung des eigenen Willens vor Gott, damit dieser ihn erfülle, wie der h. Thomas **2. 2. quaest. 83, art. 1** und **2** entwickelt. *) Nun ist aber in Christo nicht

---

*) Zur größern Deutlichkeit erlaube ich mir einige Bemerkungen über das Gebet hinzuzufügen. Das Gebet überhaupt ist diejenige Thätigkeit, durch welche wir unsere Unterwerfung unter den Willen Gottes nach eigener Selbstbestimmung ausdrücken. Das Gebet betrifft also eigentlich und zunächst den Willen, und unterscheidet sich dadurch wesentlich vom Studium der Wissenschaft, welches zunächst und eigentlich den intellectus (die Vernunft und den Verstand) angeht. Daraus folgt ferner, daß alle diejenigen Erklärungen vom Gebete falsch sind, welche das Gebet vorzugsweise als ein Denken auffassen. Aus der gegebenen Erklärung folgt ferner, daß das Gebet im eigentlichen Sinne eine Thätigkeit (actus) ist. Nur im uneigentlichen Sinne kann der Zustand, in welchem der Gerechtfertigte durch die heiligmachende Gnade mit Gott vereinigt ist, Gebet genannt werden, insofern nämlich dieser Zustand in dem des Vernunftsgebrauches Mächtigen ohne die eigene freie Thätigkeit nicht angefangen haben und fortbestehen kann. Diesen Zustand der Unterwerfung unter Gott und darum der Vereinigung mit Gott hat der Apostel gemeint mit den Worten: „Betet ohne Unterlaß"; d. h. Erhaltet euch in der heiligmachenden Gnade, was nicht ohne wiederholte freie Selbstbestimmung für Gott, d. h. nicht ohne actuelles Gebet geschehen kann. Die immerfort bestehende allgemeine Unterwefung aller Geschöpfe unter Gott: der unvernünftigen und vernünftigen, der Sünder und Gerechten, der Seligen und Verdammten kann nicht Gebet genannt werden. Denn sie ist im Verhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer begründet und findet ohne alle Thätigkeit des Ge-

allein der göttliche, sondern auch der menschliche Wille. Diesen seinen menschlichen Willen konnte Christus gegen Gott ausdrücken, d. h. beten. Aber wenn in Christo allein der göttliche Wille gewesen wäre, so hätte er nicht beten können, weil dieser durch sich allein Alles bewirken kann.*) Als Gott nämlich war Christus allmächtig, aber nicht als Mensch. Daher konnte er als solcher beten. Wenngleich nun aber Jesus Christus eine göttliche Person ist, so wollte er dennoch beten, sowohl um uns zu beweisen, daß er vom Vater gesandt sei; und dieser Endzweck seines Gebetes tritt Joh. 11, 42 hervor; als auch, um uns die Pflicht und die Art und Weise des Gebetes zu zeigen. Insofern also Christus einen freien menschlichen Willen

---

schöpfes statt. Diese Unterwerfung unter den Willen Gottes kann zunächst ohne allen äußern Ausdruck statt finden, d. h. bloß in der menschlichen Seele, überhaupt im erschaffenen Geiste, in dessen Wesen Gott allein zu dringen vermag (oratio mentalis, oratio interna, meditatio). Manche Theologen wollen meditatio und oratio mentalis unterscheiden: meditatio sei das Nachdenken über irgend eine Glaubenswahrheit, oratio mentalis die daraus sich ergebenden Affecte. Das kann man annehmen; Logomachien führen zu nichts. Oder die Unterwerfung unter Gott findet durch irgend einen äußern Ausdruck, nämlich der Stimme statt (oratio vocalis); denn Niederknien und Händefalten ist etwas an sich Indifferentes, die menschliche Sprache aber ist dazu bestimmt, die Empfindungen des Geistes auszudrücken. Oder endlich die Unterwerfung unter Gott geschieht durch Werke, indem wir den Willen Gottes erfüllen. Die Nothwendigkeit des Gebetes gründet sich darauf, daß Gott allein das ens absolutum, alle Geschöpfe aber nur entia relativa sind, oder daß Gott allein das ens necessarium, die Geschöpfe aber nur entia contingentia sind. Daraus folgt, daß Gott allein die einzige Quelle alles Guten ist, wir daher Alles, was wir wünschen, von ihm erbitten müssen. Das Gebet ist demnach nothwendig necessitate medii. Das Gebet ist das eigentliche und wahre Leben des erschaffenen Geistes und ohne dasselbe ist er todt und verfinstert in sich. Aber die Unterwerfung unseres Willens unter Gott kann allein durch die Gnade bewirkt werden. Denn Gott ist der ursprüngliche Beweger aller erschaffenen Geister. Dies drückt der Apostel mit den Worten aus: „Niemand kann sagen: Herr Jesu, als im heiligen Geiste." Gnade überhaupt ist die übernatürliche Hülfe Gottes zur Erreichung des ewigen Lebens. Die Quelle aller Gnade ist die göttliche Barmherzigkeit oder die Geneigtheit Gottes sich mitzutheilen. Ursache aller Gnade für den Menschen im Stande der gefallenen Natur ist das Leiden Christi. Die Vollendung der Gnade ist die ewige Glorie. Nur in diesem Leben wird die Gnade gegeben. Daraus folgt, daß in diesem Leben zwar alle Menschen beten können, weil Gott Allen die hinlängliche Gnade gibt, ihr Heil zu wirken, aber in jenem Leben nur diejenigen, welche im Stande der Gnade gestorben sind; nämlich die Seelen im Fegfeuer und im Himmel. So ist das Gebet die Verherrlichung Gottes im Himmel und auf Erden. Jenachdem wir nun unsere Unterwerfung unter den Willen Gottes nach einer der angegebenen drei Hauptarten (innerlich, mündlich, durch Werke) in einer verschiedenen Form oder zu einem verschiedenen Zwecke ausdrücken, jenachdem kann auch das Gebet ein verschiedenes sein: Anbetungs-Gebet, oder Lob- und Preis-Gebet; Dank-Gebet; Bitt-Gebet. Das Bittgebet ist erhörbar, insofern Gott will, weil die freie Thätigkeit des erschaffenen Geistes in den göttlichen Weltplan mit aufgenommen ist. Wir können es für uns und für Andere verrichten, die noch in diesem Leben oder im Fegfeuer sind; ebenso die Seligen und Heiligen im Himmel für uns und für die Seelen im Fegfeuer. Eine besondere Form desselben ist die contritio.

*) Hier sehen wir die Wichtigkeit der menschlichen Natur in Christo nach allen ihren Bestandtheilen, wie wir sie im zweiten Capitel dieses Abschnittes nachgewiesen haben, überall hervortreten.

und ein vollkommenes Selbstbewußtsein auch der menschlichen Natur nach hat, hat er gebetet. Auch hat er wirklich für sich selbst gebetet, z. B. Joh. 17, 1: „Verherrliche deinen Sohn!" weil er alle Güter, welche er seiner menschlichen Natur nach haben konnte, von seinem himmlischen Vater noch nicht empfangen hatte, nämlich die glorreiche Auferstehung und die Verherrlichung seiner menschlichen Natur. Und weil das Gebet Christi nur der Ausdruck seines vernünftigen Willens war, dieser aber immer mit Gott vereinigt war, so ist auch das Gebet Christi immer erhört worden. Ueber das Gebet Christi, daß der Kelch an ihm vorübergehen möge, haben verschiedene Auslegungen statt gefunden. Am meisten empfiehlt sich die des h. Alphons Liguori: Christus habe deßhalb so gebetet, um uns die ungeheure Größe des Leidens, welches auf ihn wartete, zu zeigen.

4. Diese drei Hauptzüge oder leitenden Grundsätze, von denen wir das ganze Leben Christi getragen und gehalten sehen, stehen unter sich in dem Verhältnisse, daß das Gebet die eigentliche Hauptsache bildet, die Treue in der Vollbringung des vom Vater ihm aufgetragenen Werkes und die Bereitwilligkeit zu leiden, nur die Mittel zum Gebete waren. Diese Bestimmung ist deßhalb nothwendig, um anzugeben, inwiefern Alle, die an Christum glauben wollen, ihm nachahmen müssen. Für die gegebene Darstellung sprechen folgende Gründe: a) Bloßes Arbeiten und Wirken, und brächte der Mensch auch Staunenswerthes dadurch zu Stande, hilft ihm für sein ewiges Heil wenig oder gar nichts, wofern es nicht nach dem Willen Gottes und mit Rücksicht auf Gott geschieht. Diesen Gedanken drückt treffend der Denkspruch des h. Alphons aus: „Es ist besser, mit dem Willen Gottes einen Strohhalm aufheben, als ohne den Willen Gottes die Welt bekehren"; und die h. Theresia: „Laß mich dir dienen, o Herr! nicht wie ich es will, sondern wie du es verlangst." Der h. Augustin bezeichnet irgendwo alle nicht von Gott gewollten Anstrengungen, die der Mensch macht, durch den Ausdruck: **Grandes passus, sed extra viam.** Und gewiß, wenn die gewaltigen Anstrengungen, welche die Menschen oft machen, vom Geiste Gottes ausgingen, dann würde mehr Segen damit verbunden sein. Denn was aus Gott ist, ist beständig. b) Ebensowenig nutzen die äußern und innern Leiden zum ewigen Heile, wofern sie nicht als Mittel benutzt werden, die Neigung zu den irdischen Gütern und die Lust an denselben zu brechen, und den Willen auf Gott hinzuwenden. Der Mensch kann auch die schwersten Leiden lieber erdulden wollen, als den Hochmuth seines Herzens brechen. c) Dagegen ist das Gebet der lebendige Ausdruck der Unterwerfung des erschaffenen Geistes unter Gott. Man vergleiche die Bemerkungen über das Gebet, welche wir unter dem Texte gegeben haben. Jeder erschaffene Geist, welcher betet, ist von einem göttlichen Hauche angeweht, nämlich von der Gnade, und hat entweder schon das volle Leben der Gnade, oder fängt doch an, sich durch die göttliche Kraft der Gnade bewegen zu lassen. Vollbringung äußerer Werke aber nach einer Anordnung der geistlichen oder weltlichen Vorgesetzten und die Ertragung äußerer und innerer Leiden können nur Mittel sein, um den Willen als Eigensucht mehr und mehr zu brechen, um ihn von dem Irdischen mehr und mehr abzuwenden und in Gott zu versenken.

5. Wie sollen wir nun diese Hauptzüge im Leben des Herrn zu den Hauptzügen auch unseres Lebens machen? Durch die Gnade der Rechtfertigung werden wir nach dem Ausdrucke des Concils von Trient **Sess. V, can. 5** mit Christo begraben in den Tod, d. h. wir ersterben für alle Lüste des Fleisches, wir ziehen den neuen Menschen an, welcher nach Gott ge-

schaffen ist, werden unschuldig, unbefleckt und rein, geliebte Kinder Gottes, wir werden nach dem Ausdrucke des Apostels an die Philipper der Gesinnung Christi theilhaftig, oder nach dem Ausdrucke desselben Apostels an die Römer: „Wir ziehen den Herrn Jesum an." Diese Gnade müssen wir bewahren und in derselben voranzuschreiten suchen, um jenen Grad der sittlichen Vollkommenheit zu erreichen, welchen Gott uns von Ewigkeit her bestimmt hat. Aber dabei ist wohl zu beachten, daß ein Stillstand auf dem Wege Gottes nicht möglich ist. Entweder müssen wir vorangehen, oder wenn wir das nicht wollen, so werden wir von selbst rückwärts gehen. Die Bewahrung der Gnade geschieht hauptsächlich durch die Erfüllung der Pflichten oder durch die Beobachtung des Rechts; der Fortschritt in der Gnade hauptsächlich durch die Erfüllung des Gerathenen. Mit den Pflichten macht uns die Moraltheologie bekannt, mit dem Gerathenen die Ascetik. Insofern nun das Leben Jesu Christi die vollkommene Darstellung des wahrhaft Gott gefälligen oder heiligen Lebens ist, ist es die reine Darstellung alles pflichtmäßigen und alles gerathenen Handelns. Als der Mittelpunkt aller gerathenen Werke sind in der katholischen Kirche von jeher die sogenannten drei evangelischen Räthe angesehen worden: Der freiwillige Gehorsam, die freiwillige Armuth, die ehelose Keuschheit. Diese drei evangelischen Räthe entsprechen den drei Grundzügen im Leben Christi. Der freiwillige Gehorsam unter einem menschlichen Obern entspricht dem Gehorsam Christi in der Vollbringung des von seinem himmlischen Vater ihm aufgetragenen Berufes; die freiwillige Armuth entspricht der freiwilligen Ertragung aller Leiden und Beschwerden, wie Christus sie geübt hat; die ehelose Keuschheit entspricht dem Gebete. Denn nichts macht so zum Gebete aufgelegt, als die Unterdrückung des mächtigsten Triebes der sinnlichen Natur. Dieses lehrt auch der h. Paulus 1. Cor. 7, 5; wo er den Eheleuten anräth, sich eine Zeit lang um des Gebetes willen zu enthalten; und V. 35. Daher hat auch das Tridentinum **Sess. XXIV, can. 10** die Vorzüglichkeit der ehelosen Keuschheit ausgesprochen. Diese drei evangelischen Räthe wurden in den ersten Zeiten des Christenthums theils von dem Bischofe und seinem Clerus, theils von einzelnen Mitgliedern der Gemeinde, Männern sowohl als Frauen beobachtet, welche nach dem Berichte des h. Justinus schon von ihrer Jugend an bis ins höchste Alter die Keuschheit bewahrten. Gegen Ende des dritten Jahrhunderts aber fingen diejenigen, welche sich die Nachfolge des Herrn oder das Streben nach der christlichen Vollkommenheit zum ausschließlichen Geschäfte ihres Lebens machten, von der menschlichen Gesellschaft sich abzusondern an. Der erste, welcher dieses that, war der h. Antonius von Aegypten, welcher daher gewöhnlich als der erste Ordensstifter angesehen wird. Die Veranlassung zu dieser Absonderung war zunächst, um der Heftigkeit der Verfolgung zu entgehen. In dieser Hinsicht hat man an die beiden großen Heiligen Paulus und Antonius zu denken, welche, so viel wir aus der Geschichte wissen, die ersten waren, die sich zur Führung eines ascetischen Lebens von der menschlichen Gesellschaft absonderten. Als nun aber das Bekenntniß der Lehre Christi durch Constantin gänzlich frei gegeben ward, als dasselbe nicht mehr Schmach und Verfolgung, sondern sogar Ehre, Ansehen und Vortheil brachte, bekannten sich manche zum Christenthum, welche von dem Geiste desselben nichts besaßen und nur den Namen desselben trugen. Weil die Feuerprobe der Leiden fehlte, darum stellte sich bei denen, die sich als Mitglieder der Kirche bekannten, der Geist Christi nicht mehr dar. Deßhalb mußte das Leben Christi für Alle, die sich Christen nannten oder nen-

nen wollten, in seiner Reinheit und Heiligkeit als Muster dargestellt werden. Deßhalb bildeten sich diejenigen, welche nach der christlichen Vollkommenheit strebten, zu einem besonderen Stande heraus. In dieser Hinsicht haben wir den h. Hilarion und den h. Pachomius zu bemerken. Letzterer gab zuerst Ordensregeln; welche im Abendlande vom h. Benedictus und spätern Ordensstiftern vervollständigt wurden. Indessen mit Allem diesem haben wir doch nur noch die äußere Veranlassung des Ordensstandes angegeben; der eigentliche Grund desselben liegt viel tiefer. Zunächst nämlich entspricht die Wirksamkeit der Gnade der Wirksamkeit der Natur. So wie daher alle natürliche Entwicklung des Menschen nur in bestimmten Kreisen des menschlichen Geschlechts statt finden kann, weil dasselbe eine natürliche Einheit bildet: so bildeten sich auch für die besondere Pflege des geistigen Lebens Genossenschaften. Ferner aber ist es ein allgemeines Gesetz, daß sich nur durch vereintes Wirken, wie in natürlicher, so in übernatürlicher Beziehung etwas Großes zu Stande bringen läßt. Wie wären die Cultur des Bodens im Abendlande, die gewaltigen Leistungen in der Wissenschaft, die Predigten des Evangeliums auf der ganzen Erde ohne das corporative Leben der Orden möglich gewesen? Und vielleicht mag darum auf unsern Arbeiten so weniger Segen ruhen, weil wir so wenigen Corporationsgeist haben. Aus diesen beiden Gründen erklären sich wohl die Spuren von Ordensleben, welche wir schon im alten Testamente in einigen Propheten finden. Indessen der Hauptgrund für das besondere Hervortreten des Standes der Asceten war wohl das Bestreben, die von Christo und den Aposteln in der Kirche überlieferte Form des wahrhaft Gott gefälligen Lebens durch Tradition zu verbreiten und zu erhalten. Denn weil die katholische Kirche ihrem Ursprunge nach eine göttliche That und Setzung ist, so schreitet sie durch Ueberlieferung ihrer Einrichtungen von Geschlecht zu Geschlecht voran. Alles in der katholischen Kirche ist Tradition oder in der Tradition begründet. Man muß daher ja nicht meinen, als erwachse das ausschließliche Bestreben für die christliche Vollkommenheit allein durch die Kraft der Gnade aus der Tiefe des Gemüthes: keineswegs; auch dieses ist Tradition, weil es eine ursprüngliche Einrichtung Christi und der Apostel ist, und muß durch Tradition erlernt werden. Seiner Idee nach ist daher der Ordensstand (status religionis, status religiosus, religio) oder das Mönchthum aufzufassen als die vollkommene und vollendete Nachahmung des Lebens Christi, als die nächste Nachfolge des Herrn. Diesen Gedanken, welcher sich aus der bisherigen Entwicklung mit Nothwendigkeit ergibt, drückt der h. Thomas am Ende des zweiten Theiles seiner Summa so aus: Der Ordensstand sei der Weg zur christlichen Vollkommenheit, nicht aber seien die im Ordensstande Befindlichen darum schon vollkommen. Denn zur christlichen Vollkommenheit ist die wirkliche Ausübung der Nachahmung Christi nothwendig. Auch ist dadurch keineswegs ausgeschlossen, daß die christliche Vollkommenheit auch außerhalb des Ordensstandes erreicht werden kann. Ebenso folgt aus dem Gesagten, daß der Ordensstand nicht etwas dem Christenthum nur von außenher Aufgetragenes und aus Nachahmungssucht der Pythagoräer etwa Entstandenes ist, sondern daß er im Wesen des Christenthums gegründet und nur die äußere Darstellung des innern Kernes und Gehaltes des Christenthums ist. Insofern jeder Christ eine besondere Lebensaufgabe zu lösen hat, soll Jeder im wahren Sinne des Wortes ein Mönch sein. Hauptsächlich nur aus äußeren Veranlassungen trat das Ordensleben als besonderer Stand vor den übrigen Christen hervor. Im weitern Verlaufe der Kirche bildeten sich ver-

schiedene Orden, weil die Individualität der Menschen eine verschiedene ist, diese aber Gott nicht zerstören, sondern nur in ihrer Reinheit und Vollständigkeit darstellen will. Der h. Bernard bemerkt hierüber, schon im alten Testamente (Ps. 44) werde die Kirche circumdata varietate genannt. Die Orden haben der Kirche von jeher die größten Dienste erwiesen durch die Pflege des innern Lebens, durch die Pflege der Wissenschaft; beide geistige Thätigkeiten, Gebet und Wissenschaft, gehören zwar innig zusammen; aber das Gebet ist an und für sich eine höhere Thätigkeit des Geistes, als die Wissenschaft; durch die Verbreitung des Christenthums; durch die Cultur des Bodens und Verbreitung menschlicher Gesittung überhaupt. Von jeher aber hat die Kirche die Orden als die reine und vollkommene Darstellung des Lebens Jesu Christi angesehen. Damit aber irgend eine geistige Genossenschaft das Ansehen eines Ordens habe, ist nothwendig, daß dieselbe vom apostolischen Stuhle ausdrücklich anerkannt und bestätigt ist. Nur die Mitglieder solcher geistlicher Genossenschaften sind als Ordensleute (Religiosi, Moniales) anzusehen. Darum gewährt die Mitgliedschaft eines Ordens auch noch den Vortheil der festen Ueberzeugung, daß man wirklich auf dem Wege der Nachfolge Jesu Christi wandelt; in welcher Beziehung das Wort des h. Paulus Gal. 2, 2 wohl zu beachten ist: er habe seine Lehre, d. h. seinen gesammten Wandel mit dem der übrigen Apostel verglichen, um nicht die Frucht der bereits überstandenen Arbeit zu verlieren und in Zukunft vergebens zu arbeiten. Immer sind daher in der katholischen Kirche die Ordensleute und die Bischöfe als solche betrachtet worden, welche auf dem Wege zur christlichen Vollkommenheit wandeln. Den Grund dafür wird man nach dem Gesagten wohl nur darin zu suchen haben, weil nur diese eine unmittelbare Billigung vom Apostolischen Stuhle haben, daß ihr Stand seiner Idee nach eine vollkommene Darstellung des Lebens Jesu ist, also daß sie auf dem Wege zur christlichen Vollkommenheit wandeln. Zwischen dem nämlich, was die Kirche ausdrücklich billigt und gutheißt, und zwischen dem, was sie bloß duldet, hat man noch wohl zu unterscheiden. (Ecclesia catholica multa tolerat, quae nec approbat, nec reprobat schrieb der h. Augustin). Nur sehr wenige Schriftsteller z. B. erkennt die Kirche als ihre Lehrer an und hat erklärt, daß sich in ihren Schriften nichts Tadelnswerthes (nil censura dignum) finde; aber sehr viele Schriftsteller duldet sie in sich, ohne sich anerkennend oder verwerfend über sie auszusprechen. So in vielen andern Rücksichten.

6. Aus dem Gesagten ergibt sich nun mit Nothwendigkeit, wie wir das Leben des Herrn nachahmen müssen. Alle diejenigen, welche sich Jünger Christi nennen und welche wahre Mitglieder der Kirche sein wollen, müssen 1. das Gebet üben. Ohne Gebet kann Niemand selig werden; vgl. Röm. 10, 13: „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird selig werden." Wer aber vollkommen werden will, der muß sich bemühen, daß sein Eifer im Gebete dem Eifer Jesu Christi darin nachstrebe. Daher bei allen wahren Christen die Liebe zum Gebete und die Ueberzeugung von der wunderbaren Kraft des Gebetes. Daher bei allen Heiligen die vorherrschende Neigung, das Leben und Leiden des Erlösers zu betrachten. Die Leichtigkeit und Fertigkeit im Gebete ist die Beschauung. 2. Jeder Christ muß bereit sein, alle vorkommenden innern und äußern Leiden mit Geduld zu tragen. Aber der natürliche Mensch sträubt sich gegen nichts so sehr, als gegen den Schmerz und die Verachtung und gegen die innern Seelenleiden. Und weil wir doch nur durch beständigen Kampf unsere Seele retten können, wie uns der Herr lehrt, Luc. 9, 23: „Wer mir nachfolgen will, der verläugne sich selbst, nehme täglich

sein Kreuz auf sich und folge mir nach": so müssen wir die Beweggründe zum geduldigen Ausharren immer unsrer Seele gegenwärtig halten. Diese sind hauptsächlich a) das Beispiel Christi; worüber der h. Paulus Hebr. 12: „So lasset uns hinblicken auf Jesum, welcher, da ihm die Freude vorgelegt war, das Kreuz auf sich nahm, die Schmach nicht achtete und nun zur Rechten Gottes sitzt." Durch sein Beispiel hat uns der Heiland die Verachtung und den Schmerz so liebenswürdig gemacht, da er sie für uns so bereitwillig umfing. Aus den Wunden des Herrn haben die Heiligen die Liebe Gottes geschöpft. b) Die Kürze und Flüchtigkeit dieser Zeit und dagegen die nie endende Dauer des Lebens nach dem Tode. Nur auf sechszig oder siebenzig Jahre hat Gott das Leben des Menschen zusammengeengt. Alle Mühe und Arbeit desselben ist für Nichts zu achten, weil sie ein Ende nimmt. c) Die Vergeltung in der Ewigkeit; vergl. Röm. 8, 17 flg. d) Die Schrecklichkeit des ewigen Unterganges. 3. Jeder Christ muß die Pflichten seines Standes und Berufes mit Eifer erfüllen und diesen als den von Gott ihm angewiesenen Weg ansehen, auf welchem er den Endzweck seines Daseins erreichen soll. Daher ist alles Auflehnen gegen göttliche und menschliche Anordnungen von dem wahren Christen weit entfernt. Er will den Fortschritt, weil der Wandel auf dem Wege des Heiles durch denselben bedingt ist, aber er will ihn nicht durch gewaltsamen Umsturz des Bestehenden, sondern durch die Macht des Gedankens. Denn die Ueberzeugung von der Wahrheit schreitet zwar langsam voran, aber sie unterwirft sich Alles. Die Ideen regieren die Welt. Daher sieht auch der wahre Christ seine weltliche Obrigkeit als eine von Gott ihm gegebene an; auch wenn er dieselbe sich selbst wählt. 4. Dieses Alles, besonders aber das Gebet muß mit Beharrlichkeit geübt werden. Das Anfangen nutzt wenig, allein die Beharrlichkeit wird gekrönt werden. Erst durch die Beharrlichkeit wird die Lehre Christi im Menschen zu einer umbildenden Kraft, ein Sauerteig, der alles Mehl durchsäuert. 5. Wer dann den Ruf in sich fühlt, in einen Orden zu treten, der muß diesen Schritt mit seinem Gewissen ausmachen. Denn Gott allein ist es, welcher die Seelen führt und heiligt; Menschen sind nur die Verkündiger seines Willens.

7. Gegen die nun vorgelegte Lehre, daß das Leben Jesu Christi ein Beispiel für uns Alle ist, welches wir zu erreichen vermögen, möchte vielleicht noch entgegnet werden können: Christus sei frei gewesen von der Erbsünde, und Christus sei zugleich Gott gewesen; wie er uns denn als Beispiel habe dienen können? Allerdings konnte er das. Denn durch die Rechtfertigung werden wir nicht bloß von aller Schuld gereinigt, sondern auch innerlich geheiligt und erneuert, d. h. wir erhalten die sittliche Kraft, den Versuchungen widerstehen zu können. Der Kampf von Außen bleibt, ebenso die Anfechtungen der Begierlichkeit, welche durch die Welt und den Teufel entflammt wird. Aber um Christo dem Herrn wirklich nachfolgen zu können, muß auch auf uns der Einfluß der Gottheit statt finden, sonst wird all' unser Ringen und Streben nach sittlicher Vollkommenheit durch Nachahmung des Lebens Christi ein vergebliches sein. Dieser Einfluß Gottes auf die menschliche Seele ist die Gnade, welche uns Christus verdient hat. Daß Christus diese Gnade zugleich mit seiner Lehre gab, haben wir vorher (§. 108) bewiesen. Es hing folglich von den Menschen, welche Christum und die Apostel hörten, selbst ab, ob sie einstimmen wollten, oder nicht. Mit Hülfe dieser Gnade können wir uns von allen sündhaften Neigungen und darum von allen freiwilligen läßlichen Sünden gänzlich reinigen und den

Grad der sittlichen Vollkommenheit erreichen, welchen Gott uns geben will. Freilich kann, außer der Allerseligsten Jungfrau Maria (**Sess. VI, can. 23, Conc. Trid.**), wie wir §. 106 bewiesen haben, Niemand von allen unfreiwilligen läßlichen Sünden gänzlich frei werden. Sonst aber vermag jeder Christ jene sittliche Vollendung zu erreichen, welche ihm in der göttlichen Idee seines Lebens bestimmt ist; und haben es die Heiligen wirklich dahin gebracht. Ebenso wie das Leben des Herrn in seiner Weise vollendet war, ebenso ist auch das Leben der Heiligen in seiner Weise vollendet. Darum bedient sich der Heiland selbst des starken Ausdruckes Johannes 14, 12: „Wer an mich glaubt, der wird die Werke, welche ich thue, auch selbst thun; und er wird noch größere als diese thun, weil ich zum Vater gehe."

### §. 111. Jesus Christus hat uns erlöst durch sein Leiden und durch seinen Tod.

1. Jesus Christus hat uns durch sein Leiden und durch seinen Tod am Kreuze erlöst. Bei diesem dritten Theile des Werkes unsrer Erlösung ist dieses Vierfache zu berücksichtigen: Erstens die Beweisführung des angegebenen Dogmas selbst aus den Entscheidungen der Kirche, aus der heiligen Schrift und den Vätern. Zweitens die Angabe der Wirkungen des Leidens und Sterbens Christi im Einzelnen. Drittens die Wirkungsweise des Leidens und Sterbens Christi. Viertens die nähere Bestimmung des Dogmas von der Genugthuung Christi und der Zusammenhang dieser Lehre mit dem übrigen Inhalte des katholischen Glaubens.

2. Die Aussprüche des Concils von Trient über dieses Dogma können wir in folgender Weise überschauen, um uns daraus den kurzen Inhalt dieser Lehre zu entnehmen. **Sess. VI, cap. 7: Meritoria causa iustificationis est dilectissimus Unigenitus Dei, Dominus noster Iesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Sess. XIV, cap. 8: Christus Iesus pro peccatis nostris satisfecit.** So wie das Concil **Sess. VI, cap. 3** lehrt, Christus sei für alle gestorben, so auch **Sess. XIII, cap. 8: Memores tam eximii amoris Iesu Christi, qui dilectam animam suam in nostrae salutis pretium dedit.** Darum lehrt auch das Concil: Christus habe sich selbst seinem himmlischen Vater für uns zum Opfer gebracht und nennt ihn deßhalb Priester: **Sess. XXII, cap. 1: Deus et Dominus noster seipsum in ara crucis Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur.** Allein durch das Verdienst des Leidens Christi kann die Erbsünde getilgt und die heiligmachende Gnade wieder erlangt werden: **Sess. V, can. 3, can. 4** und **can. 5.** Aber auch Allen denen, welche nach der Taufe die Gnade Gottes verloren haben, kann dieselbe aus dem Verdienste Christi durch das Bußsakrament wieder hergestellt werden: **Sess. XIV, cap. 1: Quoniam Deus dives in misericordia cognovit figmentum nostrum, illis etiam vitae remedium contulit, qui sese postea in peccati servitutem et daemonis potestatem tradidissent, sacramentum videlicet poenitentiae, quo lapsis post baptismum beneficium mortis Christi applicatur.** Und zwar können die Gläubigen, so oft sie nach der Taufe in Sünden gefallen sind, durch die Buße mit Gott wieder versöhnt werden: **ibidem can. 1: Sacramentum poenitentiae pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Chri-**

sto Domino nostro institutem est. Christus ist also die Versöhnung für alle Sünden des menschlichen Geschlechts. Die merkwürdigste und wichtigste Stelle ist wohl Sess. VI, cap. 7: Quanquam nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis D. N. I. C. communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur atque ipsis inhaeret: unde in ipsa iustificatione haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Deßhalb gebraucht das Tridentinum für Jesum Christum die Namen propitiator (Sess. VI, cap. 2), salvator (an vielen Stellen), fons iustitiae (Sess. VI, cap. 6), redemptor (an vielen Stellen), sanctitatis auctor (Sess. XIII, cap. 3), sol iustitiae, Christus Iesus, fidei nostrae auctor et consummator (in der Vorrede zur sechsten Sitzung), secundus Adam (Sess. VI, cap. 4); und bezeichnet unser Verhältniß zu ihm als das der Glieder zum Haupte und der Rebzweige zum Weinstocke (Sess. VI, cap. 16). Daher nennt das Tridentinum in der Vorrede zur 24. Sitzung Christum venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, womit zu vergleichen Sess. VII, can. 1 und can. 4: Alle sieben Sacramente seien von Christo eingesetzt und zum Heile nothwendig, wenn auch nicht für Alle auf gleiche Weise. Sonst bezeichnet das Tridentinum den Herrn auch als omnium gratiarum fons et auctor; und als den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen (unus mediator Dei et hominum: Sess. XXV de invocatione Sanctorum). Die Lehre der katholischen Kirche über den Versöhnungstod Christi (de morte Christi expiatoria oder iustificatoria) ist demnach diese: Durch seinen blutigen Tod am Kreuze hat Christus für alle Sünden des ganzen menschlichen Geschlechts, d. h. sowohl für die Erbsünde, als auch für alle wirklichen Sünden aller Menschen genug gethan und uns ein unendliches Verdienst erworben. Diese Verdienste Christi werden uns durch die heiligen sieben Sacramente mitgetheilt. Diese können allein von denjenigen ausgespendet werden, welchen Christus die vom Vater ihm übertragenen Vollmachten übergeben hat, d. h. von der katholischen Kirche. Auch die Taufe wird von der katholischen Kirche und in der katholischen Kirche ausgespendet, sie mag ertheilt werden, von welchem immer und wem immer. So wie also Christus alle seine Vollmachten, welche ihm der himmlische Vater zur Erlösung der Menschen gegeben hatte, an die Hierarchie übergeben hat, so hat er auch alles Verdienst, welches er uns durch sein Leiden erworben hat, der Hierarchie zur Ausspendung an das menschliche Geschlecht übertragen. Die Hierarchie, das Fundament und der Mittelpunkt der Kirche, soll die Erlösung, welche Christus bewirkt hat, allen Menschen bis zum Ende der Tage zuwenden; wie Christus auch durch die Hierarchie der Lehrer aller Menschen geworden ist. Die Kirche ist die Vermittlerinn zwischen Gott und den Menschen. Und weil eine jede Gnade allein um des Verdienstes Christi willen gegeben wird, deßhalb ist Christus unser einziger Mittler, der einzige Urheber des Heiles der Menschen, und ist uns kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, in welchem wir selig werden könnten, als der Name Jesu. Deßhalb wird auch allein Jesus Christus jede einzelne Seele richten und über ihr ewiges Glück oder Unglück entscheiden, da er allein mit seinem Blute sich dieselbe erkauft hat. Dieses sind die hauptsächlichsten Aussprüche der unfehlbaren Kirche über die durch den blutigen Tod Christi am Kreuze bewirkte Genugthuung für unsere Sünden und

unsere Versöhnung mit Gott. Hiernach wird es überflüssig sein, Stellen aus den frühern ökumenischen Concilien oder aus dem Katechismus Romanus anzuführen. Jetzt haben wir dies Dogma aus der heiligen Schrift und den Vätern vorzulegen.

3. Schon im alten Testamente ist von dem Leiden des Messias, durch welches unsere Sünden gesühnt werden sollen, und von seiner stellvertretenden Genugthuung vielfach die Rede; was die Rationalisten aus allen Kräften bestritten haben, um die Idee von dem Opfertode Christi für die sündige Menschheit nur recht fern zu halten. Zunächst fehlte es im alten Testamente nicht an Anknüpfungspunkten zur Darstellung der stellvertretenden Genugthuung durch den Messias. Christus nämlich sollte den alten Bund erfüllen; und darum nicht nur Prophet und König, sondern auch Priester im vollkommenen Sinne des Wortes sein. Dadurch wurden aber die Propheten von selbst auf den Opfertod des Messias und auf seine stellvertretende Genugthuung geführt. Die Priesterwürde des alten Bundes bildete somit einen Anknüpfungspunkt für die Offenbarung dieser Glaubenswahrheit. Ebenso auch die Opfer des alten Bundes. Der Endzweck derselben war dieser dreifache: 1. Die Nothwendigkeit darzustellen, sich selbst durch die Unterwerfung des eigenen Willens Gott zum Opfer zu bringen. So befriedigten die Opfer des alten Bundes ein wirkliches Bedürfniß des Menschen, nämlich seine Gesinnung gegen Gott auch äußerlich darzustellen, um dadurch die Oberherrschaft Gottes, seine freie Unterwerfung unter Gott und das Bestreben sich mit Gott zu versöhnen auszudrücken. 2. Sie sollten diejenigen, welche zur Gemeinschaft des Bundesvolkes gehörten, äußerlich als solche bezeichnen und darstellen (vergleiche 1. Cor. 10, 18); daher auch diejenigen, welche wegen eines Vergehens oder wegen einer äußern Verunreinigung von der Gemeinschaft des Bundesvolkes ausgeschlossen waren, äußerlich oder nach der gesetzlichen Vorschrift reinigen, Hebr. 9, 13. Die Opfer des alten Bundes sollten den vorzugsweise auf das Sinnlichwahrnehmbare gerichteten Geist der Menschheit vor Christus beschäftigen und dadurch auf Gott wenden. Wir sagten: der vorchristlichen Menschheit im Allgemeinen. Denn die Keime der Moysaischen Gesetzgebung finden sich schon bei den Patriarchen. 3. Sie sollten auf das dereinstige Opfer des Messias hinweisen. Denn daß derselbe die Reinigung von Sünden, die Heiligung des Herzens und die Versöhnung mit Gott bewirken werde, war im alten Testamente vielfach ausgesprochen. Alle Opfer des alten Bundes hatten diese Eine Hauptbedeutung, daß sie auf das Opfer im vorzüglichen Sinne des Wortes, auf das blutige Opfer des Herrn am Kreuze vorbereiten sollten. Aber die Thieropfer vermochten keine Tilgung der Sünden zu bewirken: Isaias 66, 1—3; Amos 5, 25; Jerem. 3, 22. 23; Ps. 50. So bildeten auch die Opfer einen Anknüpfungspunkt für die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung. Die Stellen des alten Testaments, welche über dieselbe handeln, lassen sich in drei Klassen bringen: 1. Solche Stellen, in welchen von der Erniedrigung und von den Leiden des Messias überhaupt die Rede ist. So wird Isaias 11, 1 der Messias mit einem schwachen Reise oder Schößlinge verglichen, der aus der Wurzel eines abgehauenen Baumes hervorwächst. Eines ähnlichen Vergleiches bedient sich Ezechiel 17, 22. Von dem Messias in seiner Erniedrigung handelt auch Zach. 9, 9. Aber das treffendste Gemälde des Messias in Niedrigkeit, wie er sanftmüthig und demüthig einherging das Verlorne zu suchen, gibt Isaias Cap. 42 und Cap. 49. Schon an dieser letzten Stelle kommt zu dem Begriffe der Niedrigkeit der des Leidens hinzu. Der

Messias heißt V. 7 der von Allen Verachtete. Vorherrschend ist der Begriff des Leidens Cap. 50; besonders V. 6. Daß in Ps. 15, Ps. 21 und Ps. 39 von dem leidenden Messias die Rede ist, haben wir schon gesehen. 2. Solche Stellen, in welche der Tod des Messias verkündet wird. Nicht alle Stellen, welche der Erniedrigung und der Leiden des Messias gedenken, erwähnen das Ziel derselben und den Uebergang zur Herrlichkeit, seinen Tod. Außer Isaias Cap. 53, worauf wir sogleich kommen werden, findet sich eine bestimmte Hinweisung auf den Tod des Messias Ps. 15, 9—11; wo der Messias die Hoffnung ausspricht, daß Gott ihn nicht im Grabe lassen, sondern auferwecken werde; Zach. 12, 9; 13, 7; Daniel 9, 26. 3. Solche Stellen, in welchen der Zweck der Leiden und des Todes des Messias angegeben wird. Als characteristisches Merkmal der Messianischen Zeit und als Zweck der Sendung des Messias geben die Propheten an zahlreichen Stellen die Vergebung und Tilgung der Sünden an: Daniel 9, 24; Zach. 13, 1. Aber besonders gehören hieher Ps. 21, wo die Verbreitung der wahren Religion als Folge seiner Leiden dargestellt wird, und Isaias 53, wo verkündet wird, daß der Messias an unsrer Statt leide und sterbe, oder die stellvertretende Genugthuung leiste. Das Leiden Christi wird hier in dreifacher Beziehung dargestellt, als ein überaus schmerzliches und doch schuldloses, als ein stellvertretendes, das Andere von verdienter Strafe frei macht, und als ein freiwillig übernommenes, das nach dem Willen Gottes zur höchsten Verherrlichung führt. Wegen dieser Weissagungen des alten Testaments hatten auch alle wahrhaften Israeliten zur Zeit der Erscheinung des Messias die Erkenntniß von seiner stellvertretenden Genugthuung und von der dadurch zu bewirkenden Erlösung, vergl. Luk. 1, 68—79 den Lobgesang des Zacharias, in welchem er die Erlösung des Volkes von seinen Sünden und dessen Heiligung verkündet; Luc. 2, 35: „Durch deine Seele wird ein Schwert dringen." Die Stärke dieses Ausdruckes kann nicht anders erschöpft werden, als durch die Beziehung auf das allerschwerste und bitterste Leiden. Vergl. besonders Joh. 1, 29; wo Johannes der Täufer Christum als das Lamm Gottes bezeichnet, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt. Deßhalb sagt der h. Paulus 1. Cor. 15, 3: Nach der Schrift, d. h. nach den Weissagungen des alten Testaments sei Christus für unsere Sünden gestorben. Dasselbe bezeugen Josephus, Philo und die spätern jüdischen Schriften. Die Rationalisten, besonders De Wette, haben behauptet, die Juden zur Zeit Christi hätten von einem leidenden und büßenden Messias gar nichts gewußt. Um dieser Behauptung nur einigen Schein von Wahrheit zu geben, greift De Wette zu den ungeheuersten Willkürlichkeiten: „Die beiden ersten Capitel des Lucas seien ein späterer Zusatz; was der Evangelist Johannes vom Johannes dem Täufer sage, verdiene keinen Glauben." Es hilft nichts, sich auf die Widerlegung solcher Behauptungen einzulassen; man muß alle derartigen Menschen von ihren Principien aus angreifen; denn um Principienfragen dreht sich zuletzt Alles. Hier handelt es sich nun um die Frage: Glaubst du an Christum als an den Sohn Gottes und an seine Kirche, welche dir die heilige Schrift als göttliches Buch gibt? Und diese Gegenstände sind nicht hier, sondern in der Apologetik zu behandeln, wo wir sie auch behandelt haben. Daß die angeführten Schriftstellen des neuen Testaments den von uns aufgestellten Satz beweisen, zeigt allein schon die gewaltsame Art, auf der sich die Gegner derselben entledigt haben. Zu einem Menschen aber, der beliebig aus der heil. Schrift wegwirft, was ihm nicht gelegen kommt, und die heilige Schrift so in Fetzen zerreißt, sollte man sagen, was der h.

Bernard von Abälard schreibt: **Os talia effutiens non rationibus refellendum, sed fustibus tundendum est.** Uebrigens ist es allerdings wahr, daß die Propheten verhältnißmäßig seltener von dem leidenden und büßenden, als von dem verherrlichten Messias reden. Aber dieses findet seine genügende Erklärung darin, daß die Propheten nicht etwa nur für die wenigen im Geiste mehr Geförderten wirken wollten, welche gewiß mit den Leiden des Messias vertraut waren, sondern daß sie auf die Masse des Volkes einwirken wollten, diesem aber ein leidender und büßender Messias ein großer Stein des Anstoßes war. Denn daß nur durch Leiden unser Heil bewerkstelligt werden kann, ist zwar der Mittelpunkt der gesammten göttlichen Offenbarung, aber für die Erfassung und Befolgung das Schwerste, weil dem sinnlichen Menschen am Meisten Widerstrebende. Ehe diese Saat vom Gemüthe aufgenommen werden kann, muß schon Vieles vorhergangen sein. Wenngleich also die Propheten ihrer eigenen Gesinnung nach öfterer von dem Leiden Christi hätten reden mögen, so thaten sie das doch nicht, weil sie nur gaben, was ihnen gegeben wurde, und weil die Gesammtheit im Dienste Gottes erhalten werden sollte. Auch ist es wahr, daß die meisten Juden zur Zeit Christi von einem leidenden Messias nichts wissen wollten und nur einen Messias in Herrlichkeit erwarteten. Die Lehre vom Kreuze war den Juden ein Aergerniß 1. Cor. 1, 23. Die Pharisäer und Schriftgelehrten sahen nach Lucas 23, 35 das Leiden und den Tod Christi als einen Beweis an, daß er nicht der Messias sein könne. Nach Joh. 12, 34 war unter dem Volke der Glaube allgemein herrschend, daß der Messias nicht sterben werde. Selbst die Apostel konnten sich in das Leiden des Messias anfänglich nicht finden, Marc. 9, 32; Luc. 18, 34; Matth. 16, 22.

4. Gehen wir zum neuen Testamente. Wir haben vorher schon gesehen, daß die Kirche sich des Ausdruckes bedient, Christus habe durch sein Erlösungswerk für unsere Sünden genug gethan. Theils gebraucht die Kirche eben diesen Ausdruck, theils gleichbedeutende Wendungen. Viele dieser sinnverwandten Ausdrücke haben wir schon im ersten Capitel angegeben, als über den Begriff der Erlösung die Rede war. Die Stellen aus dem neuen Testamente, in denen von der Erlösung durch Christus die Rede ist, können in zwei Klassen getheilt werden: 1. Solche Stellen, welche die äußeren Thaten erwähnen, durch welche Christus uns erlöst hat, seine Leiden nämlich und seinen Tod; 2. Solche Stellen, welche die innere Gesinnung, aus welcher jene äußern Thaten hervorgingen, ausdrücken, nämlich seine Unterwerfung unter den Willen des himmlischen Vaters oder seinen Gehorsam. Zur ersten Klasse gehören folgende Matth. 20, 28: „Des Menschen Sohn ist gekommen, sein Leben zum Lösegelde für Viele zu geben." Zwar drückt diese Stelle nicht aus, daß Christus durch die Hingebung seines Lebens zum Lösegelde die Menschen aus der Sklaverei der Sünde erlösen wollte, aber seine gesammte Lehre läßt nicht daran zweifeln. Matth. 26, 28: „Dieses ist mein Blut des neuen Testaments, das für Viele vergossen werden wird zur Vergebung der Sünden." Diese Stelle ist die Erklärung der vorigen, indem Christus hier ausdrücklich sagt, warum er sein Leben geben werde für Viele, nämlich zur Vergebung ihrer Sünden. Denselben Gedanken spricht Christus bei Joh. 6, 52—57 aus. Vergl. ferner Römer 3, 24. 25; 4, 25, von welcher Stelle aber nur der erste Theil hieher gehört; 5, 6; 1. Cor. 5, 7; Ephes. 5, 2; Coloss. 1, 14. 20—22. Sehr bezeichnend ist Apokal. 1, 5: „Er hat uns geliebt und gewaschen mit seinem Blute." 1. Petri 1, 18. 19; wo der Apostel ein Loskaufen der Menschen durch den Tod Christi

behauptet. Unter dem eitlen Wandel der väterlichen Ueberlieferungen ist der Wandel nach dem Buchstaben des Gesetzes und nach den Erblehren verstanden. Aehnlich sagt Paulus Gal. 3, 13: Christus habe uns vom Fluche des Gesetzes erlöst, indem er selbst durch sein Hangen am Holze für uns zum Fluche geworden sei. Ueber jene Stelle des Petrus und diese des Paulus entsteht daher die Frage: Wie kann Erlösung von dem Wandel nach dem Moysaischen Gesetze eine Erlösung von der Sünde überhaupt sein, da doch das Gesetz in sich gut und göttlichen Ursprunges ist? In zweifacher Hinsicht: Erstens insofern, als die Erlösung von dem Wandel nach dem jüdischen Gesetze die Erlösung von einem unvollkommenen sittlichen Zustande und die Versetzung in die christliche Vollkommenheit ist, und darum als Erlösung von allem Unvollkommenen überhaupt angesehen werden muß. Die Heiligen des alten Bundes blieben mehr im Bußleben stehen; dagegen im neuen Bunde soll die vollkommene Liebe zu Gott herrschen, wenngleich sie auch im alten Bunde schon vorgeschrieben war. Diesen Gedanken drückt die h. Schrift Joh. 1, 17 so aus: „Das Gesetz wurde durch Moyses gegeben; Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesum Christum geworden;" und Matth. 11, 11: „Wahrlich sage ich euch, unter denen, die von Weibern geboren wurden, ist kein Größerer aufgestanden, als Johannes der Täufer: aber der Geringste im Himmelreiche ist größer, als er." D. h. für die Zeit des alten Bundes ist Johannes zwar der Größte, aber mit den Kräften, welche ich geben will, kann viel Größeres erreicht werden von Jedem, welcher nur immer darauf eingeht." *) Zweitens insofern, als uns Christus durch

*) Zur weitern Ausführung dieses Gedankens möge Folgendes dienen: Jedes Handeln, welches im Hinblicke auf ein Gesetz geschieht, wird nur durch das von Außen ergehende Gebot gehalten. Der so handelnde Mensch hat das Gesetz noch nicht in seinen Willen aufgenommen oder mit seinem Willen Eins gemacht. Daher kann auch ein solches Handeln nur insofern ein freies genannt werden, als sich der Mensch mit seinem Willen nach dem Gesetze richtet. Aber es ist kein innerlich oder wahrhaft freies Handeln. Denn dies findet nur dann statt, wenn die göttliche Idee über diesen einzelnen Menschen und sein gesammtes Leben und Handeln zusammenstimmen und Eins geworden sind. Ein solches Handeln, nämlich nach einer bestimmten gesetzlichen Vorschrift, wird hauptsächlich durch das Gewaltmittel der Furcht erreicht, wie das Moysaische Gesetz über Jeden, welcher einer seiner gesetzlichen Bestimmungen übertrat, den Fluch aussprach. Furcht und Hoffnung begründen den Anfang der übernatürlichen Freiheit, aber noch lange nicht ihre Vollendung. Dagegen durch die Erlösung Christi ist uns die Kraft gegeben, daß wir dem innern Menschen nach umgeschaffen und mit dem Gesetze Christi Eins werden; wie Jeremias 31, 31—33 verkündigt ist. Christus wollte das Gesetz in unsere Herzen schreiben, nämlich den Glauben Gal. 3, 10. 11; d. h. den lebendigen Glauben, welcher die Hoffnung und die Liebe in sich schließt; vergl. 5, 6 und Con. Trid. Sess. VI, cap. 7; und dieses geschieht eben durch die Rechtfertigung oder Ausgießung des heiligen Geistes vermittelst der heiligen Sacramente. Diese durch Christus bewirkte Rechtfertigung darf nun nicht in der Weise irrthümlich aufgefaßt werden, als hebe sie alle Gebote auf, oder lasse ihnen nur für das irdische Leben Werth; wie der orthodoxe Protestantismus wollte. Denn die Lehre Christi ist und bleibt eine von Außen gegebene und eine positive. Der Mensch muß daher immer vom Buchstaben des Gesetzes ausgehen, um allmälig zum Kerne des Christenthums zu dringen. Auch findet er im Buchstaben des Gesetzes immer seine Grundlage, weil er aus Seele und Leib besteht und das Geistige sich im Materiellen darstellen muß. Deßhalb suchte ich in meinem Grundrisse der Apologetik durchzuführen, daß die Heiligen ihren Halt und Boden in der sichtbaren Kirche

sein Leiden und Sterben die Gnade erworben hat, daß wir seine Gebote genau halten können; so daß uns der Fluch des Gesetzes nicht trifft. So hat uns Christus durch sein Leiden und Sterben vor dem Fluche des Gesetzes bewahrt. *) So erklärt sich, daß die Apostel in vielen Stellen die durch Christus bewirkte Erlösung mit dem Ausdrucke geben: Christus hat uns von dem Fluche des Gesetzes erlöst. Ferner Ephes. 1, 7: „In Jesu Christo haben wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden.“ Ebenso Tit. 2, 14; 1. Cor. 6, 20; Hebr. 1, 2: purgationem peccatorum faciens; 9, 14: „Christus habe unser Gewissen von todten Werken gereinigt. Die opera mortua (νεϱκὰ ἔϱγα) können Werke sein, die zum ewigen Heile nicht nutzen oder sündhafte Werke; wir nehmen letzteren Sinn an, weil nur durch sündhafte Werke das Gewissen beschwert wird. Ebenso Röm. 5, 8—10. Alle diese Stellen haben die Allgemeinheit der Genugthuung noch nicht, wenigstens nicht, wenn man auf den jedesmal vorliegenden Buchstaben sieht. Aber ausdrücklich sprechen diese Allgemeinheit 1. Tim. 2, 6 und 1. Joh. 2, 2 aus. Allgemeiner und dunkler ist diese Wahrheit in allen den Stellen ausgedrückt, in welchen Christus und die Apostel von einer Hingabe des Sohnes Gottes für uns sprechen, ohne daß sie dabei seines Leidens und Todes Erwähnung thun.

5. In allen bisherigen Stellen ist nur noch die äußere That berührt, wodurch Christus uns erlöst hat. Aber weil überhaupt alle Werke nur insofern vor Gott Werth haben, als sie aus dem aufrichtigen Willen für Gott hervorgehen: so konnten auch die Werke Christi nur insofern Werth haben, d. h. unsere Erlösung bewirken, als sie aus dieser innern Gesinnung entsprangen. Diese Gesinnung war der Gehorsam Christi gegen seinen himmlischen Vater. Christus hat uns eigentlich durch diesen Gehorsam erlöst, durch die Leiden aber und durch den Tod nur insofern, als sie die äußere Darstellung dieses Gehorsams, und der blutige und schauervolle Tod am Kreuze insbesondere die höchste und schwerste Probe dieses Gehorsams war. Uebrigens ist das ganze Leben Christi eine unausgesetzte Uebung dieses Gehorsams gegen seinen himmlischen Vater gewesen. Daher sagen wir kurz, daß uns Christus durch den Gehorsam, welchen er vom ersten Augenblicke seines menschlichen Lebens bis zum letzten Athemzuge am Kreuze übte, erlöst hat. Das Gesagte erhellet zunächst und hauptsächlich aus dem 9. und 10.

---

haben, wenngleich ihr Leben verborgen ist mit Christo in Gott. Noch auch darf die durch Christus bewirkte Rechtfertigung so mißverstanden werden, als tilge sie in uns die Regungen der Begierlichkeit. Denn alle Propositionen des Bajus und Quesnelle, in denen ein gänzliches Erstorbensein der Begierlichkeit und des natürlichen Menschen zur vollkommenen Liebe Gottes erfordert wurde, sind verdammt worden. Nach der gegebenen Darstellung war das Moysaische Gesetz nur der Anfang der Befreiung von der Herrschaft der Sünde, dagegen das Gesetz Christi die gänzliche Befreiung von der Sünde. Diesen Gedanken hat das Tridentinum Sess. XXII, cap. 1 sorgfältig auseinandergesetzt. Darum ist die Befreiung von dem Moysaischen Gesetze so viel als gänzliche Befreiung von der Sünde. Daher kommen die Apostel zu jener Darstellung: Christus habe uns von dem eitlen Wandel erlöst, der sich von den Vätern auf uns vererbt habe; er habe uns vom Fluche des Gesetzes erlöst, indem er für uns zum Fluche geworden.

*) Daß auch die Bewahrung vor einem Uebel nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift die Erlösung von demselben genannt werde, haben wir §. 106, Nro. 9 nachgewiesen, als von der unbefleckten Empfängniß Mariä die Rede war.

Capitel des Briefes an die Hebräer, wo der Apostel über diesen Gegenstand eigentlich und aus Absicht schreibt. Der Zweck dieses ganzen Briefes ist das Verhältniß des neuen Bundes zum alten darzustellen und darum auch die unvermeidliche Frage zu beantworten, warum der alte Bund, obschon er von Gott geoffenbart und angeordnet war, habe aufhören müssen. Zur Beantwortung dieser Frage, welche der vom Mosaismus zum Christenthum Uebergehende nicht wohl umgehen konnte, bringt der h. Paulus diese Gedanken vor. Durch den alten Bund wurde die Vorbildung gegeben, durch den neuen die Sache; durch den alten Bund der Anfang, durch den neuen die Vollendung. Besonders kommt er daher auf den Mittelpunkt des alten und neuen Bundes, auf die Opfer, zu sprechen. Es gereichte zur größern Ehre Christi, daß er durch so viele Vorbilder angedeutet ward. Es geziemte sich, daß die von Christo anzuordnende Gottesverehrung vollkommener war, als jede andere. Der Apostel macht die Tilgung der Sünden durch den Tod Christi am Kreuze, worin er sich selbst für die Sünden der Welt Gott zum Opfer gebracht, den Judenchristen vorstellbar durch Vergleichung dieses Opfers mit den ihnen bekannten, im Gesetze verordneten Sühnopfern, welche nur unkräftige Vorbedeutungen dieses allein wahrhaft sühnenden Opfers gewesen seien. Der Hohepriester ging alle Jahre einmal in das Allerheiligste, Blut opfernd für seine und des Volkes Sünden, Cap. 9, V. 7; und dieses mußte deswegen in jedem Jahre von Neuem geschehen, Cap. 9, V. 25, weil diese Opfer, welche im Blute von Stieren und Widdern bestanden, nicht zur Vollkommenheit, die vor dem Gewissen es ist, hinzuführen vermochten und ebendeswegen wiederholt werden mußten, Cap. 9, 9; 10, 1—4. Christus hingegen, der wahre, durch jenes Frühere bloß vorbedeutete Hohepriester, erschien nur einmal, und ging nicht mit Widder- und Rinderblut, sondern mit seinem eigenen Blute ein- für allemal ein in das Allerheiligste und fand ewige Erlösung, Cap. 9, V. 11. 12. 25. 26. Er wurde nur einmal geopfert, um Vieler Sünden zu tilgen, Cap. 9, V. 28; und deswegen nur einmal, weil sein Opfer wirklich die Kraft hatte, zu reinigen von todten Werken, d. h. von Sünden, und zum Dienste des lebendigen Gottes zu erheben und durch Beides zur Vollkommenheit vor dem Gewissen hinzuführen Cap. 9, 14. Er wurde auf solche Weise der Stifter eines neuen Bundes, der durch seinen Tod gestiftet und durch sein Blut besiegelt wurde. — Bis hieher hat der Apostel nur Alles das umständlich auseinandergesetzt, was auch in den schon vorher angeführten Schriftstellen enthalten ist. Aber von Cap. 10, V. 4 an folgt, daß Christus eigentlich durch seinen Gehorsam unsere Sünden tilgte. Der Uebergang dazu ist V. 4 der Gedanke: „Denn unmöglich kann Blut von Stieren und Widdern Sünden tilgen." Ueber die Stelle selbst bemerken wir, daß V. 5 aus Ps. 39, 7. 8 entnommen ist; und zwar nach der Lesart der LXX. Statt „einen Leib hast du mir bereitet" hat der hebräische Text „mir hast du Ohren gebohrt oder Ohren gegeben." Beides kann dasselbe bedeuten. Denn die Ohren sind das Zeichen des Gehorsams; der Leib oder die Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes war für diesen das Mittel zur Bethätigung des Gehorsams gegen seinen himmlischen Vater. Eben aus diesem 5. Verse: „Darum spricht er bei seinem Eintritte in die Welt: Schlachtopfer und Gaben verlangst du nicht; einen Leib aber hast du mir zugerichtet" ersehen wir, daß der erste Gedanke der menschlichen Seele Christi, als der Sohn Gottes sie erschuf und in die persönliche Vereinigung mit sich aufnahm, die gehorsame Unterwerfung unter den Willen des himmlischen Vaters war. Durch den

Zusatz in V. 9: „Er hebt das Erste auf, um das Zweite festzustellen", macht uns der Apostel gleichsam selbst auf die Lehre aufmerksam, welche wir suchen. Indem er sagt: Christus hebe das Erste auf: die Brand- und Sündopfer, überhaupt alle Opfer des alten Bundes, um das Zweite: seine Erfüllung des göttlichen Willens, als das Mittel der Sündentilgung und der Erhebung zu Gott festzustellen: gibt er ja so klar als möglich zu erkennen, daß die gehorsame Vollbringung des göttlichen Willens es sei, wodurch Christus die Sünden getilgt. Darum wird auch der Zusatz V. 10: „In diesem Willen sind wir geheiligt durch das Opfer des Leibes Jesu Christi ein für allemal" — am besten so verstanden und mit dem Vorigen in Uebereinstimmung gebracht werden: „In diesem Willen (Gottes), der nun auch der Wille Christi war, weil dieser sich ihm gehorsam unterwarf, sind wir geheiliget durch die einmal geschehene Aufopferung des Leibes Jesu Christi." Und so beweiset denn das Ganze, daß Christi Tod dadurch uns reinigt und heiligt, weil Christus aus Gehorsam gegen den Willen Gottes des Vaters ihn litt für diesen Zweck. Christus selbst sagt auch Joh. 10, 18; 14, 31, daß er sterbe, um den Willen seines Vaters zu erfüllen. — Doch nicht nur der höchste Gehorsam, den er bewies durch sein Leiden und Sterben, sondern auch der Gehorsam seines ganzen Lebens war Genugthuung für unsere Sünden und Ursache unsrer Erlösung. Auch dieses erhellet schon aus der angeführten Stelle, Hebr. 10, 5—11. Der Apostel sagt: Christus spreche bei seinem Eintritte in die Welt die Worte des Psalmisten von sich: Siehe, ich komme zu thun, Gott, deinen Willen. Also von dem ersten Augenblicke seines menschlichen Lebens an will er Gottes Willen thun, und er wird Mensch, um ihn zu thun; und so an die Stelle der ohnmächtigen Sühnopfer des Gesetzes ein kräftigeres Sühnopfer, das des Gehorsams gegen den Willen Gottes, zu setzen. Die Opfer des alten Bundes sollten also nicht durch seinen Gehorsam am Kreuze allein, sondern überhaupt durch seinen Gehorsam, als durch etwas Kräftigeres, ersetzt werden. Eben dieses beweist der ganz allgemeine, und daher das ganze Leben Christi umfassende Ausspruch: Röm. 5, 19: „Gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind: so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht." Dasselbe deutet der Apostel an, wenn er Phil. 2, 8 von Jesu Christo sagt: er sei bis zum Tode des Kreuzes gehorsam geworden. Denn dieses heißt doch: er sei so unverbrüchlich gehorsam geworden, daß selbst die Schrecknisse des Todes ihn nicht zum Ungehorsam hätten bringen können, beweist also den Gehorsam Christi während seines ganzen Lebens. Bei Johannes 6, 38 erklärt der Heiland aufs bestimmteste, nur deßhalb habe er die menschliche Natur angenommen, um den Willen seines himmlischen Vaters zu erfüllen. Also durch diesen Gehorsam hat er uns erlöst. Ebenso sagt Christus Johan. 12, 49, daß er in der Verkündigung seiner Lehre genau nach dem Willen seines himmlischen Vaters gehandelt habe. — Aus den Vätern brauchen keine Beweise für diese Glaubenswahrheit angeführt zu werden. Denn weil sie den Mittelpunkt des Christenthums bildet, so wird sie von den Vätern gewöhnlich sehr umständlich und weitläufig besprochen.

## §. 112. Die Wirkungen des Leidens und Sterbens Christi im Einzelnen.

1. Diese Wirkungen beziehen sich theils auf das ganze Menschengeschlecht, theils auf Christum selbst. Die Wirkungen der Erlösung, welche sich auf

das ganze menschliche Geschlecht beziehen, werden demselben durch die Kirche vermittelst der heiligen Sacramente zu Theil. Denn durch die Kirche wird die von Christo bewirkte Erlösung allen Menschen zugewendet. Diesen Gedanken führt der h. Paulus 2. Cor. 5, 18—21 sehr schön aus. Die vermittelnden Ursachen, durch welche uns die Früchte des Leidens Christi zugewendet werden, sind hauptsächlich die heiligen Sacramente; und darum schreibt der h. Paulus von den Gliedern der Hierarchie, als deren Ausspendern, 1. Cor. 4, 1: „Ein Jeder halte uns für Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes." Die Wirkungen des Leidens Christi für das menschliche Geschlecht sind in den angeführten Stellen des Tridentini schon enthalten und können im Einzelnen so angegeben werden. Christus hat uns durch sein Leiden 1. von der Sünde befreit. Bei jeder Sünde nämlich kann dieses Vierfache unterschieden werden: der einzelne Act der Sünde selbst; und dieser kann nie ungeschehen gemacht werden; selbst von Gott nicht, obschon er allmächtig ist; die dadurch vor Gott contrahirte Schuld; die Schwachheit des Willens; die ewige Strafe. Indem wir nun sagten, Christus habe uns durch sein Leiden von der Sünde erlöst, meinten wir damit: Christus hat uns von der Schuld und von der Schwachheit des Willens befreit; denn die Befreiung von der Strafe werden wir sogleich als eine besondere Wirkung des Leidens Christi hervorheben. Zur Befreiung von der Sünde im angegebenen Sinne ist von Seite Gottes die Genugthuung erforderlich, durch welche die Schuld getilgt wird, und die Ertheilung der Gnade, durch welche die Schwachheit des Willens gehoben wird. Die Genugthuung für die Sünden des ganzen menschlichen Geschlechts hat Christus geleistet. Er konnte dieses, weil er Gott ist; denn Gott kann sich selbst genug thun, welche Art der Genugthuung auch immer angenommen werden mag, indem er der Allmächtige ist; und weil er wirkliches Mitglied des menschlichen Geschlechts ist, und folglich das Verdienst seiner Erlösung uns zuwenden konnte; endlich weil er als Mensch der durchaus sündenlose und heilige Mensch und als solcher das Urbild der Menschheit und von Gott befähigt ist, unser Haupt zu sein, als welches er für alle seine Glieder eintreten konnte. Sein Leiden und Tod war der Preis, welchen er für unsere, als seiner Glieder Schuld erlegte: Col. 2, 14: „Er hat den Schuldbrief unsrer Sünden hinweggenommen und ihn ans Kreuz geheftet." Gleichwie nämlich der menschliche Körper nur Einer ist, aber aus vielen Gliedern besteht, so bilden auch alle diejenigen, welche Christo in Glaube und Liebe anhangen, eine geistige Einheit mit ihm und wird daher die ganze Kirche als der mystische Leib Christi und als Eine Person betrachtet. Diese übernatürliche Einheit des menschlichen Geschlechts hat immer bestanden, ebensowie die natürliche, weil Gott gleich nach dem Falle des Menschen die dereinstige Erlösung verkündete. — Die Gnade hat Christus uns erworben, weil seine menschliche Natur, in der er das Leiden erduldete, das Werkzeug der Gottheit war. Daher haben seine Leiden und Handlungen göttliche Kraft, um die Sünde zu vernichten. Denn wenngleich Christus seiner Gottheit nach nicht leiden konnte, so war doch seine menschliche Natur, an welcher und in welcher er litt, in die persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes aufgenommen. Daher hatte sein Leiden eine gewisse göttliche Kraft, um die Sünden zu erlassen. Das Leiden Christi fand zwar nur an dem Körper statt, erlangte aber aus der Gottheit eine gewisse geistige Kraft, indem der Körper von dem Sohne Gottes in die persönliche Vereinigung mit aufgenommen war, und wegen dieser geistigen Kraft ist das Leiden Christi

die Ursache der Tilgung der Schuld oder der Erlassung der Sünden. — Nach dem Gesagten hat uns Christus durch sein Leiden von unsern Sünden ursächlich befreit; d. h. Christus hat durch sein Leiden und durch seinen Tod die Ursache unsrer Befreiung gesetzt, so daß aus dieser alle Sünden zu allen Zeiten möchten erlassen werden. Diesen Gedanken drückt der h. Johannes 1. Br. 2, 1. 2 aus: „Wir haben einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum, den Gerechten. Dieser ist die Versöhnung für unsere Sünden; doch nicht für die unsrigen nur, sondern für die Sünden der ganzen Welt.“ Da das Leiden Christi als die allgemeine Ursache zur Erlassung aller Sünden gesetzt ist, so ist nichts mehr nothwendig, als daß es den Einzelnen zur Tilgung ihrer Sünden zugewendet werde. Dieses geschieht durch die Taufe, durch die Buße und durch die übrigen Sacramente. So hat Gott in der Person des Sohnes Alles gethan, was von seiner Seite erforderlich war, damit alle Menschen ewig selig würden. Es erübrigt nur noch, daß wir selbst Hand ans Werk legen. „Denn wer uns ohne uns erschaffen hat, der wird uns nicht ohne uns selig machen.“ — Zur Vergebung der Sünden in dem angegebenen Sinne ist von Seiten des Menschen die Umkehr des Willens oder die Einstimmung des Willens in die Gnade erforderlich. Seine Vernunft der göttlichen Offenbarung und seinen Willen den göttlichen Geboten unterwerfen zu wollen oder nicht, hängt allein vom Menschen selbst ab; Gott aber hat ihm durch sein Leiden den mächtigsten Antrieb gegeben, sich ganz an ihn zu ergeben. Die Härte des menschlichen Herzens und der unermeßliche Widerspruchsgeist, welchen es in sich schließt, muß beim Anblicke dieses Uebermaaßes der Liebe zerschmelzen und in die ehrerbietigste Folgsamkeit sich verwandeln. Diesen Gedanken ungefähr will der h. Paulus Röm. 5, 8. 9 ausdrücken und 2. Cor. 5, 14: „Die Liebe Christi dränget uns.“ Die Geschichte der Heiligen aus allen Jahrhunderten bildet einen Beleg zu dieser Stelle des h. Paulus. Denn nichts war vermögender die Sünder zu erschüttern und die Heiligen zum Fortschritte auf dem Wege Gottes anzutreiben, als das Leiden Christi. Durch die Liebe aber erlangen wir die Vergebung der Sünden, Luc. 7, 14. Auch durch den Glauben werden uns die Verdienste des Leidens Christi zugewendet. Aber der Glaube, durch welchen wir von der Sünde gereinigt werden, ist nicht der todte Glaube (fides informis); denn dieser kann auch mit der Todsünde bestehen; vergl. das Tridentinum Sess. VI, can. 28; sondern es ist der lebendige Glaube (fides caritate formata). Durch diesen lebendigen Glauben wird uns das Leiden Christi nicht bloß in Beziehung auf unsere Erkenntniß, sondern auch in Beziehung auf den Willen zugeeignet.

2. Christus hat uns durch sein Leiden von der Herrschaft des Teufels erlöst; vergl. Joh. 12, 31: „Jetzt ergeht das Gericht über die Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen“; — „jetzt“, sagt der Herr, weil sein Leiden nahe bevorstand; — Col. 2, 15: „Er entwaffnete die Oberherrschaften und die Gewalten, führte sie muthvoll einher, und triumphirte über sie öffentlich durch sich selbst.“ Hebr. 2, 13: „Da nun die Kinder des Fleisches und Blutes theilhaftig geworden sind, so hat auch er gleichfalls sich derselben theilhaftig gemacht, damit er durch den Tod dem die Macht nähme, der des Todes Gewalt hatte, das ist dem Teufel.“ In diesen und vielen ähnlichen Stellen lehrt die heilige Schrift, daß Christus Alle diejenigen, welche an ihn glauben, von der Herrschaft des Teufels befreit hat. Folglich hat der Teufel über die Mitglieder der Kirche keine Gewalt mehr. Der Felsen der Kirche ist auf ihn gewälzt, wie Zeus nach der heidnischen

Mythe auf die besiegten Riesen Felsen wälzte. Im Ganzen und Großen ist sein Reich zerstört; aber außerhalb der Kirche regiert er noch immer; und insofern ist er noch immer der Fürst dieser Welt. *) Hinsichtlich der Gewalt, welche der Teufel vor dem Leiden Christi auf die Menschen ausübte, ist ein Dreifaches zu bemerken: Das Erste von Seite des Menschen; dieser verschuldete es durch seine Sünde, daß er in die Gewalt des Teufels übergeben ward, weil er sich durch die Versuchung von demselben hatte überwinden lassen; das Zweite von Seite Gottes; diesen hatte der Mensch durch seine Sünde beleidigt; daher ward er nach der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit der Gewalt des Teufels überlassen, welcher der Diener der göttlichen Strafgerechtigkeit ist, vergl. 1. Cor. 5, 5, und überhaupt im Auftrage Gottes durch Leiden die Menschen läutert, vergl. Buch Job; das Dritte hinsichtlich der Gewalt des Teufels, welcher nach seinem durchaus verkehrten Willen dem Menschen an der Erreichung des ewigen Heiles hinderlich war. In Beziehung auf das Erste ist der Mensch von der Gewalt des Teufels durch das Leiden Christi befreit, insofern das Leiden Christi die Ursache der Erlassung der Schuld ist. Durch die Tilgung der Schuld hat der Teufel sein Anrecht an den Menschen verloren; vergl. Luc. 11, 21. 22 (der Starke und Bewaffnete ist der Teufel; der Stärkere der Erlöser). In Beziehung auf das Zweite ist der Mensch durch das Leiden Christi von der Gewalt des Teufels befreit, weil dasselbe uns mit Gott wieder vereinigt hat. In Beziehung auf das Dritte hat das Leiden Christi uns dadurch befreit, daß der Teufel, indem er den Tod Christi bewirkte, die von Gott ihm gegebene Gewalt überschritt, weil er Christum, welcher ohne alle Sünde war, tödtete. Diesen Gedanken hat der h. Augustin de Civ. Dei XIII, 14, nro. 18 (tom VIII, S. 1027) so ausgedrückt: Quae est igitur iustitia, qua victus est diabolus? Quae, nisi iustitia Iesu Christi? Et quomodo victus est? Quia, cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique iustum est, ut debitores, quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes, quem sine ullo debito occidit. Hoc est, quod iustificari dicimur in Christi sanguine. (Rom. 5, 9). Sic quippe in remissionem peccatorum nostrorum innocens sanguis ille effusus est. Die Gewalt, welche der Teufel über die Menschen hatte, bestand jedoch nicht so, daß er ihnen ohne Zulassung Gottes hätte schaden können. Aber mit Recht wurde ihm von Gott in gewissen Grenzen gestattet, dem Menschen zu schaden, weil er ihn durch seine Versuchung bewogen hatte, ihm beizustimmen. Durch das Leiden Christi ist dem Menschen eine göttliche Kraft gegeben, durch welche er dem Teufel zu widerstehen ver-

---

*) Daraus erklärt sich, wie der Apostel 1. Cor. 5, 5 die Ausschließung aus der Kirche bezeichnen kann durch dem Satan übergeben; indem nämlich dieser außer der Kirche seine Macht und sein Reich hat; und wie bei Allen denen, welche dämonischen Einflüssen Preis gegeben sind, der Haß gegen alle kirchlichen Einrichtungen entschieden hervortritt. — Abälard im 12. Jahrhunderte, läugnete nebst andern katholischen Wahrheiten auch die Gefangenschaft des menschlichen Geschlechts unter der Herrschaft des Teufels wegen der Erbschuld, und die Befreiung von dieser Herrschaft durch Christus. Bernard von Clairvaux widerlegte ihn in dem Berichte, welchen er über ihn an den apostolischen Stuhl sandte, pag. 1549 der Antwerp. Ausgabe 1616, Epl. 190, aus den betreffenden Schriftstellen. Abälard ist meines Wissens der Einzige, welcher dieses Dogma ausdrücklich läugnete, was aus seiner ganzen Richtung nothwendig folgte.

mag. Diejenigen, welche vor Christus lebten, vermochten im Glauben an den zukünftigen Erlöser den Teufel zu besiegen, so daß durch das Leiden Christi ein Mittel gegen die Versuchungen des Teufels für alle Zeiten bereitet ist. Wie diese göttliche Kraft des Leidens Christi in die Seele des Menschen einfließt, wird kein erschaffener Geist ergründen; sicher aber hängt es nur von uns ab, ob wir aus dieser göttlichen Quelle schöpfen wollen, oder nicht. Und leider machen viele Menschen von der göttlichen Kraft, welche ihnen Christus durch seine Kirche anbietet, keinen Gebrauch, sondern lassen sich noch immer vom Teufel beherrschen. Denn der menschliche Geist ist, wie jeder erschaffene Geist, ein relatives Wesen; und wenn er sich daher an seinen Schöpfer, den heiligen Geist, nicht anschließen will, um von ihm göttliches Licht und göttliches Leben zu empfangen, so bleibt ihm nur übrig, sich an den bösen Geist anzuschließen, weil dieser zuerst das Böse erfunden und sich mit der ganzen Kraft seines Willens in dasselbe gestürzt hat und es mit derselben Energie in alle Ewigkeit durchführen will. Wenn der Mensch seine Kraft von Gott nicht will aufzehren lassen, so wird der Teufel sie aufzehren. Diesen liebt der Mensch zwar nicht, denn er ist ein harter Herr, aber er leidet ihn; und eben dieses vom Teufel sich Beherrschenlassen ist der Zustand der Leidenschaft. Christus hat uns durch sein Leiden verdient, daß wir unsere Kraft für Gott bewahren können.

3. Durch das Leiden Christi sind wir von der Strafe der Sünde befreit; vergl. Isaias 53, 4. Auf doppelte Weise ist durch das Leiden Christi die ewige Strafe für unsere Sünden getilgt worden: erstens direct, insofern nämlich das Leiden Christi die hinlängliche und überflüssige Genugthuung (worüber nachher noch ein Mehreres) für die Sünden des ganzen menschlichen Geschlechts war. Ist aber die Genugthuung geleistet, so wird der Schuldzustand der Strafe aufgehoben; zweitens indirect, insofern das Leiden Christi die Ursache der Erlassung der Sünden ist, welche eben Grund der Strafe sind. Nur denjenigen Menschen wird um des Leidens Christi willen die ewige Strafe erlassen, welche sich dasselbe durch den Glauben und die Liebe zu eigen gemacht haben. Darum können die Verdammten in der Hölle die Wirkung des Leidens Christi nicht empfangen, weil für sie auch nicht einmal mehr die Möglichkeit besteht, durch den Glauben und die Liebe mit Christo in Verbindung zu treten. — Um des Leidens Christi willen werden uns mit den ewigen auch alle zeitlichen Strafen für die Sünden erlassen, aber nur einmal, nämlich dann, wenn wir des Verdienstes Christi zum ersten Male durch die Taufe theilhaftig werden. Begehen wir aber darnach Sünden, so ist es billig, daß wir die zeitliche Strafe leiden; worüber das Nähere beim heiligen Sacramente der Buße. Indessen diese unsere Genugthuung für die begangenen Sünden ist viel geringer als die Genugthuung Christi und wird auch nur um der Genugthuung Christi willen angenommen; vergl. das Tridentinum Sess. XIV, cap. 8: Accedit ad haec (nämlich zu den vom Concil schon angeführten Vortheilen, welche die Genugthuung uns bringt, die wir selbst für die im Sacramente der Buße erlassenen Sünden leisten), quod, dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Iesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod, si compatimur, et conglorificabimur. Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Iesum Christum, nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos con-

fortat, omnia possumus. Ita non habet homo, unde glorietur, sed omnis gloriatio in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri et per illum acceptantur a Patre. Auch haben wir in diesem irdischen Leben noch die Beschwerden und Leiden des Körpers zu ertragen und den Tod zu dulden. Wie Christus dieselben gelitten hat, so müssen auch wir sie leiden; vergl. Röm. 8, 17: „Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Erben Gottes und Miterben Christi, wenn wir anders mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm verherrlicht werden." Weil das menschliche Geschlecht einmal in seinem Stammvater vermittelst der sinnlichen Natur gefallen ist, so kann es auch nur durch das Leiden der sinnlichen Natur gerettet werden.

4. Durch das Leiden Christi sind wir mit Gott wieder versöhnt worden; vergl. Röm. 5, 10: „Da wir Feinde waren, sind wir mit Gott versöhnt worden durch den Tod seines Sohnes." Das Leiden Christi ist auf doppelte Weise die Ursache unsrer Versöhnung mit Gott: Erstens insofern es die Sünde entfernt; denn durch diese werden die Menschen zu Feinden Gottes gemacht; vergl. Ps. 5, 7: „Du hassest Alle, die Böses thun, verderbest Alle, die Lügen reden;" Weish. 14, 9: „Der Gottlose und seine Gottlosigkeit sind Gott verhaßt;" — Zweitens insofern es ein Gott sehr angenehmes Opfer ist. Denn das ist eigentlich die Wirkung des Opfers, daß Gott durch dasselbe versöhnt werde, gleichwie auch ein Mensch eine gegen ihn verübte Beleidigung wegen eines angenehmen Dienstes, der ihm erwiesen ist, verzeiht. Auf ähnliche Weise war das freiwillige Leiden Christi ein so großes Gut, daß Gott sich mit dem menschlichen Geschlechte trotz aller Beleidigungen des menschlichen Geschlechts versöhnte, weil er in demselben dieses Gut fand; jedoch nur in Beziehung auf diejenigen, welche sich mit dem Leiden Christi durch den Glauben und die Liebe verbinden. Denn Gott liebt zwar alle Menschen in Anbetracht ihrer Natur, welche er selbst erschaffen hat, aber er haßt die mit Schuld Beladenen; vergl. Eccli. 12, 3: „Der Höchste hasset die Sünder und erbarmet sich der Bußfertigen." Wegen des Leidens Christi hat folglich Gott nicht von neuem angefangen uns zu lieben; „denn er hat uns mit ewiger Liebe geliebt", Jerem. 31, 3; sondern durch das Leiden Christi ist der Gegenstand des göttlichen Mißfallens gehoben. Denn durch die Kraft desselben ist die Schuld hinweggenommen und die Gnade uns wieder ertheilt.

5. Christus hat uns durch sein Leiden den Eingang in den Himmel wieder eröffnet Hebr. 10, 19: „Wir haben zuversichtliche Hoffnung, in das Heiligthum durch das Blut Christi einzugehen." Vor dem Leiden und Tode Christi war allen Menschen wegen der Sünde der Eingang in den Himmel verschlossen. Diese Sünde ist eine doppelte: Die eine ist die allgemeine Sünde des ganzen menschlichen Geschlechts, nämlich die Sünde des ersten Stammvaters, an deren Schuld wir Alle Antheil haben; die andere ist die besondere Sünde eines jeden einzelnen Menschen, welche durch die Handlung desselben begangen wird. Durch das Leiden Christi aber, wofern es uns nur durch die heiligen Sacramente zugewendet wird, sind wir nicht bloß von der Erbsünde in Beziehung auf deren Schuld und ewige Strafe befreit, sondern es sind durch dasselbe auch alle diejenigen einzelnen Menschen von ihren eigenen Sünden befreit, welche an dem Leiden Christi durch den Glauben und die Liebe und die Sacramente des Glaubens Theil nehmen. Daher ist uns durch das Leiden Christi der Eingang in den Himmel eröffnet. Die angegebenen Gedanken entwickelt das Tridentinum Sess. 5, can. 5: Si quis

per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, anathema sit: in renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. In diesem Glauben an das Leiden Christi haben auch die Väter des alten Bundes Gerechtigkeit gewirkt; vergl. Hebr. 11, 33: „Durch den Glauben erwirkten sie Gerechtigkeit"; d. h. durch den Glauben erlangten sie Gottes Wohlgefallen. Durch diese Gerechtigkeit wurde Jeder derselben in Beziehung auf seine Person gereinigt. Aber dieser Glaube oder diese Gerechtigkeit des Einzelnen reichte nicht hin, um das Hinderniß zu entfernen, welches durch die Sünde des ersten Stammvaters bestand. Dieses wurde erst durch den Preis des Blutes Christi beseitigt. Darum konnte vor dem Leiden Christi Niemand in den Himmel eingehen, so nämlich daß er die ewige Glückseligkeit erlangte, insofern sie hauptsächlich in der Anschauung Gottes besteht.

6. Alle diese das ganze Menschengeschlecht betreffenden Wirkungen des Leidens Christi können wir kurz zusammenfassen als Tilgung der Schuld und Strafe und Ertheilung der Gnade und des ewigen Lebens. Beides hebt das Tridentinum Sess. V, can. 5 in der vorher angeführten Stelle gut hervor. Die Wirkungen der Erlösung zugleich mit ihrer Vorbedeutung im alten Bunde hat der h. Augustin kurz und treffend ausgedrückt de pecc. mer. et rem. I, 32, nro. 61 (tom. X, pag. 145): Sicut tunc, qui conspiciebat exaltatum serpentem, et a veneno sanabatur, et a morte liberabatur, sic nunc, qui conformatur similitudini mortis Christi per fidem baptismumque eius, et a peccato per iustificationem et a morte per resurrectionem liberatur. Sehr treffend stellt auch der h. Bernard die Erlösung in ihren Wirkungen dar pag. 491 L: Triplici morbo laborat genus humanum: principio, medio et fine: id est nativitate, vita et morte. Nativitas immunda, vita perversa, mors periculosa. Venit Christus et contra triplicem hunc morbum attulit triplex remedium: natus est enim, vixit, mortuus est: atque eius nativitas purgavit nostram, mors destruxit nostram, et vita eius instruxit nostram. Diese Wirkungen der Erlösung verbreiten sich immer mehr in der ganzen Menschheit. Daher schreitet auch die Menschheit als ein Ganzes betrachtet im Guten immer voran und wird immer besser, wenn auch in einzelnen Theilen derselben das Böse einen momentanen Sieg erringt. Wegen dieses Fortschrittes der Menschheit im Guten wahrscheinlich sagt Christus Joh. 14, 12: „Wer an mich glaubt, der wird die Werke, welche ich gethan habe, auch thun und er wird noch größere thun." Der an Christum Glaubende wird deßhalb noch größere Werke thun, weil sich die Früchte des Leidens Christi immer mehr in der Menschheit verbreiten und deßhalb der Boden zur Aufnahme des göttlichen Samens immer empfänglicher gemacht wird. Sowohl nach Innen als nach Außen ist das Leben der ganzen Menschheit unter dem erziehenden Einflusse der Kirche Christi immer besser geworden; man erinnere sich an die Bemühungen der Kirche zur

Aufhebung der Sklaverei, an die immer größere Durchdringung des Staatslebens von christlichen Ideen u. s. w. In ihrer Vollendung werden sich die Wirkungen des Erlösungswerkes Christi erst durch die allgemeine Auferstehung des Fleisches und die Erneuerung der Schöpfung offenbaren; worüber in der Eschatologie.

7. In Beziehung auf die menschliche Natur Christi selbst war seine Erhöhung und Herrlichkeit eine Wirkung seines Leidens. Christus hat sich durch sein Leiden die Erhöhung verdient: vergl. Phil. 2, 8. 9; Hebr. 2, 9. 10; und dunkler Joh. 10, 17; Hebr. 1, 3; 1. Petri 1, 11. Ebensosehr als sich Christus durch seine Leiden erniedrigt hatte, ebensosehr ist er von seinem himmlischen Vater erhöht worden. So fordert es der Begriff des Verdienstes. Denn das Verdienst sowohl im guten, als im schlimmen Sinne drückt eine Gleichheit mit der Gerechtigkeit aus; vergl. Röm. 4, 4: „Dem, der werkthätig ist, wird der Lohn nicht aus Gnade, sondern aus Schuldigkeit zugerechnet." Wenn daher Jemand nach seinem ungerechten Willen sich mehr nimmt, als ihm gebührt, so ist es gerecht, daß er auch in Beziehung auf das, was ihm gebührt, niedriger gestellt werde. Dies ist Verdienst im schlimmen Sinne, insofern der ungerechte Wille dadurch bestraft wird. So auch wenn Jemand nach seinem gerechten Willen sich das entzog, was er haben mußte, verdient er, daß ihm als Lohn für seinen gerechten Willen über Gebühr gegeben werde. In seinem Leiden hat Christus sich selbst unter seiner Würde erniedrigt. Christus nämlich erniedrigte sich erstens in Beziehung auf das Leiden und den Tod, welche er nicht schuldete; zweitens in Beziehung auf den Ort; sein Leib ward ins Grab gelegt, seine Seele ging in die Unterwelt; drittens in Beziehung auf die Beschämung und Schmach, die er ertrug; viertens weil er der weltlichen Gewalt übergeben ward. Darum verdient er auch durch sein Leiden eine Erhöhung auf diese vierfache Weise: erstens seine glorreiche Auferstehung; zweitens seine Aufnahme in den Himmel; vergl. Isaias 53, 10—12 *); Joh. 7, 39; 12, 16; 17, 5; drittens das Sitzen zur Rechten des Vaters und die Offenbarung seiner Gottheit durch die Ausübung der richterlichen Gewalt; viertens seine richterliche Gewalt, die ihm auch der menschlichen Natur nach zukommt. So erstreckt sich das Verdienst, welches Christus durch sein Leiden und Sterben gewonnen hat, nicht nur auf die Seele, sondern auch auf den Körper; wie es auch bei uns der Fall sein wird. Denn der Grund des Verdienstes, von Seite des Menschen, liegt allerdings in der Seele, aber der Körper ist das Werkzeug der verdienstlichen Handlungen. Der Seele nach war Christus schon glückselig, weil diese vom ersten Augenblicke ihres Daseins an mit dem Sohne Gottes hypostatisch vereinigt war und der Anschauung Gottes genoß. Aber in Christo fand es ausnahmsweise statt, daß die Glorie der Seele vor seinem Leiden nicht auf den Körper überging. Denn mit größerer Ehre empfing er die Verherrlichung des Körpers, wenn er sich dieselbe durch Leiden verdient hätte; vergl. Lucas 24, 26: „Mußte nicht Christus dieses leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?" Dagegen die Glorie der Seele konnte vom ersten Augenblicke ihres Daseins an nicht

*) Diese Stelle wird wohl zunächst auf das jüdische Volk zu beziehen sein. Denn ohne Zweifel hat Jesus Christus in seinem ganzen Leben für die Juden besonders gebeten. Und daraus erkläre ich es mir, daß so viele Tausende dieses Volkes nach dem Opfertode des Herrn am Kreuze sich bekehrten.

aufgeschoben werden. Denn die Seele Christi ward gleich im ersten Augenblicke ihres Daseins unmittelbar mit dem Worte vereinigt. Daher geziemte es sich, daß sie von dem Worte mit Herrlichkeit erfüllt ward. Der Körper war von dem Sohne Gottes nur durch Vermittlung der Seele in die persönliche Einheit aufgenommen. Darum konnte dessen Verherrlichung aufgeschoben werden und trat erst nach dem Leiden ein.

## §. 113. Die Wirkungsweise des Leidens und Sterbens Christi.

1. Die Wirkungsweise des Leidens Christi, oder die verschiedenen Rücksichten, nach denen das Leiden Christi als die Ursache unseres Heiles aufgefaßt werden muß, sind nach den vorher angegebenen Aussprüchen der Kirche, hauptsächlich folgende. Das Leiden Christi hat Erstens im Wege der verdienenden Ursache unser Heil bewirkt. Dieses Ausdruckes bedient sich das Tridentinum Sess. VI, cap. 7: Meritoria autem (causa iustificationis nostrae est) dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Iesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit. Wir haben nämlich vorher (§. 101.) gesehen, daß Christo die Gnade gegeben ist, nicht bloß als einem einzelnen menschlichen Individuum, sondern auch als dem Haupte der Kirche, damit von ihm die Gnade auf die Glieder überginge. Als unser Haupt ist Christus für uns Alle eingetreten. Darum verhalten sich die Werke Christi sowohl zu ihm selbst, als auch zu seinen Gliedern auf die Art, wie sich die Werke eines andern Menschen, welcher sich in der Gnade befindet, zu diesem selbst verhalten. Nun ist es aber nach der Lehre der katholischen Kirche über die guten Werke gewiß (vergl. besonders Conc. Trid. Sess. VI, cap. 11), daß derjenige, welcher im Zustande der heiligmachenden Gnade ist und um der Gerechtigkeit willen leidet, das ewige Leben für sich verdient.*) Daher hat auch Christus nicht allein für sich, sondern auch für alle seine Glieder das Heil verdient; nämlich für sich die Verherrlichung des Körpers, für Alle, die sich durch den Glauben und die Liebe an ihn anschließen, die Anschauung Gottes und die Verherrlichung des Körpers. Eigentlich war es zwar nur der Gehorsam, durch welchen Christus unser Heil verdient hat. Denn das Leiden als solches ist nicht verdienstlich, weil es seinen Anfang von etwas Aeußerlichem hat. Aber insofern, als Jemand es freiwillig übernimmt, geht es vom Geiste des Menschen aus und insofern ist es verdienstlich. Wenngleich daher eigentlich der Gehorsam es war, durch welchen uns Christus erlöste, so thut die h. Schrift doch Recht daran, daß sie uns auf das Leiden Christi als Mittel unsrer Erlösung fortwährend hinweist; und insbesondere auf den Tod. Denn das so schwere und bittere Leiden Christi und sein blutiger Tod sind die wirkliche Ausübung seines Gehorsams, indem sie uns zeigen, was der himmlische Vater zu unsrer Rettung von seinem Sohne erduldet wissen wollte. Ferner hat Christus zwar auch schon vom ersten Augenblicke seines menschlichen Da-

*) Für Andere können wir das ewige Leben nicht verdienen, weil die Beharrlichkeit bis ans Ende zur Erreichung des ewigen Lebens nothwendig ist, diese aber jeder des Vernunftgebrauches Mächtige nicht ohne seine eigene Selbstbestimmung erreichen kann.

seins an unser ewiges Heil verdient, weil jede seiner Handlungen den Werth eines unendlichen Verdienstes hat (vergl. §. 106, Nro. 6). Dennoch aber wollte er leiden, um uns ein Beispiel der Demuth zu geben, um uns den Weg zu zeigen, auf welchem wir in die ewige Herrlichkeit eingehen müssen, um uns so die Wirkung unseres Heiles zu erleichtern, um als wirkliches Mitglied des menschlichen Geschlechts auch an der Strafe, welche auf dem menschlichen Geschlechte lastete, Theil zu nehmen, obschon er ganz unschuldig war.

2. Das Leiden Christi hat **Zweitens** als Genugthuung unser Heil bewirkt; wie das Tridentinum in der zuletzt angeführten Stelle und auch sonst oft sagt: Christus habe dem himmlischen Vater für uns genug gethan. Diese Glaubenslehre, daß Christus für uns genug gethan habe, können wir in folgenden fünf Hauptpunkten vorlegen: a) **Inhalt des Dogmas selbst.** Derjenige thut im eigentlichen Sinne für eine Beleidigung genug, welcher dem Beleidigten ein Solches leistet, das er auf gleiche Weise oder mehr liebt, als er die Beleidigung haßt. Nun hat aber Christus durch sein Leiden aus Liebe und Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater Gott etwas Größeres dargebracht, als die Vergütung aller Beleidigungen Gottes durch das menschliche Geschlecht haben würde: **erstens** wegen der Größe der Liebe, aus welcher er litt; **zweitens** wegen des Werthes seines Lebens, das er zur Genugthuung hingab; denn es war das Leben des Gottmenschen; **drittens** wegen der Allgemeinheit seines Leidens; denn dasselbe erstreckte sich über die ganze Seele und den Körper; und wegen der Größe des übernommenen Schmerzes. Nehmen wir **viertens** noch hinzu, daß alle Handlungen Christi einen unendlichen Werth hatten, weil sie die Handlungen einer göttlichen Person waren (vergl. §. 106, Nro. 6): so sehen wir, daß das Leiden Christi nicht allein eine hinreichende, sondern daß es eine überflüssige Genugthuung für alle Sünden des ganzen menschlichen Geschlechts war, und daß das Leiden Christi alle Sünden des menschlichen Geschlechts unendlich aufgewogen hat. b) **Möglichkeit der Genugthuung durch Christus.** Diese Genugthuung für das ganze menschliche Geschlecht konnte Christus deßhalb leisten, weil seine Handlungen einen unendlichen Werth vor Gott hatten, weil er ohne alle Sünde war und weil er ein wirkliches Mitglied unseres Geschlechts war. So wie daher Adam die Verantwortlichkeit für alle seine Nachkommen übernehmen mußte, so konnte auch Christus die Verantwortlichkeit für alle Menschen übernehmen; was neuere Theologen in Beziehung auf beide Stammväter mit dem Ausdrucke solidarische Verantwortlichkeit, d. h. Verantwortlichkeit für das Ganze zu bezeichnen pflegen. Auf die natürliche Einheit, welche das menschliche Geschlecht durch die Abstammung von dem Einem Stammvater Adam bildet, ist die übernatürliche Einheit gegründet, welche das menschliche Geschlecht bildet, entweder schon durch die geistige Abstammung von Christo vermittelst des Glaubens an ihn, oder doch durch die Befähigung zu dieser geistigen Abstammung in allen Menschen während des irdischen Lebens; wie sich überhaupt auf die Natur die Gnade aufbaut. Durch diese übernatürliche Einheit wird die **Gemeinschaft der Heiligen** gebildet (credo Sanctorum communionem); worüber bei der Lehre von der Gnade (dort nämlich, wo vom Verdienste die Rede ist). Durch diese übernatürliche Einheit der Kirche zunächst und dann auch der ganzen Menschheit mit Christo sind Haupt und Glieder Eine mystische Person. Darum erstreckt sich die Genugthuung Christi auf alle Gläubigen als auf seine Glieder. Und weil die einzelnen Gläubigen durch die

gegenseitige Liebe unter sich und mit Christo vereinigt sind und durch die Theilnahme an dem Opfer Christi gemäß 1. Cor. 10, 17: „Ein Brod, Ein Leib sind wir Viele, wir Alle, die wir an Einem Brode Theil nehmen" — in beständiger Verbindung erhalten werden: deßhalb können auch die einzelnen Gläubigen der Eine für den Andern genug thun; worüber beim heiligen Bußsacramente zu handeln; und daher die Abläße. c) Die Stellvertretung Christi für uns durch seine Genugthuung. Weil Christus im Wege der Genugthuung uns mit Gott versöhnt hat, deßhalb ist er unser Stellvertreter (sponsor) geworden, oder deßhalb war die Genugthuung Christi eine stellvertretende (satisfactio Christi vicaria); oder Christus hat unsere Sünden getragen und unsere Schuld bezahlt. Dieses hat Isaias 53, 1—12 wörtlich und umständlich geweissagt. Das neue Testament Joh. 12, 38 und Röm. 10, 26 erklärt diese Weissagung von Christo. d) Allgemeinheit der Genugthuung durch Christus. Diese Genugthuung Christi erstreckt sich auf alle Menschen. Christus ist für alle Menschen am Kreuze gestorben, auch für die Verdammten; und ist es allein deren eigene Schuld, daß sie sich das Leiden Christi nicht zu Nutzen gemacht haben. Dieses lehrt das Tridentinum besonders Sess. VI, cap. 3. Dasselbe folgt daraus, daß der Jansenistische Satz: Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse vom apostolischen Stuhle mit diesen Worten verdammt ist: Falsam temerariam, scandalosam, et intellectam eo sensu, ut Christus pro salute duntaxat praedestinatorum mortuus sit, impiam, blasphemam, contumeliosam, divinae pietati derogantem et haereticam declaramus et uti talem damnamus. Darum nennt die h. Schrift 1. Joh. 2, 2 Christum den Fürsprecher für die Sünden der ganzen Welt. e) Die Mittlerschaft Christi durch seine Genugthuung. Weil Jesus Christus für alle Menschen die Genugthuung geleistet hat, deßhalb ist er unser Aller Mittler geworden; wie ihn denn auch die h. Schrift 1. Tim. 2, 5. 6 und das Tridentinum (Sess. V, can. 3: meritum unius mediatoris D. N. I. C.) ausdrücklich so nennen. Durch diese Benennung des Herrn wird angezeigt, daß alle Menschen im Stande der gefallenen Natur nur durch Christus, d. h. vermittelst der von ihm erworbenen Gnade ihr Heil wirken können; vergl. Conc. Trid. Sess. V, can. 3; wo die heilige Kirche diese Glaubenslehre besonders nachdrücklich ausspricht; ebenso die drei ersten Capitel und die drei ersten Canones der sechsten Sitzung. Auch die Allerseligste Jungfrau hat durch die Gnade Christi ihr Heil gewirkt; weßhalb wir früher sagten, sie sei um Christi willen vor der Erbsünde bewahrt worden. Einige Theologen haben die Mittlerschaft Christi auch dahin ausdehnen wollen, daß sie behaupteten, die nicht gefallenen Engel hätten um der von Gott vorhergesehenen Verdienste Christi willen die Gnade der Beharrlichkeit empfangen.

3. Das Leiden Christi hat unser Heil Drittens in der Weise eines Opfers gewirkt. Die Aussprüche der h. Schrift und der Kirche hierfür sind schon angegeben. Opfer überhaupt ist die Hingabe irgend einer für uns werthvollen Sache um Gottes willen, zur Ehre Gottes; d. h. zu einem idealen oder ewigen Endzwecke. Die Ideen überhaupt oder die ewigen Gedanken regieren die Welt; und derjenige, welcher sein Handeln nach der Idee richtet, sich so über die Gegenwart und über Alles, was eine augenblickliche oder zeitliche Geltung hat, erhebt und sich so von dem gewöhnlichen Handeln der meisten Menschen unterscheidet, bringt im allgemeinen und unbestimmten

Sinne des Wortes ein Opfer. Diese Ideen sind die Bestimmungen des göttlichen Erkennens und Wollens; und was im Leben groß und herrlich ist, ist es nur durch diese Ideen. Denn nur das Wirken nach dem göttlichen Willen ist ein bleibendes und ewiges; die Welt mit ihrer Lust vergeht. Indirect oder mittelbar wird daher jedes Opfer auf Gott bezogen. Und das mit Recht; denn Gott allein können im eigentlichen Sinne Opfer dargebracht werden, weil er das absolute Gut ist. Wird aber ein Opfer direct oder unmittelbar auf Gott bezogen, so ist es die Hingabe irgend eines für uns werthvollen Gegenstandes zur Bezeugung der höchsten Herrschaft Gottes über uns und alles Erschaffene und zur Versöhnung Gottes mit uns; was wir deßhalb hinzufügen müssen, weil die Menschheit im Zustande der Schuld ist. Die Opfer haben daher ihren Grund im Geiste; d. h. in der Unterwerfung unseres Willens unter den Willen Gottes. Sie sind nur die äußere Darstellung unseres Gehorsams und unsrer Liebe gegen Gott. Und wie der Mensch seinem Wesen nach aus Leib und Seele besteht und sich daher alles Geistige durch das Materielle für ihn darstellen muß: so liegt auch der Trieb, seine Unterwerfung unter Gott darzustellen und ihn mit sich zu versöhnen, im Wesen des Menschen, indem sich derselbe unwidersprechlich als ein relatives Wesen erkennt. Deßhalb kann eine Religion, welche keine Opfer hat, schon allein darum die wahre nicht sein. Mit der gegebenen Erklärung des Opfers stimmen die der vorzüglichsten Theologen überein. So sagt der h. Augustinus de Civitate Dei X, cap. 6 (tom. VII, pag. 283): Proinde verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus. Unde et ipsa misericordia, qua homini subvenitur, si propter Deum non fit, non est sacrificium. Etsi enim ab homine fit vel offertur, tamen sacrificium res divina est, ita ut hoc quoque vocabulo id Latini veteres appellaverint. Der h. Thomas erklärt III P., quaest. 48, art. 3 das Opfer so: Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum ad eum placandum. Durch den letzten Zusatz ad eum placandum könnte der Begriff des Opfers als zu enge gestellt erscheinen. Indeß weil auf dem ganzen menschlichen Geschlechte die Erbschuld lastet, und jeder Einzelne in derselben empfangen und geboren wird: so ist Versöhnung mit Gott in der That Endzweck eines jeden Opfers, indem diese Absicht theils ausdrücklich gefaßt, theils stillschweigend verstanden wird. Die gewöhnlichen Erklärungen neuerer Theologen über das Opfer sind: Sacrificium est oblatio externa soli Deo facta, qua ad agnitionem humanae infirmitatis et professionem divinae maiestatis a legitimo ministro res aliqua sensibilis et permanens ritu mystico consecratur et transmutatur. Andere: Sacrificium est oblatio facta Deo per immutationem alicuius rei in signum legitime institutum divinae excellentiae et reverentiae. Andere: Est externus actus religionis continens supremum cultum latriae solique Deo debitum. Der Jesuit Vasquez hat diese Erklärung gegeben: Sacrificium est nota exsistens in re, qua profitemur Deum auctorem vitae et mortis. Diese Erklärung ist in viele Handbücher übergegangen. Den Tadel, welchen Hermes Bd. 3 seiner Dogmatik S. 317 auf die Erklärung des Opfers: Sacrificium est oblatio rei **sensibilis** a ministro **legitimo** Deo facta per realem eiusdem rei **destructionem** ad testandum supremum Dei dominium nostramque erga illud subiectionem: zu werfen sucht, verdient

sie nicht. Denn es liegt im Wesen des Menschen begründet, daß er seine Gesinnungen durch sinnlich-wahrnehmbare Gegenstände ausdrücke; und darum auch das Verhältniß, in welchem er zu Gott steht. Indem ihm auf diese Weise seine Gesinnung gleichsam verkörpert entgegentritt, wird sie selbst stärker und fester nach dem allgemeinen Gesetze der gegenseitigen Einwirkung zwischen dem Aeußern und Innern, zwischen Seele und Leib, zwischen dem Denken und Thun. Also ein sinnlich-wahrnehmbarer Gegenstand gehört nothwendig zum Opfer. Allerdings in gänzlicher Ermangelung desselben kann der Mensch allein durch die Acte seines Geistes, welche die Gnade in ihm hervorgerufen hat, seinen Glauben, seine Hoffnung und seine Liebe zu Gott ausdrücken. Diese Gesinnungen des Glaubens an Gott, der Liebe gegen Ihn und der Unterwürfigkeit unter ihn und seinen heiligen Willen können allerdings insofern Opfer genannt werden, als der Mensch durch dieselben sich selbst an Gott hingibt. In diesem Sinne sagt auch die h. Schrift Ps. 50, 19: „Ein Opfer vor Gott ist ein betrübter Geist: ein zerknirschtes und gedemüthigtes Herz wirst du, o Gott, nicht verachten." Aber diese Thätigkeiten des Geistes sind nicht im eigentlichen, sondern nur im uneigentlichen Sinne Opfer. In diesem uneigentlichen Sinne kann auch der Engel Gott Opfer bringen, aber nicht im eigentlichen. Ebensowenig ist die Bezeichnung a ministro legitimo tadelnswerth. Denn alle Völker haben besondere Vermittler zwischen sich und ihrem Gott gehabt, wenn daneben auch der Hausvater für sich und die Seinigen opferte. Ebensowenig ist die Bezeichnung per realem eiusdem rei destructionem verkehrt. Denn der Gabe, welche der Mensch zum Opfer bringt, entäußert er sich selbst, um dadurch die Gesinnung gegen Gott lebendig zu erhalten und lebendiger zu machen. Aber in jene neuern Erklärungen des Opfers scheinen uns zu viele Merkmale mit aufgenommen zu sein. Daher halten wir die angegebene Erklärung des h. Thomas für die richtigste, umfassendste und für die dem wirklichen Zustande des menschlichen Geschlechts angemessenste und denselben bezeichnendste. Gemäß dieser Erklärung haben wir nur festzuhalten, daß das Opfer die äußere Bezeugung unsrer Unterwerfung unter Gott ist. Dieses im Näheren ausführend können wir sagen, daß bei jedem Opfer hauptsächlich drei Gesinnungen zum Grunde liegen: Der Mensch ist, wie jeder erschaffene Geist, ein relatives Wesen; daher Bezeugung der Abhängigkeit von Gott; der Mensch soll sich für Gott bestimmen innerlich und äußerlich; vergl. Röm. 10, 9. 10: „Denn wenn du mit deinem Munde den Herrn Jesum bekennest, und in deinem Herzen glaubest, daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du selig sein; denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber geschieht das Bekenntniß zur Seligkeit"; — daher freie Hingabe an Gott und Selbstbestimmung für Gott; der Mensch ist im Stande der gefallenen Natur und fühlt fortwährend den Druck der Sünde, wenigstens in ihren Strafen, bis zur allgemeinen Auferstehung; daher das Bestreben Gott mit sich zu versöhnen. Diese drei Gesinnungen liegen bei jedem Opfer ohne Ausnahme zum Grunde. Dann kann dasselbe aber noch zu irgend einem besondern Endzwecke dargebracht werden; daher die Eintheilung der Opfer in Anbetungs- oder Lobopfer, Dank- und Bittopfer, Versöhnungsopfer. Eine andere Eintheilung war die aus dem geopferten Gegenstande entnommene in blutige, die entweder ganz oder nur zum Theile verbrannt wurden, und in unblutige, die wieder in Speis- und Trankopfer zerfielen. Hiernach ergibt sich nun von selbst, daß nicht bloß das Leiden und der Tod Jesu,

sondern auch sein ganzes Leben ein wahres und wirkliches Opfer vor Gott war. Denn sein ganzes Leben war eine fortwährende Vollbringung des Willens seines himmlischen Vaters, also ein fortgesetzter thatsächlicher Ausdruck des Gehorsams gegen seinen himmlischen Vater. Insofern er aber diesen Gehorsam besonders durch seine Leiden und seinen blutigen Tod ausübte, sagen wir, daß er sich insbesondere am Kreuze seinem Vater zum Opfer gebracht habe und nennen seinen Tod am Kreuze insbesondere ein Opfer. Diese Wahrheit hebt der Heiland selbst hauptsächlich in den Einsetzungsworten des allerheiligsten Altarssacraments hervor und der h. Paulus im Briefe an die Hebräer. Durch dieses Opfer wurde dann zugleich Gott die höchste Ehre, weil der höchste Gehorsam bewiesen; und wurde das menschliche Geschlecht auf das vollkommenste mit Gott versöhnt, weil Gott kein kostbarerer und größerer Preis zum Opfer gebracht werden konnte, als das Leben des Gottmenschen. Allein um dieses Opfers des Herrn am Kreuze willen können alle unsere Opfer Werth haben. Alle Gesinnungen bei diesem Opfer waren die vollkommensten und alle in einem Opfer nur gedenkbaren Endzwecke wurden in ihm auf das vollkommenste erreicht. Die beständige Wiederholung des Opfers Christi am Kreuze in unblutiger Weise und zugleich die beständige Zuwendung der Früchte dieses Opfers an alle Menschen außer an die Verdammten ist das heilige Meßopfer. Ueber dieses Opfer des Lebens, Leidens und Todes Christi seinem ganzen Umfange nach drückt sich am schönsten und treffendsten der h. Augustin aus de Civitate Dei X, 20 (tom. VII, pag. 298): Unde verus ille Mediator, in quantum formam servi accipiens Mediator effectus est Dei et hominum homo Christus Iesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium: quae, cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre. Huius veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca Sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. Huic summo veroque sacrificio cuncta sacrificia cesserunt. Sehr treffend spricht er sich auch de Trinitate IV, cap. 14, nro. 19 aus (tom. VIII, pag. 901). In diesen drei ersten Rücksichten, nach denen das Leiden Christi unser Heil gewirkt hat, als Verdienst, als Genugthuung, als Opfer, tritt besonders die Verherrlichung Gottes durch das Leiden Christi hervor. Denn durch dieses Verdienst in der menschlichen Natur Christi, durch diese Genugthuung, durch dieses Opfer wurde Gott am meisten verherrlicht.

4. Das Leiden Christi hat V i e r t e n s als Loskaufung oder Erlösung unser Heil bewirkt. Durch die Sünde war der Mensch auf doppelte Weise gebunden: e r s t e n s durch die Knechtschaft der Sünde, vergl. Joh. 8, 34; 2. Petri 2, 19. Denn weil der Teufel den Menschen durch die Verführung zur Sünde überwunden hatte, so war der Mensch der Sclaverei des Teufels verfallen. Um nun den Menschen von dieser Sclaverei zu erlösen, wurde der Sohn Gottes selbst Mensch, und Mitglied des menschlichen Geschlechts. Diesen Gedanken führt der heil. Paulus Hebr. 2, 14. 15 sehr schön aus. Diese Knechtschaft der Sünde ist eigentlich nur die Schwachheit des Willens; und diese rührt daher, weil derselbe von der göttlichen Gnade nicht mehr

erfüllt war. Der Mensch war zweitens durch den Schuldzustand der Strafe gebunden, weil die Gerechtigkeit Gottes für den Sünder die Strafe fordert. Und auch ein solcher Zustand kann Knechtschaft genannt werden, weil der Mensch dann etwas leidet, was seinem natürlichen Willen widerstrebt. Denn das Verlangen nach Glückseligkeit ist ein natürliches und darum in allen Geschöpfen unvertilgbares; ferner zur Freiheit gehört es, daß der Mensch über sich, seine Kräfte und deren Thätigkeiten so bestimmen kann, wie er selbst es will, indem nur diejenigen Handlungen wahrhaft menschliche Handlungen sind, welche aus dem Wesen des Geistes, d. h. aus der Selbstbestimmung hervorgehen. Im Zustande der Strafe aber leidet der Mensch etwas, so er nicht will und darum sind sein Wille und die Wirklichkeit, worin er sich befindet, mit einander im Widerspruche; und insofern ist er gefesselt. Weil nun das Leiden Christi eine hinreichende und überflüssige Genugthuung für die Sünde und für den Schuldzustand der Strafe des ganzen menschlichen Geschlechts war, so kann es mit einem Preise verglichen werden, durch welchen wir sowohl von dem Anrechte befreit sind, welches der Teufel durch den Sieg über das menschliche Geschlecht in dessen Stammvater an dasselbe hatte, als auch von der Verpflichtung zur Strafe. So wird auch die Genugthuung selbst, durch welche Jemand für sich oder für einen Andern genug thut, in einem allgemeinen Sinne Preis oder Lösegeld genannt, vergl. Daniel 4, 24. Christus aber that genug, indem er sich selbst als Preis für unsere Sünden hingab. — Indessen bei dieser vierten Rücksicht, in welcher das Leiden Christi gewirkt hat, als Lösegeld oder Loskaufung nämlich, waltet doch noch eine Schwierigkeit ob. Denn wie kann gesagt werden, daß der Mensch durch Christus losgekauft oder erlöst sei von der Herrschaft des Teufels und von der Strafe, da der Mensch doch immer Gott angehört und nie aufhören kann Gott anzugehören? Der Mensch gehört Gott auf eine doppelte Weise an: insofern Gott Urheber der Natur und Urheber der Gnade ist. Als Schöpfer der Natur beherrscht Gott Alles. Dieses Verhältniß kann niemals aufhören. Denn auch die Verdammten sind so Gott noch unterworfen, selbst gegen ihren eigenen Willen. Als Urheber der Gnade vereinigt Gott den Menschen mit sich durch die übernatürliche Liebe. Dieses Verhältniß konnte allerdings aufhören, weil die Bewahrung und Befestigung desselben auch von dem freien Willen des Menschen mit abhing. Durch die Sünde ward dasselbe abgebrochen und durch das genugthuende Leiden Christi wieder angeknüpft. Darum sagten wir, daß das Leiden Christi als Lösegeld oder Loskaufung unser Heil gewirkt habe. Diese vierte Rücksicht, nach welcher das Leiden Christi unser Heil bewirkt hat, hebt besonders den Nutzen hervor, welcher uns durch das Leiden Christi zu Theile geworden ist und unterscheidet sich dadurch von den drei ersten Rücksichten. — Hier können wir nun auch füglich die Frage behandeln: Kommt es Christo allein zu, unser Erlöser zu sein, oder auch den beiden übrigen Personen der Trinität? Erlöser zu sein kommt Christo allein zu. Damit nämlich die Erlösung oder Loskaufung des menschlichen Geschlechts wirklich bewerkstelligt wurde, wie Gott dieselbe auszuführen beschlossen hat, war dieses Zweifache erforderlich, die Handlung des Loskaufens selbst und die Erlegung des Preises. Beides hat Christus durch sein Leiden und Sterben geleistet. Denn das Blut Christi oder sein körperliches Leben war der Preis unsrer Erlösung. Darum gehört Beides Christo unmittelbar an, insofern er ein Mensch ist, aber der ganzen Trinität, als der ursprünglichen und entfernteren Ursache. Dieser gehört auch das Leben Christi selbst als des ersten Urhebers unsrer Erlösung an,

und von dieser war es dem Menschen Christo eingegeben, daß er für uns leiden sollte. Und darum kommt es Christo eigentlich zu, Erlöser zu sein, insofern er Mensch ist, obgleich die Erlösung selbst der ganzen Trinität als der ersten Ursache zugeschrieben werden kann.

5. Das Leiden Christi hat Fünftens unser Heil im Wege der bewirkenden Ursache gewirkt. So wie der h. Paulus Phil. 2, 13 sagt: „Gott ist es, der in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt", und folglich Gott allein nach seiner Gnadenwirkung als den Urheber unseres ewigen Heiles bezeichnet: so ist auch das Leiden Christi als die wirkende Ursache unseres Heiles anzusehen; d. h. mit andern Worten: Wenn überhaupt die Barmherzigkeit oder die unendliche Güte Gottes der Grund des ewigen Heiles für alle vernünftigen Geschöpfe ist, welche zu demselben gelangen, und dieses für die Engel, für den Menschen im Urstande und für uns Menschen im Stande der gefallenen Natur gilt: so ist doch für uns im Stande der gefallenen Natur zunächst nur das Leiden Christi Grund alles Heiles. Alles Gute, was der gefallenen Menschheit sowohl vor Christo als nach Christo zukommt, wird ihr allein um des Leidens Christi willen zu Theil. Dieses lehrt der heilige Paulus 1. Cor. 1, 18: „Das Wort des Kreuzes ist denen, die selig werden, eine Kraft Gottes." Mit besonderem Nachdrucke hebt der heil. Petrus Apostg. 4, 12 diese Wahrheit hervor, daß allein in Christo das Heil gefunden werde. Die übrigen Stellen aus der heiligen Schrift und dem Tridentinum sind oben angegeben. Nach dem Gesagten ist die hauptsächliche oder ursprüngliche Ursache des menschlichen Heiles Gott selbst. Aber weil die Menschheit Christi das Werkzeug der Gottheit ist, darum wirken auch die Handlungen und das Leiden Christi, nämlich wegen der Kraft der Gottheit, im werkzeuglichen Wege zum ewigen Heile der Menschheit. Und darum ist das Leiden Christi die wirkende Ursache des menschlichen Heiles. Diese fünfte Rücksicht, nach welcher das Leiden Christi unser Heil gewirkt hat, hebt hervor, daß das Leiden Christi aus der Barmherzigkeit Gottes seinen Grund habe und eigentlich die werkzeugliche Ursache unseres Heiles ist. Nämlich Gott der Barmherzige ist die bewirkende Ursache unsrer Rechtfertigung, vergl. das Tridentinum **Sess. VI, cap. 7: Efficiens vero (causa iustificationis est) misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae.** Folglich wird in dieser fünften Rücksicht die gnädige Herablassung Gottes zu dem gefallenen menschlichen Geschlechte durch sein Leiden und Sterben besonders hervorgehoben. — Alles, was wir nun bisher über die Wirkungsweise des Leidens Christi gesagt haben, können wir kurz so zusammenfassen: Wenn das Leiden Christi in Beziehung auf den Willen der Seele Christi betrachtet wird, so wirkt es im Wege des Verdienstes. Wenn es aber hinsichtlich des Leibes Christi selbst betrachtet wird, so wirkt es im Wege der Genugthuung, insofern wir durch dasselbe von dem Schuldzustande der Strafe; und in Weise der Erlösung, insofern wir durch dasselbe von der Knechtschaft der Schuld befreit werden; und im Wege des Opfers, insofern wir durch dasselbe mit Gott wieder vereinigt werden. Endlich insofern das Leiden Christi in Beziehung auf die Gottheit Christi betrachtet wird, wirkt es im Wege der wirkenden Ursache. Gott hat uns durch sein Leiden und Sterben mit sich wieder vereinigt. In diesen drei Beziehungen, hinsichtlich des Leibes, hinsichtlich der Seele, hinsichtlich der Gottheit Christi kann ja auch nur das Leiden Christi betrachtet werden.

### §. 114. Die nähere Bestimmung des Dogmas von der Genugthuung Christi und der Zusammenhang dieser Lehre mit dem übrigen Inhalte des katholischen Glaubens.

1. In welchem Sinne lehrt die katholische Kirche die Genugthuung Christi? Einem für eine Beleidigung oder für irgend eine andere Verschuldung, weß Namens sie auch sein mag, genugthun, heißt: ihm dasjenige leisten, was ihn bewegt, was ihm genug ist, die Beleidigung zu verzeihen, überhaupt die Schuld als getilgt anzusehen. Ist nun die Leistung von der Art, daß sie auch nach dem einschlagenden Rechte, natürlichem oder positivem, zur Tilgung einer solchen Schuld hinreicht und also nach der Gerechtigkeit zur Erlassung derselben bewegen muß: so ist die Genugthuung eine objective (satisfactio condigna). Läßt hingegen der Beleidigte, oder mit welchem andern Namen der rechtlich Fordernde im vorkommenden Falle zu benennen wäre, die ihm geschehene Leistung bloß aus Nachsicht für genug gelten zur Erlassung der Schuld: so ist die Genugthuung eine subjective. Auch die Begnadigung, d. h. die Erlassung der Schuld ohne alle Genugthuung, kann als eine subjective Genugthuung angesehen werden. Andere Theologen möchten für objective und subjective Genugthuung die Bezeichnungen absolute und relative Genugthuung einführen. Nach dem Glauben der katholischen Kirche hat Christus in dem ersten Sinne für die Sünden der Welt Gott genug gethan. Wir sagen daher: Christus habe der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan, d. h. er habe Alles das geleistet, was Gott ohne Verletzung seiner Gerechtigkeit, oder, wovon dieses abhängt, was er nach seinem Rechte fordern konnte, wenn er die Sünden der Welt verzeihen sollte. Dieser Sinn ist in allen vorher angeführten Stellen des Concils von Trient, in denen dasselbe von der Genugthuung Christi spricht, beabsichtigt und zum Grunde gelegt. Hiernach haben wir die einschlagenden Stellen der h. Schrift und der Väter zu verstehen. Dieses ist das erste hauptsächliche Merkmal der Genugthuung Christi.

2. Diese Genugthuung Christi war aber zweitens nicht bloß eine hinreichende, sondern auch eine überflüssige. Denn alle Handlungen Jesu Christi waren die Handlungen einer göttlichen Person und daher von unendlichem Werthe. Diesen Ueberfluß der Genugthuung Christi deutet die h. Schrift an Röm. 5, 15 flg. Dieselbe wird begreiflich aus dem angegebenen Grunde, daß die Handlungen Jesu Christi einen unendlichen Werth haben. Denn wenn auch die Natur, in welcher der Sohn Gottes dem Leiden und Tode sich hingab, (das principium merendi quo) endlich ist, so haben doch die Handlungen Christi von der göttlichen Person (als ihrem principium merendi quod) einen unendlichen Werth. Die Genugthuung Christi ist die unerschöpfliche Quelle, aus welcher wir alle Gnaden empfangen, sowohl um unsere Sünden zu tilgen, als auch um ein heiliges Leben zu führen. Aber eben wegen ihres unendlichen Werthes ist sie auch eine Quelle, die einem jeden Einzelnen ihrem ganzen Umfange nach zu Gebote steht. Daher kann jeder einzelne Christ und jeder Mensch, der es werden will, sagen, was der h. Paulus Gal. 2, 20 schreibt, daß Christus sich für ihn dahingegeben habe, d. h. glauben, daß Christus allein seinetwegen gelitten habe. Daher das Wort des h. Paulus Röm. 10, 12: „Ein und Derselbe ist der Herr Aller, reich für Alle, die ihn anrufen.“ So viel Großes und Herrliches daher auch in frühern Jahrhunderten der Kirche geleistet sein mag, noch ist Keinem die Möglichkeit genommen, durch die Gnade Christi und seine eigene Anstrengung groß vor Gott zu werden.

3. Die Genugthuung Christi war **drittens** eine vom menschlichen Geschlechte geleistete. Denn das menschliche Geschlecht ist ein einziges Ganze, und Christus selbst war wirkliches Mitglied des menschlichen Geschlechts. Eigentlich zwar bildet das menschliche Geschlecht nur dem Leibe nach ein Ganzes. Aber weil der menschliche Leib die Grundlage für die Entwicklung des Geistes ist, so muß das menschliche Geschlecht auch durch die geistige Vereinigung ein Ganzes bilden können. Und ferner eigentlich bildet das menschliche Geschlecht eine Einheit nur durch die Natur. Aber weil die Natur die Grundlage oder das Mittel zur Entwicklung des Geistes durch die Gnade für Gott ist, deßhalb muß das menschliche Geschlecht auch eine geistige Einheit bilden können. Daher machen Alle diejenigen, welche durch den Glauben und die Liebe Christo anhangen, Eine Person mit ihm aus. Deßhalb haben sie durch ihn genug gethan oder sie haben seine Genugthuung zur ihrigen gemacht. Und weil alle Menschen ohne Ausnahme, so lange sie noch in diesem Leben sind, durch den Glauben und die Liebe mit Christo noch vereinigt werden können, deßhalb ist die von Christo geleistete Genugthuung die vom menschlichen Geschlechte selbst geleistete Genugthuung. *) Durch diese Gedanken sind denn auch die beiden Haupteinwendungen widerlegt, welche gegen die Genugthuung Christi gewöhnlich erhoben werden: Es sei unmöglich, daß ein Anderer für meine Sünden Gott genug thun könne; es sei noch unmöglicher, daß Gott sich selbst die Genugthuung leiste, wie das doch gedacht und angenommen werden müsse, wenn Christus Gott und nicht purer Mensch war. Den Socinianern haben diese Einwendungen so unwiderleglich geschienen, daß sie deßhalb die ganze katholische Lehre von der Genugthuung und von der Gottheit Christi verwerfen zu müssen geglaubt haben. Bei der ersten ist übersehen, daß wir nicht behaupten, daß Jeder für uns genug thun könne, sondern daß wir dieses nur von dem reinen und

---

*) Vergl. Joh. Emmanuel **Veith**: Heilige Berge, Wien 1835, Theil 2, S. 356: „Wo in einem größern organischen Ganzen eine zweifache Ordnung in einander verkettet ist, da ist auch ein zweifacher Anfang möglich; und da der Mensch, als Vereinwesen von Geist und Natur, unter einer doppelten Ordnung steht, so konnte durch eine neue Schöpfung auf dem Fundamente der alten, ein neuer Stammvater dem Geiste nach eintreten, der mit seinem Verdienste die Schuld ausglich, welche der erste auf sich geladen, und das Leben wiederbrachte, das dieser verloren. So trat demnach, den zerrissenen Bund wieder anknüpfend, statt des heiligen Geistes, der von Adam gewichen, der Logos ein; und der dem Tode anheim gefallene, doch über dem Tode aufrecht gehaltene Mensch ward, **nun erst**, nach der Rettung, der Stammvater eines Menschengeschlechts, aus dessen Mitte, in der Fülle der Zeit, der neue Adam, und in ihm die neue Gottesoffenbarung hervorging. So trugen die Nachkommen Adams nothwendig das Verhängniß des irdischen Stammvaters, das deßhalb als Erbsünde bezeichnet wird; ein Verhängniß, das den ganzen (geistig-leiblichen) Menschen traf, und in welches daher auch sein Geist, obwohl eine unmittelbare Gottesschöpfung, hineingezogen werden mußte. Aber dies Verhängniß war seinerseits schon von der Erlösung bedingt; oder die Erbsünde nur durch ein Erbverdienst der Menschheit möglich gemacht, weil nur der erlösete, gerettete Adam in ein Geschlecht sich fortpflanzen, und wiederum der Erlöser selbst (als zweiter Adam) nur aus einem, bereits bestehenden Menschengeschlechte hervorgehen konnte.“ Daß wir den Gegensatz: Geist, — Natur, insofern unter Natur eine Naturpsyche verstanden und als belebendes Princip des Körpers vom Geiste selbst unterschieden wird, nicht billigen, haben wir früher schon bemerkt, als von den Bestandtheilen der menschlichen Natur die Rede war. Die Stelle scheint uns vortrefflich; nur hätten die Gedanken einfacher und deutlicher ausgedrückt werden können.

makellosen Sohne Gottes selbst behaupten. Will man dann aber sagen, Gott könne die Genugthuung nicht leisten, so greift man die Allmacht Gottes selbst an. Uebrigens wird hier deutlich, wie fest man an der Nothwendigkeit der Incarnation des Sohnes Gottes zu unsrer Erlösung halten muß; worüber wir später handeln werden. Wenn wir aber unsere zeitlichen Sündenstrafen durch den Ablaß tilgen, also durch Andere genug thun, so ist wohl zu beachten, daß nach ausdrücklicher Lehre der Kirche, vergl. Conc. Trid. Sess. XIV. cap. 8, diese Genugthuung nur wegen der Verdienste Christi Werth hat. Folglich kommt alle Genugthuung im Grunde auf Christum zurück. Gegen die zweite bemerken wir: Wenn Gott eine Genugthuung für die Sünde fordern muß, so hängt es doch von ihm allein ab, zu bestimmen, in welcher Weise diese Genugthuung geleistet werden solle. Daher konnte er sie sich auch selbst leisten. Und Gott wurde deßhalb Mitglied unseres Geschlechts, um an unsrer Stelle die Genugthuung leisten und uns das Verdienst derselben zuwenden zu können. Diese Auflösung jener Einwendung verwirft Hermes Bd. 3, S. 350 seiner Dogmatik: „Auf die zweite bot sich freilich eine scheinbare Antwort dar in der Anerinnerung an die doppelte Natur in Christo: er habe als Mensch, nicht als Gott, sagte man, die Strafe für unsere Sünden getragen, und dadurch der göttlichen Gerechtigkeit genug gethan. Aber man dachte nicht daran, daß alles persönliche Thun und Leiden Christi der Einen göttlicherf Person, die er war, gehörte; und durch unpersönliche Handlungen hat er uns doch nicht erlöset. Auch dachte man nicht daran, daß diese Antwort in Widerspruch stände mit dem Beweise, welchen man an einer andern Stelle führt: die Genugthuung Christi sei deswegen eine vollkommene (condigna) gewesen, d. h. sei der Schuld gleich gekommen, weil alle seine Handlungen gottmenschliche gewesen; denn hiernach würden wenigstens die welterlösenden, welche dann auch eine besondere Klasse ausmachen müßten, — mensch-göttliche sein, und sie könnten folglich keinen unendlichen, sondern nur einen endlichen menschlichen Werth haben. Am meisten steht dieser Antwort aber noch entgegen 2. Cor. 5, 19: Denn in Christo war Gott und versöhnte die Welt mit sich selber. Hiernach ist Gott derjenige, welcher versöhnt, und welcher versöhnt wird." Hermes begeht hier den Mißgriff, daß er die Handlungen, welche Christus seiner menschlichen Natur nach verrichtete, von der göttlichen Person trennen will. Dies ist ebensowenig möglich, als die menschliche Natur Christi von dem Worte wieder getrennt werden kann. Der Sohn Gottes hat einmal die menschliche Natur in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen und behält sie in alle Ewigkeit. Darum sind alle seine Handlungen gottmenschliche Handlungen. Wenn man jener Darstellung von Hermes beistimmen wollte, so würde ja die communicatio idiomatum ganz wegfallen. Hermes meint, jene zweite Einwendung könne allein dadurch hinlänglich widerlegt werden, daß man die gewöhnliche Ansicht, wornach das Leiden Christi zur Erlösung nothwendig, verlasse, und die seinige annehme, wornach durch das Leiden Christi den Menschen bloß gezeigt werden sollte, welch eine Genugthuung Gott zu fordern berechtigt sei. Dieses führt er S. 350—355 durch; worüber nachher. Allerdings ist es Glaubenswahrheit, daß alle Handlungen Christi die Handlungen einer göttlichen Person waren, oder gottmenschliche Handlungen. Indessen einerseits finden wir in den angegebenen Gedanken keinen Widerspruch mit dem Ideeninhalte des Christenthums, und andrerseits halten wir durch diese Gedanken jene zweite Einwendung für hinlänglich gelöst. Wir meinen diese Gedanken: 1. Wenn Gott eine Genug-

thuung für die Sünde des menschlichen Geschlechts fordern mußte, (ob er das aber mußte, oder nicht, lassen wir hier ganz unberücksichtigt; wir werden unten darauf zurückkommen); so hing es doch von ihm selbst ab, zu bestimmen, in welcher Weise diese Genugthuung geleistet werden sollte. Daher konnte er auch selbst dieselbe leisten. Gott der Sohn wollte die Genugthuung leisten, weil dieser der Inhalt aller göttlichen Ideen und darum das Urbild aller Geschöpfe ist; indem er, wie wir bei der Lehre von der Trinität gesehen haben, durch den Act der Selbsterkenntniß vom Vater erzeugt wird; und weil das Urbild aller Geschöpfe füglich auch nur der Wiederhersteller aller Geschöpfe sein konnte. 2. Weil aber der Sohn Gottes in seiner göttlichen Natur nicht leiden konnte, und weil die Genugthuung vom menschlichen Geschlechte geleistet werden mußte, so konnte der Sohn Gottes nur durch Annahme der menschlichen Natur unsere Genugthuung leisten. 3. Darum bleiben alle Handlungen, welche er als Mensch verrichtete, vor wie nach göttliche Handlungen, nur daß er das Verdienst derselben uns, seinen Brüdern, zugewendet hat, und das auch konnte, weil er wirklich unser Bruder geworden ist. Hat aber Christus als Mitglied des menschlichen Geschlechts für dasselbe die Genugthuung geleistet, so war dieselbe im eigentlichen Sinne eine stellvertretende (satisfactio vicaria).

4. Hiernach ergeben sich die drei wesentlichen Merkmale der Genugthuung Christi. Die Genugthuung Christi war eine vollkommene und überflüssige (condigna), weil seine Handlungen, sein Leiden und Tod einen unendlichen Werth hatten. Die Genugthuung Christi war eine stellvertretende (vicaria), weil Christus, als unser Haupt, dieselbe für uns als seine Glieder, die wir Alle eine mystische Person mit ihm bilden, geleistet hat. Die Genugthuung Christi war eine allgemeine (universalis seu omnes complectens homines), so daß alle Menschen ohne irgend eine Ausnahme, so lange sie noch in diesem Leben sind, ihr Heil wirken können.

5. Aus Allem, was wir bisher über das Erlösungswerk Christi gesagt haben, erhellet, daß Christus die Erlösung des menschlichen Geschlechts auf das vollkommenste gewirkt hat. Denn ein größeres Opfer, als das Leben des Gottmenschen konnte für unser Heil nicht gebracht werden; ein erhabeneres Beispiel als der Wandel des Gottmenschen konnte uns nicht aufgestellt werden; einen vortrefflicheren und größeren Lehrer als den Gottmenschen konnten wir nicht haben. Nur darf man diesen Satz: Christus hat unsere Erlösung auf das vollkommenste gewirkt, nicht so verstehen wollen, als hätte Gott nicht ein noch größeres Gnadenmaaß erschaffen können, als er der menschlichen Natur in Christo gegeben hat; vergl. §. 101, Nro. 2. Hiermit haben wir die Frage: Wodurch hat der Mensch gewordene Sohn Gottes die Erlösung wirklich vollbracht? beantwortet. Nach dem im Anfange dieses Capitels §. 108. vorgelegten Plane kommen wir nun auf die Frage: War das, was der Mensch gewordene Sohn Gottes zu unsrer Erlösung gethan und gelitten hat, zu unserem Heile nothwendig?

## §. 115. Hätte der Mensch gewordene Sohn Gottes Jesus Christus uns auch auf eine andere Weise als durch sein Leiden und Sterben erlösen können?

1. Wir bemerken hier zunächst wieder, was wir auch am Ende des zweiten Capitels bei der Frage sagten, ob die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu unserem Heile nothwendig gewesen sei? daß alle derartigen Fragen über Möglichkeit und Nothwendigkeit eines von Gott Gesetzten nur aus den übrigen Lehren der göttlichen Offenbarung, wie uns die Kirche dieselben

gibt, beantwortet werden können, und daß daher die Stellung und Lösung derartiger Fragen insofern ihren bleibenden Werth hat, als wir dadurch in den Ideeninhalt des Christenthums tiefer hineingeführt werden. Bei dem hier zu behandelnden Gegenstande kommen nun hauptsächlich folgende Fragen in Betracht: Mußte Gott für die Sünde des menschlichen Geschlechts eine Genugthuung fordern? Mußte Gott diese Genugthuung durch die Menschwerdung und das Leiden seines Sohnes fordern, und waren daher die Menschwerdung und das Leiden seines Sohnes zu unsrer Erlösung nothwendig? Oder hätte Gott den Menschen im Wege der bloßen Begnadigung erlösen können? Diese drei Momente sind in sich verschlungen und können daher nicht getrennt werden. Für die Beantwortung dieser Fragen wollen wir zuerst die Meinungen der ausgezeichnetsten Theologen vorlegen und uns dann eine Ueberzeugung zu bilden suchen. Der h. Augustin entwickelt de Trinitate XIII, 10 (tom. VIII, pag. 1024) die Gedanken, jene Weise unsrer Erlösung sei zwar gut und der Würde Gottes angemessen; aber er habe wohl auf eine andere Weise uns erlösen können. Die merkwürdige Stelle lautet so: **Eos itaque, qui dicunt, Itane defuit Deo modus alius, quo liberaret homines a miseria mortalitatis huius, ut unigenitum Filium Deum sibi coaeternum hominem fieri vellet, induendo humanam animam et carnem, mortalemque factum mortem perpeti? parum est sic refellere, ut istum modum, quo nos per Mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinae congruum dignitati: verum etiam ut *) ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati cuncta aequaliter subiacent, sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse.** Diese nämliche Ansicht spricht der h. Augustin de agone christiano cap. 11 aus (tom. VI, pag. 297): **Sunt autem stulti, qui dicunt: Non poterat aliter Sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur de femina et a peccatoribus omnia illa pateretur? Quibus dicimus: Poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestrae stultitiae displiceret.** Die Ansicht des h. Thomas über diesen Gegenstand haben wir mit besonderer Sorgfalt zu behandeln, weil ihm in der neuesten Zeit eine der seinigen ganz entgegengesetzte Lehre über diesen Gegenstand untergeschoben ist. Er behandelt P. III, quaest. 46, art. 1 die Frage: War es nothwendig, daß Christus für die Befreiung des menschlichen Geschlechts litt? und entwickelt darüber in der Abhandlung selbst diese drei Hauptgedanken: 1. Weder in Gott, noch auch in der menschlichen Natur, die er angenommen hat, lag die Nothwendigkeit des Leidens. 2. Auch konnte Gott durch nichts Aeußeres zum Leiden bewogen werden. **) 3. Sollte aber der Endzweck erreicht werden, welcher durch das Leiden Christi wirklich erreicht ist, dann mußte Christus leiden; und in diesem Sinne war das Leiden Christi nothwendig. Oder es war der Wille Gottes, daß der angegebene Endzweck durch das Leiden erreicht werden sollte. Weiter gibt er

*) Hier findet ein Anakoluth statt. Augustin hätte schreiben müssen: Verum etiam fieri potest, ut ostendamus; oder verum etiam necesse est, ut ostendamus.

**) Denn der einzige Grund aller Wirksamkeit Gottes nach Außen, d. h. aller derjenigen Thätigkeit Gottes, welche zum Wesen und Leben Gottes selbst nicht gehört, ist das absolute göttliche Wohlgefallen, weil Gott keine andern wirklichen Beziehungen hat, als zu sich selbst; wie wir im ersten Theile dieses Werkes so oft gesagt haben.

noch diesen Gedanken an: Die Befreiung des menschlichen Geschlechts durch das Leiden Christi geziemte sich für die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes; für die Gerechtigkeit, weil Christus durch sein Leiden für die Sünden des menschlichen Geschlechts genug gethan hat, und so der Mensch durch die Gerechtigkeit Christi befreit worden ist (Röm. 5, 18); für die Barmherzigkeit; denn weil der Mensch durch sich die Sünde des ganzen menschlichen Geschlechts nicht sühnen konnte, so gab ihm Gott seinen Sohn zum Versöhner (Röm. 3, 24). Diese Hingabe des eingebornen Sohnes offenbarte die Barmherzigkeit Gottes in höherem Grade, als wenn er ihm ohne Genugthuung verziehen hätte. — Schon aus diesen Hauptgedanken jenes ersten Artikels geht die Ansicht des h. Thomas über den fraglichen Gegenstand hervor: Nur deßhalb, weil Gott bestimmt hat, daß der Mensch durch das Leiden Christi befreit werden sollte, war dasselbe nothwendig. Uebrigens hätte Gott den Menschen auch ohne alle Genugthuung erlösen, d. h. ohne weiters begnadigen können. Diese Ansicht entwickelt der h. Thomas noch bestimmter in dem zweiten Artikel, wo er untersucht, ob eine andere Art der Befreiung des menschlichen Geschlechts, als durch das Leiden Christi möglich gewesen sei? Darauf antwortet er in der Abhandlung so: „Etwas kann in einem doppelten Sinne möglich oder unmöglich genannt werden: erstens schlechthin und absolut, zweitens mit Voraussetzung. Wenn wir schlechthin und absolut reden, so war es Gott möglich, den Menschen auf eine andere Weise, als durch das Leiden Christi zu befreien. Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich, Luc. 1, 37. Jedoch unter einer gewissen Voraussetzung war es unmöglich. Denn weil es unmöglich ist, daß das Vorherwissen Gottes sich irre und seine Anordnung vereitelt werde, so war es, wofern das Vorherwissen und die Vorherbestimmung Gottes hinsichtlich des Leidens Christi vorausgesetzt wird, zugleich nicht möglich, daß Christus nicht litte, oder daß der Mensch auf eine andere Weise, als durch das Leiden Christi befreit würde.“ Derselbe Grund gelte für Alles, was von Gott vorhergewußt und vorherbestimmt sei. So erkläre sich auch Joh. 12, 24. 25 (das Weizenkorn muß ersterben, um Frucht zu bringen, was offenbar zuerst von dem Leiden und Sterben Christi verstanden werden muß) und Matth. 26, 42: „Wenn dieser Kelch nicht vorübergehen kann, ohne daß ich ihn trinke, so geschehe dein Wille.“ Aber am besten wohl geht die Ansicht des h. Thomas aus der Widerlegung der dritten Einwendung hervor: Die Gerechtigkeit Gottes fordere doch, daß ihr genug gethan werde; wie das auch die h. Schrift 2. Tim. 2, 13 zu lehren scheine: Gott sei getreu und könne sich selbst nicht verläugnen. Auf diese Einwendung gibt der h. Thomas (ibidem ad 3) die merkwürdige Antwort: „Auch diese Gerechtigkeit hängt von dem göttlichen Willen ab, nämlich daß derselbe von dem menschlichen Geschlechte eine Genugthuung für die Sünde fodert. *) Denn wenn Gott den Menschen von der Sünde ohne alle Genugthuung hätte befreien wollen, so würde er nicht gegen die Gerechtigkeit gehandelt haben. Man denke sich einen Richter, wel-

*) Diesen Gedanken des h. Thomas kann man, so viel ich einzusehen vermag, nicht billigen. Im Gegentheile verhält sich die Sache so: Ob Gott vernünftige Geschöpfe, und zu diesem übernatürlichen Endzwecke, erschaffen wollte, oder nicht, hing von seinem gnädigen Wohlgefallen ab. Wollte aber Gott Beides, so mußte er auch die Sünder um seiner selbst willen bestrafen wollen. Dieses fordert die Natur Gottes, weil er allein durch sich selbst besteht und ihm daher Alles unterworfen sein muß, und die Natur der Todsünde, welche als Abfall von Gott ein unendliches Uebel ist.

cher ein Vergehen bestrafen soll, das gegen einen Andern verübt ist, sei es gegen einen einzelnen Menschen oder gegen den Staat oder gegen die Person seines Fürsten. Dieser Richter könnte, ohne Verletzung der Gerechtigkeit, die Schuld nicht ungestraft erlassen." (Verstehe: Weil er nicht Urheber und Herr des Gesetzes, sondern nur Ausführer desselben ist.) „Aber Gott hat Keinen über sich, sondern er ist das höchste und allgemeine und absolute Gut für die ganze Schöpfung. Deßhalb thut Gott Niemanden Unrecht, wenn er die Sünde erläßt, indem sie ja nur deßhalb den Begriff der Schuld hat, weil sie gegen ihn begangen wird; — ebensowie irgend ein Mensch, welcher eine ihm zugefügte Beleidigung ohne Genugthuung verzeiht, barmherzig und nicht ungerecht handelt." Folglich kann nach der Lehre des heiligen Thomas nur insofern gesagt werden, daß das Leiden Christi zur Befreiung des menschlichen Geschlechts nothwendig war, weil Gott voraus- wußte und vorausbestimmte, daß das menschliche Geschlecht durch das Leiden Christi erlöst werden sollte. Uebrigens aber hätte Gott den Menschen auch ohne alle Genugthuung, oder im Wege der Gnade erlösen können, d. h. Gott hätte dem Menschen ohne weiteres alle Schuld und Strafe erlassen und ihm seine Gnade wieder zuwenden können. Freilich scheint mit dieser Stelle nicht ganz übereinzustimmen, was der h. Thomas **Supplem. quaest. 90, art. 1 ad 3** schreibt: **Christus non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset. Et ideo ex hoc ipso, quod secundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc iudiciariam potestatem consecutus est, manifeste ostenditur, quod ipse est Deus.** So hätte der h. Thomas nicht schreiben können, wenn er nicht den Gedanken voraussetzte, daß nur Gott die Menschen erlösen konnte. Dann fiele die Erlösung durch bloße Begnadigung von selbst. Was wir uns unter der Begnadigung denken sollen, mag uns Hegel lehren. Derselbe schreibt, Rechtsphilosphie, 2. Aufl. Berlin 1840, S. 369 Zusatz: „Die Begnadigung ist die Erlassung der Strafe, die aber das Recht nicht aufhebt. Dieses bleibt vielmehr und der Begnadigte ist nach wie vor ein Verbrecher; die Gnade spricht nicht aus, daß er kein Verbrechen begangen habe. Diese Aufhebung der Strafe kann durch die Religion vor sich gehen, denn das Geschehene kann vom Geist im Geist ungeschehen gemacht werden. Insofern dieses in der Welt vollbracht wird, hat es seinen Ort aber nur in der Majestät und kann nur der grundlosen Entscheidung zukommen." Dieses Raisonnement gibt uns zwar den Begriff der Begnadigung, enthält aber sonst sehr viel Unwahres; was zu erörtern nicht hieher gehört. Nur Folgendes darüber zu bemerken darf ich nicht unterlassen. Wollte Jemand den Satz vertheidigen, Gott hätte den Menschen auch im Wege der bloßen Begnadigung erlösen können, so könnte doch dieser Hegelsche Begriff der Begnadigung gar nicht angewendet werden. Denn wir haben im ersten Capitel der Lehre von der Erlösung nachgewiesen, daß dieselbe eine Tilgung der Schuld und eine Ertheilung der Gnade in sich schließt. Nach katholischer Lehre könnte darum der Erlöste, und wäre er auch im Wege der bloßen Begnadigung erlöst, nie und nimmer, „vor wie nach ein Verbrecher bleiben", sondern müßte durch die Erlösung wirklich geheiligt sein. Wohl aber bleibt er nach protestantischer Lehre vor wie nach der Rechtfertigung Sünder. Ebenso grundlächerlich ist es, wenn Hegel sagt: „Das Geschehene kann vom Geist im Geist ungeschehen gemacht werden." Diesen Satz konnte Hegel schreiben, weil er die Macht des erschaffenen Geistes, sich selbst zu bestimmen, als echter Lutheraner nicht kennt, sondern Gott allein die Freiheit

zuschreibt, zu dessen Wesen ihm zufolge der erschaffene Geist mit gehört. In Wirklichkeit kann irgend eine Thatsache des erschaffenen Geistes niemals ungeschehen gemacht werden, wohl aber kann Gott die schädlichen Folgen der Sünde für Leib und Seele heben. Nach jenen so bestimmten Erklärungen des h. Thomas ist es mir nun völlig unbegreiflich, wie Günther im zweiten Bande seiner Vorschule zu der Darstellung kommen konnte, Thomas habe die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes und dessen Genugthuung zu unsrer Erlösung gelehrt. Inwieweit Thomas diese Nothwendigkeit lehrte, und daß er auch eine bloße Begnadigung zuließ, beweisen die angeführten Stellen. Deßhalb ist jene Darstellung Günthers durchaus irrthümlich. — Große Verwandtschaft mit der Lehre des h. Thomas über die Erlösung hat die Lehre des h. Bernard über diesen Gegenstand. Der heil. Bernard de passione Domini cap. 46 (pag. 1234 C.) schreibt: Victoria de diabolo etsi alio modo potuit, tamen alio modo impleri non debuit. Multum enim desipit, qui sapientiam Dei et Domini aliud aliquid putat, nisi id, quod praestantissimum fuit, ordinasse. Necessarium fuit, eum per hominem vinci et per lignum, qui hominem vicerat per lignum: ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret: et qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur. Quare autem per hominem, qui erat Deus, et non per simplicem hominem, satis manifestum est: quia omnes homines peccato erant obnoxii, et non poterat quisquam aliorum solvere vincula, qui seipsum solvere non valebat. Christus enim fortis, qui originali peccato nihil debebat, eo quod singulari privilegio nascendi sine omni carnali concupiscentia conceptus erat, qui solus est inter mortuos liber, solus a morte poterat mortuos liberare, sicut ait Apostolus: Non habebat necesse pro se offerre sacrificium, quemadmodum alii sacerdotes tam pro sua quam pro populi ignorantia. Si autem quaeritur, quare Deus potius per se, quam per aliquam aliam creaturam hominem voluerit liberare: possumus hoc quidem caritati eius imputare, quam ut nobis commendaret, non solum incarnatus sed et mortuus est pro nobis. Tradidit nihilominus per hoc formam caritatis, ut parati simus, cum necessitas exegerit, pro fratribus nostris animas nostras ponere, cum regem nostrum pro nobis animam posuisse videmus. Est adhuc alia rationabilis causa, quare per Dominum redempti sumus, scilicet quia nequaquam decuit nos per alium reformari quam per eum, per quem formati eramus. Plus enim excitat nos ad caritatem reformatio, sicut saepius supra dictum est, quam formatio. Si ergo per alium quam per ipsum, per quem sumus formati, reformati essemus: plus reformatori nostro, quam formatori deberemus, et sic plus diligeremus creaturam, quam creatorem, quod esset inconveniens. Ut ergo incitaret nos ad diligendum ipsum ex toto corde, ex tota anima, et ex omnibus viribus nostris, impendit nobis quidquid debuit creando et recreando nos optimus Deus, cuius beneficiis non communicat alienus. Der h. Bernard läßt also bestehen, daß die Erlösung des menschlichen Geschlechts durch ein Geschöpf, überhaupt auf andere Weise geschehen konnte, als sie wirklich geschehen ist; aber nach seiner Darstellung war eine moralische Nothwendigkeit vorhanden, daß dieselbe durch Gott selbst geschah. Dagegen die ganze Erlösungstheorie des Duns Scotus beruht auf dem Satze: Gott hätte den Menschen auch in Weise der bloßen Begnadigung erlösen

können. — Damit hat die Hermesische Ansicht über die Erlösung eine gewisse Verwandtschaft. Dieselbe hängt mit der Hermesischen Lehre über Gottes Gerechtigkeit, welche wir im ersten Theile dieses Werkes bei der Lehre von der Gerechtigkeit Gottes vorlegten, aufs innigste zusammen. Hermes beweist im ersten Theile seiner Dogmatik, „daß Gott auch unbeschadet der Gerechtigkeit, welche Vernunft und Offenbarung von ihm fordern, dem Sünder auch ohne alle Genugthuung und Strafe wohl verzeihen könne.“ Mit diesen Worten weist er selbst bei der Begründung seiner Erlösungstheorie Bd. 3. S. 351 auf seine Lehre von Gottes Gerechtigkeit zurück. Mit andern Worten: Hermes läugnete in Gott die **iustitia vindicativa:** das Recht Gottes, um seiner selbst willen zu strafen. Daher kam er im zweiten Bande seiner Dogmatik S. 129 zu dem Satze: „Vielleicht hat Gott aber diese sündigen Engel miterschaffen, und ihre Erhaltung mitbeschlossen, um die Glückseligkeit der nicht sündigen dadurch zu fördern, wie er nach der Lehre von der Prädestination die nicht auserwählten Menschen mitentstehen ließ um der Glückseligkeit der Auserwählten willen.“ Also um der Seligen willen brennen die Verdammten in den ewigen Gluthen, nicht um Gottes willen! Bei der Lehre vom Endzwecke der Schöpfung haben wir diese hermesische Lehre berücksichtigt; worauf wir hier zurückweisen. Auf diese seine Lehre von der Gerechtigkeit Gottes sich stützend stellt Hermes S. 355 und 356 folgende Ansicht von der Erlösung auf: „Gott forderte nicht, um seiner Gerechtigkeit zu genügen, für die Sünden der Menschen eine Strafe oder doch eine Genugthuung zur Bedingung, ihnen wieder geneigt zu werden — zwar mißfiel ihm die verderbte Natur des Menschen und noch mehr die Sünde selbst, weil er heilig ist, aber er war ihnen nicht abgeneigt, weil er Gott ist*) — sondern um den Menschen zu zeigen, was für eine Strafe zu nehmen er wohl berechtigt sei, oder, was Dasselbe ist, ihnen zu zeigen, was für ein Werk dazu erfordert werde und von was für einem Wesen es verrichtet werden müsse, wenn der Werth desselben hinreichen solle, Gott für die Sünde genug zu thun, und seine Verzeihung und positive Geneigtheit in der That zu verdienen, so daß er auch aus Gerechtigkeit den Menschen wieder versöhnt und bereit sein müßte, zur Wirkung ihres Heiles ihnen allen erforderlichen Beistand zu geben. Und er wollte ihnen dieses zeigen aus übergroßer Liebe gegen sie, weil dadurch ihr Heil viel kräftiger gefördert wird, als durch eine unentgeltliche Wiederherstellung, wie ich bereits gezeigt habe.“ Dann beruft sich Hermes für seine Ansicht auf Fenelon: „Fenelon sagt irgendwo: „„Gott konnte dem Verbrecher nicht verzeihen, ohne seinen göttlichen Abscheu gegen das Verbrechen zu offenbaren: dieses war er seiner Gerechtigkeit schuldig.““ In dem Erlösungswerke Jesu Christi, sagt er dann weiter, habe Gott diesen seinen Abscheu gegen das Verbrechen geoffenbart. — Dieses ist genau meine Vorstellung von der Erlösung.“ Hermes sucht dann seine Ansicht noch weiter zu rechtfertigen. Dieses sind die hauptsächlichsten Ansichten über die Erlösung, welche sich im Verlaufe der Zeit gebildet haben. Das Verhältniß derselben unter sich kann so bestimmt werden. Die Ansicht des h. Augustinus ist noch nicht scharf ausgeprägt, sondern unbestimmt. Er sagt bloß: Gott konnte den Menschen auf eine andere Weise erlösen, als er ihn wirklich erlöst hat. Der h. Thomas spricht sich sehr be-

*) Hier ist Gott als Schöpfer der Natur und Gott als Urheber der Gnade nicht gehörig unterschieden. In erster Hinsicht gehören die Menschen Gott immer an.

stimmt aus: Die Erlösung des Menschen durch das Leiden Christi war deßhalb nothwendig, weil Gott dieselbe so bestimmt hat. Aber auch ohne alle Genugthuung hätte er ihn erlösen, d. h. begnadigen können. Ebenso bestimmt spricht sich Duns Scotus aus: Gott habe den Menschen auch in der Weise der bloßen Begnadigung erlösen können. Die Hermesische Ansicht steht zwischen beiden in der Mitte. Aber aus den vorgelegten Ansichten folgt, daß sich Alles um die Frage dreht: Kann Gott dem Sünder ohne Genugthuung verzeihen oder nicht? Einen entscheidenden Ausspruch über die Frage: War das Leiden Christi zur Erlösung des menschlichen Geschlechts nothwendig oder nicht? hat das kirchliche Lehramt nicht gegeben, wird ihn auch nicht geben, weil die Kirche nur die Grundlagen des katholischen Glaubens zu wahren sucht; d. h. immer die Wirklichkeit berücksichtigt. So entscheidet auch das Tridentinum Sess. V, can. 3 und Sess. VI, cap. 1. 2. 3. zugleich, daß wir durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes und durch sein Leiden erlöst sind. Es können daher derartige Fragen nur aus dem Inhalte der gesammten kirchlichen Lehre beantwortet werden, wie vorher schon erinnert, in welchen sie uns dann auch tiefer hineinführen.

2. Aber eben nach diesem gesammten Inhalte der Hinterlage unseres heiligen Glaubens möchte wohl die folgende Ansicht von dem Erlösungswerke Christi, welche wir in sieben einzelnen Hauptgedanken vorlegen wollen, die richtigere sein. Erstens. Gott muß für die Sünde eine Genugthuung fordern, nicht um des Sünders selbst willen, oder aus moralischen Gründen, nämlich um dem Sünder die Größe seiner Verkehrtheit zu zeigen, sondern um seiner selbst willen. Denn Gott allein muß über alle Creaturen herrschen; Alle müssen ihm unterworfen sein. Denn Gott allein besteht durch sich selbst, ist allein das absolute und unendliche Gut: daher ist auch sein Wille allein das absolute Gesetz. Die Sünde aber ist ihrem Wesen nach ein Widerstreben oder ein Auflehnen des erschaffenen Geistes gegen den Schöpfergeist; und ihrem höchsten Grade nach ist sie Lust und Freude an diesem Widerstreben gegen Gott, und möchte Gott vernichten, um statt seiner zu herrschen. So ist die Sünde in den Dämonen, deren Wille im Bösen verhärtet ist, und in den Menschen, welche die Sünde mit der ganzen Kraft ihres Geistes umfassen. Wenn Gott einen solchen widerspenstigen Willen, welcher sich gegen den seinigen emporbäumt, unter das Gesetz, nur ihn zu verherrlichen, und wäre es auch in der ewigen Qual, durch seine Allmacht nicht niederbeugte, so würde Gott gegen sein Wesen handeln, wornach er das Sein selbst, d. h. das einzige und unendliche Gut ist, und aufhören Gott zu sein. Aber das ist unmöglich: daher muß Gott auch für jede Todsünde eine Genugthuung fordern. Bei dem Menschen kommt die Sünde dann zu ihrer Vollendung, wenn er in derselben beharrend die von Gott ihm festgesetzte Zeit, innerhalb welcher er sich entscheiden und entwickeln sollte, abschließt. Ein solcher hat sich auf ewig dahin gegen Gott entschieden, daß er sich ihm nicht gutwillig unterwerfen wollte. Deßhalb wird er nach dem Abschlusse seiner Prüfungszeit gezwungen sich Gott zu unterwerfen. Sollte nicht von dieser vollendeten Sünde der Menschen 1. Joh. 5, 16. 17 zu verstehen sein? Die Sünde zum Tode ist die Sünde, die der erschaffene Geist nicht mehr verlassen will. Ein Gleiches gilt in Beziehung auf die Engel. Aber das Verlassen der Prüfungszeit im Stande der Todsünde und die Todsünde selbst sind ihrem Wesen nach Eins und Dasselbe. Ueberhaupt muß daher Gott für jede Todsünde Genugthuung fordern. — Von einer andern Seite kann dieses noch so gezeigt werden. Das Böse besteht in dem Abfalle des Willens von Gott

und in dem Erstreben irgend eines Guten außer Gott. Dieses ist unmöglich. Denn es gibt nichts Gutes, das Gott nicht in unendlichem Grade selbst wäre und das nicht auch durch Gott allein zu erreichen wäre. Daher empfindet der erschaffene Geist, so lange er im Bösen verharret und dem göttlichen Willen sich nicht unterwirft, Qual und Verzweiflung in sich selbst. So liegt in dem Bösen selbst schon Strafe und Genugthuung. Und das ist eben die größte Verherrlichung Gottes, daß außer ihm nichts Gutes zu finden ist. Also sogar gegen seinen eigenen Willen leidet der Sünder Strafe und leistet Gott Genugthuung, so lange er in der Sünde bleibt. Und ist der Wille im Bösen verhärtet, wie in den Verworfenen, so wird Gott eine ewige Genugthuung geleistet. Freilich kann der Sünder in diesem Leben durch die Gnade Gottes noch umkehren; aus sich vermag er es nicht. Aber diese Gnade kann ihm Gott nicht geben, wenn ihm für den Abfall keine Genugthuung geleistet ist. Denn die Todsünde ist ein unendliches Uebel, und sie trennt zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste. Wollte nun Jemand sagen, Gott könne den Todsünder begnadigen, ohne daß ihm für die Todsünde eine entsprechende Genugthuung geleistet ist, so müßte Gott die Todsünde gleichsam zudecken, und den Todsünder als gerechtfertigt ansehen, ohne daß er es wäre; und so führte uns die Begnadigungstheorie in den orthodox-lutherischen Begriff der Rechtfertigung, wofür sich wohl Jeder bedanken wird. Ueberhaupt also muß Gott für eine jede Todsünde eine Genugthuung von unendlichem Werthe fordern, weil sie eine Verachtung seiner als des unendlichen Gutes und darum ein unendliches Uebel ist. Das Beispiel, was man immer von der Begnadigung hernehmen will, die ja ein irdischer Fürst üben könne, (ius aggratiandi), und woraus Hegel, wie wir vorher gesehen haben, seinen Begriff der Begnadigung abgeleitet hat, ist sehr ungeeignet. Denn 1. hat der Fürst immer noch einen Höheren über sich, nämlich die ganze menschliche Gesellschaft, weil kein einziger Staat getrennt von andern dasteht, und Gott selbst. Daher wird durch Anführung dieses Beispiels: Ein irdischer Fürst könne doch begnadigen, die Frage: Kann Gott ohne Genugthuung die Schuld erlassen? ihrer Lösung um nichts näher gebracht. 2. Bei der Begnadigung, die ein irdischer Fürst ertheilt, handelt es sich nur um die Frage, ob dieser oder jener Verbrecher in einem gewissen Staate bleiben, oder aber aus ihm ausgeschieden werden solle. Dies zu entscheiden genügt das Ansehen der höchsten Staatsobrigkeit; d. h. es handelt sich nur um eine äußere Gerechterklärung, nicht um eine innere Gerechtmachung; und so sähen wir uns wiederum in den echt-lutherischen Begriff der Rechtfertigung versetzt. Folglich paßt jenes Beispiel gar nicht; und so kommen wir immer wieder auf die Wahrheit zurück: Gott muß für die Todsünde eine entsprechende Genugthuung fordern, weil sie eine Empörung gegen ihn und darum ein unendliches Uebel ist. — Gegen diese Wahrheit wende man nicht ein: Gott habe doch zu den erschaffenen Dingen, und folglich auch zu den freien Thaten des erschaffenen Geistes keine wirkliche Beziehung; also sei sein Handeln nach Außen auch nicht durch die Todsünde des Menschen bedingt; also könne er begnadigen. Gewiß die Wesenheit Gottes hat nur zu sich selbst wirkliche Beziehungen, und kann man sich die gänzliche Unabhängigkeit und absolute Allgenügsamkeit Gottes von allen erschaffenen Dingen nie tief genug einprägen. Aber durch die Eine That, welche Gott nach Außen setzt, bindet er sich selbst, die Entwicklung ihrer Folgen zuzulassen. Z. B. Weil Gott das Universum erschaffen wollte, so mußte er auch den Mißbrauch und die ewige Empörung der creatürlichen Freiheit zulassen.

Ebenso sagen wir auch im vorliegenden Falle: Weil Gott den gefallenen Menschen erlösen wollte; (ob er das aber wollte, oder nicht wollte, hing von seinem gnädigen Wohlgefallen allein ab, und darin besteht hier die gänzliche Beziehungslosigkeit Gottes); deßhalb konnte er ihn nicht erlösen, ohne selbst Mensch zu werden und für uns zu leiden. *) Zweitens. Aber weil Gott das unendliche Gut ist, so ist die Todsünde auch das unendliche Uebel. (Daher der schöne Ausspruch des h. Alphons: „Eine ganze Ewigkeit würde nicht hinreichen, eine einzige Todsünde zu beweinen.") Ist die Todsünde ein unendliches Uebel, dann muß Gott auch eine Genugthuung von unendlichem Werthe für sie fordern. Drittens. Daher konnte Gott den Menschen nicht ohne Genugthuung, d. h. im Wege der bloßen Begnadigung erlösen. Dieser Satz folgt nothwendig aus dem Vorhergehenden. Insbesondere machen wir dafür noch diese Gründe geltend. a) Wenn Gott das menschliche Geschlecht einmal ohne eine entsprechende Genugthuung erlösen, überhaupt den Sünder einmal begnadigen konnte, dann kann er es auch mehrmals. Denn in ihm ist keine Zeit, und seiner Allmacht ist keine Grenze gesetzt. Also kann Gott einem Sünder, der sich bekehrt und wieder sündigt, immer von neuem verzeihen, und folglich einen im Grunde gegen ihn empörerischen Willen in Ewigkeit fortbestehen lassen. Dies widerspricht dem absoluten Herrscherrechte Gottes. b) Konnte Gott einmal ohne Genugthuung verzeihen, dann kann er es mehrmals. Aber dann ist eine Richtung der ganzen Willenskraft auf Gott und eine Entscheidung derselben für Gott nicht möglich. Im Gegentheile fordert der Begriff Gottes als des unendlichen Gutes, daß jeder erschaffene Geist nur in einer einzigen Prüfungszeit, also eigentlich nur ein einzigesmal sich entscheiden kann, ob für Gott oder gegen Gott, wie er will. Ist diese Prüfungszeit abgelaufen, dann darf keine Umkehr mehr möglich sein; denn sonst wäre Gott nicht das unendliche Gut. c) Konnte Gott einmal ohne Genugthuung verzeihen, dann kann er es mehrmals. Aber dann bliebe der Wille des erschaffenen Geistes möglicherweise ewig unentschieden. Dies widerspricht dem Wesen des Willens. Denn der Wille sucht mit Nothwendigkeit seinen Inhalt, d. h. verlangt immer nach dem Guten, wahren oder scheinbaren. Einmal muß er daher auch seinen Inhalt erfassen, entweder Gott oder das grauenvolle Nichts, und in diesem Inhalte sich befestigen. Also niemals kann Gott eine Sünde ohne ihm geleistete entsprechende Genugthuung verzeihen, niemals hätte Gott das menschliche Geschlecht im Wege der bloßen Begnadigung erlösen können. Viertens. Das menschliche Geschlecht, an und für sich, konnte diese Genugthuung nicht leisten. Denn es war und ist noch im Zustande der Schuld und konnte daher am allerwenigsten eine Handlung setzen, welche vor Gott einigen Werth gehabt hätte. Vielmehr konnte Gott allein die Genugthuung leisten, sowohl aus dem bereits angegebenen Grunde, weil Gott eine Genugthuung von unendlichem Werthe fordern mußte, als auch deßhalb, weil Gott allein Schuld tilgen und die Gnade wieder ertheilen kann. Hier ist

*) Der h. Augustin und der h. Thomas pflichten allerdings dieser Ansicht nicht bei; „Gott hätte den Menschen auch ohne alle Genugthuung begnadigen können", meinen sie; wie wir in der vorigen Nummer dieses §. gesehen. Ich glaube, daß diese Theologen deßhalb so dachten, weil sich die Kirche über die Rechtfertigung des gefallenen Menschen noch nicht ausgesprochen hatte; was die Mannesarbeit des Tridentini war. Denn daß die Begnadigungstheorie zur katholischen Rechtfertigungslehre nicht recht stimme, haben wir im Texte wiederholt angedeutet.

dasjenige, was am Ende des zweiten Capitels über die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu unsrer Erlösung gesagt ist, zu vergleichen. Fünftens. Aber die Genugthuung mußte auch vom menschlichen Geschlechte geleistet werden, weil dieses sie schuldete. Denn der Sünder oder der Schuldige muß die Strafe tragen. Sechstens. Deßhalb mußte der Sohn Gottes selbst Mensch und ein Mitglied unseres Geschlechts werden, um uns sein Verdienst zuwenden zu können. Dadurch nämlich, daß er Mitglied unseres Geschlechts geworden ist, hat er an unsrer Statt genug gethan. Denn die Menschheit ist ein einziges Ganze. Deßhalb kann ein Glied aus derselben für die Gesammtheit eintreten und die Verantwortlichkeit übernehmen; welche Gedanken schon wiederholt angedeutet wurden. Siebentens. Christus hat uns nun zwar schon vom ersten Augenblicke seines menschlichen Lebens an unser Heil verdient, weil jede seiner Handlungen einen unendlichen Werth vor Gott hat. Aber weil er uns in Allem, außer in der Sünde gleich geworden ist, deßhalb wollte er auch dem Leiden und Tode unterworfen sein. Wenn aber der Mensch gewordene Sohn Gottes sterben sollte, so ziemte sich für ihn allein der öffentliche und der allerschwerste Tod des Martyrers, nicht aber ein stilles Hinsterben durch Krankheit oder Leiden im Verborgenen, weil dann sein Tod und in Folge davon auch seine Auferstehung ohne rechte Bezeugung, und darum selbst kein feierliches Zeugniß gegen die Sünde und die Welt gewesen wäre. — Dazu kommen für das Leiden und den Tod Christi noch diese Gründe: 1. Die Größe der Liebe Gottes wird uns dadurch vorzüglich offenbar. Vergl. Joh. 3, 16. Von diesem erhabenen Beweise der Liebe Gottes zu uns durch den Tod Jesu Christi am Kreuze sind die Worte des Herrn zu verstehen Johan. 12, 32: „Wenn ich nun erhöht werde von der Erde, so will ich Alles zu mir ziehen." Denn durch seine Erhöhung am Kreuze hat Christus die Scheidewand niedergerissen, welche einerseits zwischen Gott und der ganzen Menschheit bestand, indem er unsere Schuld tilgte und uns die Gnade wieder erwarb, und uns so mit Gott versöhnte, und welche anderseits zwischen den Juden und Heiden bestand: Ephes. 2, 15. 16. Alle, welche an ihn glauben, hat Christus zu Einem Körper, welcher von Einem Geiste durchdrungen ist, vereinigt: Gal. 3, 27. 28. 2. Durch den Kreuzestod Jesu Christi tritt uns ebenfalls die Größe der Sünde auf das schrecklichste entgegen. Denn ein solches Opfer fordert Gott, um sich mit der sündigen Menschheit zu versöhnen. 3. Daher ist für uns die Erlösung durch das Leiden und den Tod Christi der mächtigste Antrieb, die Sünde zu meiden, Gott zu lieben und uns selbst heilig zu halten, indem wir mit so großen Opfern erkauft sind. 4. Insbesondere aber ist das Leiden und der schmähliche Tod Christi ein Antrieb für uns, daß auch wir Verachtung und Schmach geduldig ertragen und so auf dem Wege wandeln, welcher allein zum Heile führt. — Hiernach stellen wir nun diese Ansicht von der Erlösung auf. *Allein durch die Menschwerdung, das Leiden und den Tod des Sohnes Gottes, als durch die einzige Gott genügende Genugthuung für die Sünden des menschlichen Geschlechts, konnte dasselbe erlöst werden, weil Gott seinem Wesen nach eine solche Genugthuung fordern muß. Wollte daher Gott den gefallenen Menschen erlösen, so war der wirkliche Weg dafür auch der einzig mögliche.* Diese Ansicht über die Erlösung ergibt sich mit Nothwendigkeit aus der katholischen Lehre von der Gerechtigkeit Gottes. Die verschiedenen Theorien über die Erlösung hangen mit der Lehre von der Ge-

rechtigkeit Gottes aufs innigste zusammen. Aber daß Gott den Menschen erlösen wollte und wirklich erlöst hat, ist sein freiester Willensentschluß, ebensowie die Schöpfung und jedes Handeln Gottes nach Außen. Zu diesem Entschlusse ist Gott nicht durch irgend eine äußere oder innere Nothwendigkeit, sondern allein durch seinen freien Willen von Ewigkeit her bewogen worden. Wollte aber Gott diesen Entschluß ausführen, so konnte er das allein so, wie er ihn ausgeführt hat. Der Gedanke, daß für die Sünde Blut fließen müsse, daß also nur durch den blutigen Tod des Sohnes Gottes am Kreuze die Menschheit erlöst werden konnte, scheint in der ganzen heiligen Schrift durch die blutigen Opfer angedeutet zu werden. Der heilige Paulus sagt ausdrücklich Hebr. 9, 22: „Ohne Vergießung des Blutes findet keine Erlassung (der Sünde) statt." Zugleich versöhnte Christus durch diese Weise der Erlösung nicht nur Gott mit dem Menschen, sondern er erhob auch durch dieselbe die Menschen zu der erhabensten Würde, nämlich zu seinen Brüdern und zu Gliedern des Leibes, dessen Haupt er ist.

3. Indem wir nun zum Schlusse dieses dritte Capitel der Lehre von der Erlösung noch einmal überblicken, tritt als Grundgedanke desselben offenbar dieser hervor, daß sich unmittelbar aus der gesammten Thätigkeit Christi zu unsrer Erlösung die Thätigkeit der Kirche, uns die Früchte der Erlösung Christi zuzuwenden, entwickelt und fortgesetzt hat; — welchen Gedanken die Väter wohl so ausgedrückt haben: Aus dem Blute und Wasser, das aus der Seitenwunde des Herrn geflossen, stamme die Kirche. Wollen wir diesen Gedanken etwas weiter ausführen, so können wir sagen, daß wir auf Golgatha, als Christus das Opfer seines Leibes für uns darbrachte, die ganze Kirchengeschichte in nuce vor uns erblicken. Denn wir sehen die Freunde und Feinde des Herrn um das Kreuz vereinigt, also diejenigen, welchen er zum Falle, und diejenigen, welchen er zur Auferstehung gereichte. So haben sich auch um die Kirche ihre Freunde und Vertheidiger sowohl, als auch ihre Bekämpfer in allen Jahrhunderten vereinigt, weil sie das Amt des Erlösers bis zum Ende der Zeit fortsetzt und die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts ist.

---

## Viertes Capitel.

# Ueber die Darstellung der Erlösung.

### §. 116. Das Hinabsteigen Christi zur Hölle.

1. Durch die Erlösung, welche der Sohn Gottes gewirkt hat, sollen wir in jenen glückseligen Zustand, in welchem sich die ersten Menschen vor dem Sündenfalle befanden, zurückversetzt werden und den Endzweck unseres Daseins, die ewige Seligkeit erreichen. Der Erlöser, der Mensch gewordene Sohn Gottes, hat uns zwar von der Schuld und der Strafe der Sünde befreit, und uns seine Gnade wieder erworben, aber nur insofern, als er jedem einzelnen Menschen die Wirkung seines Heiles wieder möglich machen wollte. Denn die Anfechtungen der Concupiscenz, die Leiden und Mühseligkeiten des Lebens, der Tod bleiben erstens deßhalb, um uns beständig daran zu erinnern, daß wir in Adam gefallen und durch Christus erlöst sind; zweitens deßhalb, um uns beständig daran zu erinnern, daß wir nur im allmähligen Fortschritte, durch Kampf und Leiden, d. h. durch Selbstver-

läugnung zum ewigen Leben gelangen können, indem auf dem Acker unseres Herzens nur Disteln und Dörner aufwachsen und wir im Schweiße unseres Angesichtes arbeiten müssen, um das Brod der Gnade zu genießen; drittens deßhalb, weil jeder Mensch nicht bloß als eine einzelne Person, sondern auch als ein Mitglied der ganzen Menschheit betrachtet werden muß. Deßhalb werden die Erlöseten nur dann erst der sämmtlichen Früchte der Erlösung theilhaftig werden, wenn die Menschheit als solche erlöset ist, d. h. wenn die von Gott bestimmte Zahl der Prädestinirten erfüllet ist. Dann wird aller Kampf, alles Leiden aufhören und auch die leblose Schöpfung wird erneuert werden. Dann wird die Entwicklung des menschlichen Geschlechts abgeschlossen sein; und daher sagen wir, daß dieses am jüngsten, d. h. am letzten der Tage geschehen wird. Aber weil der Sohn Gottes unser Erlöser und weil er wahrer Mensch ist und weil er die menschliche Natur im Zustande der Strafe angenommen hat, wie §. 104 bewiesen ist, ferner weil Christus als unser Erlöser das Haupt der ganzen Menschheit ist, und weil deßhalb Alles, was an uns noch geschehen soll, an ihm ursprünglich und zunächst geschehen mußte: deßhalb mußte auch die Erlösung zunächst und zuerst an der menschlichen Natur Christi verwirklicht werden und sich ihrem ganzen Umfange nach an dem Menschen Jesus Christus darstellen; weßhalb wir die Darstellung oder Verwirklichung der Erlösung in dem Menschen Jesu Christo als den Inhalt dieses vierten Capitels angegeben haben. Zwar hatte die menschliche Seele Christi schon vom ersten Augenblicke ihres Daseins an die glückselige Anschauung Gottes; wie wir §. 101 bewiesen haben. Aber seinem Leibe nach war Christus noch nicht verherrlicht und in den Himmel eingeführt. Diese Verherrlichung des Leibes mußte daher noch an ihm geschehen. Daher nennt ihn Paulus Röm. 8, 29 „den Erstgebornen unter vielen Brüdern", und sagt sehr treffend Col. 1, 18: „Er ist das Haupt des Leibes der Kirche, er, der da ist der Erstling, der Erstgeborne aus den Todten, damit er in Allem den Vorrang hätte." Wir haben deßhalb nach den drei bisherigen Capiteln über die Erlösung in diesem vierten noch über die vorbildliche Vollendung der Erlösung in Christo zu handeln. Vorbildlich nennen wir diese Vollendung der Erlösung deßhalb, weil das, was an Christo geschehen ist, an uns noch geschehen soll. Uebrigens ist diese Vollendung der Erlösung in Christo nicht bloß vorbildlich, sondern auch ursächlich für die Vollendung der Erlösung in uns. Diese Vollendung der Erlösung in der menschlichen Natur Christi enthält hauptsächlich folgende vier Gegenstände: Die Auferstehung Christi; seine Himmelfahrt; sein Sitzen zur Rechten des Vaters; seine richterliche Gewalt.

Weil aber das Hinabsteigen Christi zu den Todten (descensus Christi ad inferos), welches zwischen seinen Tod und seine Auferstehung in die Mitte fällt, vielmehr eine Verherrlichung als eine Erniedrigung Christi ist, indem dadurch den heiligen Vätern die Früchte der Erlösung zugewendet wurden, so haben wir hierüber vor der Auferstehung noch zu handeln. Dagegen ziehen andere Theologen diesen Gegenstand noch zu dem Leiden Christi; wie das auch der h. Thomas thut.

Alles dasjenige, was über den descensus Christi ad inferos gesagt werden muß, kann nach diesen drei Fragen überschaut werden: 1. Wer stieg hinab? 2. Wann stieg die menschliche Seele Christi hinab? 3. Wohin stieg sie hinab? Recht gut behandelt diesen Gegenstand der römische Katechismus.

Auf die erste Frage ist die Antwort: Die menschliche Seele Christi, welche mit dem Sohne Gottes zu Einer Person vereinigt war, stieg hinab.

Es ist ein **dogma declaratum** der katholischen Kirche, daß Christus nach seinem Tode seiner menschlichen Seele nach zu den übrigen abgeschiedenen menschlichen Seelen gekommen ist. Dieses lehrt der fünfte Artikel des apostolischen Symbolums: **Descendit ad inferos** (κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα). Mehrere neuere Theologen sehen es als eine ausgemachte Sache an, daß das **Symbolum Apostolorum** nicht von den Aposteln verfaßt sei, sondern von Apostelschülern und andern kirchlichen Vorstehern; und daß es überhaupt nur die hauptsächlichsten Glaubenspunkte in populärer Fassung ausdrücken solle. Der hauptsächlichste Grund für diese Ansicht sind die größeren und kleineren Zusätze, welche sich in den verschiedenen Kirchen zu diesem Symbolum finden. So Hermes und besonders Döllinger. Wir wollen uns mit der Widerlegung dieser Gründe, in denen wir keine Beweiskraft finden können, nicht aufhalten. Für unsern Zweck haben wir genug daran, daß die gesammte katholische Kirche das apostolische Symbolum in seiner gegenwärtigen Gestalt als den Ausdruck des traditionell überlieferten Glaubens ansieht. Daher verschlägt es uns auch für den Beweis des Dogmas, um das es sich hier handelt, nichts, daß nach dem Berichte Rufins einige Kirchen den Zusatz **descendit ad inferos** nicht hatten. Aber noch viel bestimmter spricht sich die Kirche auf dem **Conc. Lateran. IV (1215) cap. 1** aus: **Qui etiam pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus descendit ad inferos, resurrexit a mortuis et ascendit in coelum: sed descendit in anima et resurrexit in carne ascenditque pariter in utroque. Descendit** wird von der menschlichen Seele Christi mit Recht gesagt, weil zwar wohl die göttliche Natur in Christo, nicht aber die menschliche, der Seele oder dem Leibe nach allgegenwärtig ist. **Inferi**, (wovon **infernus**), bedeutet die Abgeschiedenen. **Infernus**, ᾅδης, שְׁאוֹל und das altdeutsche Hölle oder Höle bedeutet den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen. Daß Christus nach seinem Tode zu diesen gekommen ist, lehrt uns die Kirche in den angegebenen Erklärungen. Aus der heiligen Schrift können für dieses Dogma nur diese vier Stellen angeführt werden: Apostg. 2, 24—33; 13, 35—38; Ephes. 4, 8. 9; Colosser. 2, 15. Unter den Vätern hat besonders der h. Augustinus **Epl. 164 (Edit. Paris. tom. 2, pag. 709—718)** über dieses Dogma gehandelt. Christus ist zwar seiner ganzen Persönlichkeit nach, jedoch nur mit einem Theile der von ihm angenommenen menschlichen Natur, nämlich mit seiner menschlichen Seele, zu den übrigen abgeschiedenen menschlichen Seelen versammelt worden. Diese menschliche Seele Christi war mit dem Sohne Gottes zu Einer Person vereinigt; weßhalb wir so eben sagten, Christus sei seiner ganzen Persönlichkeit nach hinabgestiegen; während der im Grabe ruhende menschliche Leib Christi ebenfalls als sein Leib angenommen war. Er war der Leib des Sohnes Gottes und vor wie nach dem Tode hypostatisch mit dem Sohne Gottes vereinigt und darum auch während jener drei Tage anbetungswürdig. Denn durch die Annahme der menschlichen Natur vom Sohne Gottes ist keine Beschränkung des Sohnes Gottes eingetreten und konnte es auch nicht. Er hat die menschliche Natur nach ihren beiden Bestandtheilen einmal in die persönliche Einheit mit sich angenommen und diese hypostatische Vereinigung wird nie wieder aufgehoben werden. Durch den Tod Christi waren nur die beiden Bestandtheile der menschlichen Natur Christi von einander getrennt und blieben auch während des Aufenthalts Christi in der Unterwelt von einander gesondert. Aber die Annahme der

Seele sowohl als des Leibes in die persönliche Einheit mit dem Sohne Gottes hörte durch den Tod Christi nicht auf.

2. Auf die zweite Frage ist die Antwort: Die menschliche Seele Christi stieg unmittelbar nach ihrer Trennung vom Leibe, also gleich nach dem Tode Christi und nach der Vollbringung des Opfers hinab. Denn weil Christus uns in Allem gleich geworden ist, außer in der Sünde, so wollte er auch zu den abgeschiedenen Gerechten aus dem menschlichen Geschlechte vor ihm versammelt werden. Auch kann man das Hinabfahren Christi zur Unterwelt so betrachten, daß Christus, sowie er andere Strafen, welche auf dem menschlichen Geschlechte lasteten, die Leiden des Körpers und den Tod, um unsertwillen übernahm, so auch seiner Seele nach in jenen Ort der Strafe sich begab; woraus wiederum folgt, daß er gleich nach dem Tode hinabsteigen mußte. So forderte es endlich der Endzweck seines Hinabsteigens, nämlich den Auserwählten aus der Menschheit vor ihm die Früchte seines Leidens zuzuwenden.

3. Damit kommen wir auf die dritte Frage: Wohin stieg er hinab? Es heißt: descendit ad inferos. Was inferi bedeutet, ist eben gesagt worden, aber dieses muß noch genauer bestimmt werden. Die nähere Bestimmung dieser dritten Frage erfordert es, daß wir anzugeben suchen, welchen abgeschiedenen Seelen Christus erschienen sei und welche Wirksamkeit er bei ihnen ausgeübt habe. Vor der Himmelfahrt Christi haben wir einen dreifachen Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen zu unterscheiden: die Hölle (gehenna, infernus), wo die Verdammten, Engel und Menschen, ihre Strafe erleiden. Das Fegfeuer (purgatorium), welches bei dem allgemeinen Weltgerichte aufhören wird; der Aufenthalt der heiligen Väter, welche zwar nichts mehr abzubüßen hatten, aber zur Anschauung Gottes noch nicht gelangen konnten, weil das Leiden und der Tod Christi noch nicht vollbracht war (limbus Patrum, sinus Abrahae, paradisus). Erst bei der Himmelfahrt Christi wurden sie von Christo in den Himmel eingeführt, und da hörte jener Aufenthaltsort auf, weil er keinen Endzweck mehr hatte. Die göttliche Wirksamkeit Christi, als er zur Unterwelt hinabstieg, haben ohne Zweifel alle vernünftigen Geschöpfe empfunden, welche ihre Prüfungszeit abgeschlossen hatten, weil seine Erlösung sie Alle betrifft: die Teufel, indem sie sich nun besiegt erkannten, und dadurch ebensowie die verdammten Menschen beschämt und von ihrer Verkehrtheit überzeugt wurden; — die Seelen im Fegfeuer, indem sie mit Trost und mit der Hoffnung ihrer Befreiung und des ewigen Lebens erfüllt wurden; — die Gerechten, indem sie die Gottheit Christi schauten, und dadurch mit Freude erfüllt wurden. Aber seiner wirklichen Gegenwart nach ist Christus weder den Verdammten, noch den Seelen im Fegfeuer, sondern allein den Gerechten erschienen. Diese allein haben seine Gottheit und seine menschliche Seele geschaut. Nebst vielen andern Theologen ist auch der h. Bernard der Meinung, daß Christus seiner menschlichen Seele nach in die Hölle zu den Teufeln und verdammten Menschen gekommen sei, indem er in seiner 75. Rede über das hohe Lied (pag. 796, K, der Antwerp. Ausgabe v. J. 1616) schreibt: Non descendit ad inferos sanguis, qui effusus est super terram. Biberunt omnes peccatores terrae, non est, quod sibi ex eo vendicent daemones ad restituendos locos suos, sed neque homines socii daemoniorum. Semel illo descendit non sanguis, sed anima: et haec portio eorum, qui in carcere erant, una illa visitatio, quae tunc facta est per praesentiam animae, cum corpus penderet exanime super terram. Aber es ist kein einziger Grund da-

für anzunehmen, daß Christus in die Hölle gekommen sei. Denn der Wille der verworfenen Engel und Menschen ist im Bösen befestigt, und ihr Loos für die Ewigkeit entschieden. Eine neue Bestätigung des einmal gefällten Urtheilsspruches war damals unnöthig und überflüssig und soll auch erst am Ende der Welt vor aller Creatur erfolgen, weil sich erst nach Abschluß der Entwicklung des menschlichen Geschlechts herausstellen kann, welchen Einfluß die guten und die bösen Werke des Einzelnen auf die nachfolgenden Generationen gehabt haben. Auch hätte der Anblick Jesu den Verdammten selbst dann noch einigen Trost gewährt, wenn er als erzürnter Richter gekommen wäre. Diesen werden sie aber in alle Ewigkeit nicht haben. Zudem besteht zwischen ihnen und allem Göttlichen eine absolute Scheidung; vergl. 2. Cor. 6, 14. Also den Verdammten ist Christus nicht erschienen, und wir dürfen uns daher unter den inferi nicht die damnati denken. — Eine sehr gewöhnliche Meinung ist, daß Christus in das Purgatorium gekommen, und alle damals darin befindlichen Seelen aus demselben befreit habe. Die biblische Grundlage, auf welche sich jene Ansicht stützt, sind die beiden vielbesprochenen Stellen 1. Petri 3, 19. 20 und 4, 6. Auf die erste Stelle scheint der h. Bernard in den so eben angeführten Worten Rücksicht zu nehmen, wo er behauptet, daß Christus zu den Verdammten gekommen sei, mit dem Ausdrucke: qui in carcere erant, welcher aus jener Stelle des heil. Petrus entnommen ist. Beide Stellen des h. Petrus werden gewöhnlich so verstanden: Christus sei zu jenen Seelen, welche zur Zeit Noes, als die Arche gebaut wurde, anfangs ungläubig waren, und sich nicht bekehren wollten, dann aber dem Rufe Gottes folgten, in der Gnade starben und sich damals noch im Fegfeuer befanden, gekommen und habe ihnen die frohe Botschaft ihrer Befreiung gebracht. Besonders sei dieses der Sinn der ersten Stelle und darnach die zweite zu erklären. Allioli in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der heiligen Schrift, Hermes in seiner Dogmatik und die meisten neuern Theologen folgen jener Erklärung. Aber die beiden größten Kirchenlehrer, der h. Augustin und der h. Thomas treten dieser gewöhnlichen Erklärung entgegen und verstehen diese Stellen gar nicht vom Fegfeuer. Der heil. Augustin handelt darüber Epl. 164 ad Evodium (tom. II, pag. 709 seqq.) und der h. Thomas III. P., quaest. 52, art. 2, ad 3. Ihrer Erklärung schließen wir uns an. Für die gewöhnliche Erklärung spricht allein der Wortlaut. Aber gegen dieselbe spricht Erstens: Petrus sagt: Christus sei im Geiste zu jenen Seelen gekommen, die im Gefängnisse waren; indem das in quo auf spiritu sich bezieht (ἐν ᾧ auf πνεύματι). Folglich müßte nach jener Erklärung spiritus (πνεῦμα) die menschliche Seele Christi bezeichnen, indem er seiner Gottheit nach unendlich und allgegenwärtig ist und darum nur seiner menschlichen Seele nach zu den Abgeschiedenen gekommen sein kann, wie wir vorher sagten. Aber spiritus (πνεῦμα) kann hier nicht die menschliche Seele Christi bedeuten. Denn a) die Worte vivificatus spiritu (ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι) können nur übersetzt werden: Durch den Geist, oder nach dem Geiste, in Hinsicht des Geistes lebendig gemacht. Indeß Christus ist nicht durch seine menschliche Seele von den Todten wieder auferweckt worden, sondern durch seine göttliche Allmacht; auch nicht seiner menschlichen Seele nach; denn die Seele ist unsterblich, sondern seinem Leibe nach; wie das vierte Concil vom Lateran in der angeführten Stelle sagt: Resurrexit in carne. b) Das Wort spiritus steht in V. 18 dem Worte caro entgegen. Aber in dieser Verbindung (πνεῦμα — σάρξ) wird durch spiritus in der heiligen Schrift im-

mer die Gnade bezeichnet, dagegen die menschliche Seele nur insofern, als sie von der Gnade angetrieben, geleitet und bewegt wird; z. B. in den Worten des Herrn Matth. 26, 41: „Der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach"; vergl. besonders Gal. 5, 17—26. Die heiligmachende Gnade wird deßhalb geradezu Geist genannt, weil sie uns vom heiligen Geiste ertheilt wird, weil sie uns mit dem Geiste Gottes in Verbindung setzt, weil der heilige Geist durch sie auf unsere Seelen wirkt, weil sie uns zur Anschauung Gottes, des absoluten Geistes, führt. Deßhalb ist der Sinn: „Christus ist zwar seinem natürlichen Leben nach getödtet worden, aber durch die Wirkung der Gnade ist er wieder auferstanden." Die Auferstehung von den Todten nämlich ist eine Gnade für Christum, den Menschen, indem seine menschliche Natur dadurch verherrlicht ist. Daher könnte in V. 19 höchstens nur dieses gesagt sein, daß Christus mit der Wirkung seiner Gnade auch zu den Seelen gekommen sei, welche einstens ungläubig waren, und welche sich damals im Purgatorium befanden. Eine wirkliche Anwesenheit Christi im Fegfeuer, nämlich seiner menschlichen Seele nach, könnte also zum wenigsten aus dieser Stelle nicht gefolgert werden, wohl aber eine Wirkung der Gnade Christi auf die Seelen im Fegfeuer. Jedenfalls bestand diese Wirkung darin, daß er sie in der Hoffnung auf die ewige Seligkeit bestärkte. Auch wollen Einige behaupten, Christus habe allen Seelen, welche damals im Fegfeuer waren, die noch abzubüßenden Strafen erlassen. Der heil. Thomas **P. III, quaest. 52, art. 8** stellt dieses in Abrede. *) Zweitens. Auch wäre die Verkündigung der Befreiung durch die Bezeichnung **praedicare** (κηρύττειν) unpassend. Denn dieses Wort bedeutet die Verkündigung der göttlichen Wahrheiten, nach denen der Mensch sein Leben einzurichten hat, um zum ewigen Leben zu gelangen. Zudem könnte dieses ja auch auf die Seelen im Fegfeuer gar keine Anwendung finden, weil ihr Heil für alle Ewigkeit entschieden ist. Drittens. Nach jener Erklärung sieht man nicht ein, warum gerade die Seelen aus den Zeiten des Noe als im Fegfeuer sich befindend, und warum Christus gerade zu diesen redend dargestellt wird; — als wenn sich damals keine andern Seelen im Fegfeuer befunden hätten, oder als wenn Christus diesen ihre Befreiung nicht verkündigt hätte. Viertens. Jene Erklärung paßt gar nicht in den Zusammenhang. Denn in den vorhergehenden und nachfolgenden Versen wird dieser Gedanke durchgeführt: Traget Christum im Herzen, indem ihr gleich ihm geduldig leidet. So werdet ihm ähnlich, um mit ihm verherrlicht zu werden. Wir verlassen daher jene gewöhnliche Erklärung und nehmen die des h. Augustin und des h. Thomas an; nämlich diese: Durch die Einsprechungen seiner Gnade kam der Sohn Gottes in der Zeit des Noe, als das ganze Menschengeschlecht in kurzer Zeit untergehen sollte, und es sich daher um das ewige Heil Vieler handelte, zu jenen Seelen, welche in ihren Leibern, gleichwie in Kerkern eingeschlossen waren, weil sie der Sünde noch anhingen, sie durch die Einspre-

*) Einen Grund für seine Behauptung gibt der h. Thomas nicht an; mir scheint dieser dafür zu sprechen. Alle Gnade, welche zum ewigen Heile aller Menschen nothwendig ist, hat uns Christus überflüssig erworben. Zur wirklichen Erlangung der ewigen Seligkeit erübrigt nur noch, daß jedem einzelnen Menschen die Gnade Christi zugewendet werde. Dieses kann nicht ohne die Thätigkeit unseres freien Willens geschehen. Die Seelen im Fegfeuer sind des verdienstlichen Wirkens nicht mehr fähig. Also konnten sie nicht durch Christum, sondern nur durch andere Mitglieder der Kirche befreit werden.

chungen seiner Gnade mahnend und weckend, nämlich damit sie doch nun, beim Anblicke des unter ihren Füßen sich öffnenden Grabes, ihr Heil wirkten. Für diesen Sinn spricht Erstens die Erklärung der Worte: spiritus bedeutet hier die Gnadenwirkung; κηρύττειν, praedicare, erhält durch diese Erklärung seinen wahren und eigentlichen Sinn. Das Leben im Leibe kann mit dem Zustande eines Gefangenen verglichen werden, wenngleich der Körper zum Wesen des Menschen gehört, weil die Gerechten ihr Verlangen mit Gott vollkommen vereinigt zu werden, in demselben nicht befriedigen können, und weil die Sünder die Sclaven ihrer Leidenschaften sind, deren Befriedigung durch den Körper geschieht. Daher ist dieser Vergleich bei kirchlichen Schriftstellern ziemlich gewöhnlich. Zweitens der Zusammenhang; nämlich dieser: „Traget den Herrn Jesum in eurem Herzen und leidet geduldig. Er wurde zwar seinem natürlichen Leben nach getödtet, aber durch die Wirkung der Gnade ist er wieder auferstanden. Durch seine Gnade kommt er auch zu euch und wirkt in euch (bonam vestram in Christo conversationem), wie er einstens zur Zeit des Noe durch seine Gnade die ungläubigen Menschen anregte und antrieb, ihr ewiges Heil zu wirken. Nur Wenige sind damals vom leiblichen Tode errettet. Seid sorgfältig, euch vom geistigen zu retten. Aller Sünde seid ihr enthoben durch die Taufe. Beharret daher, um einstens mit Christo aufzuerstehen." Folgen wir nun aber dieser Erklärung des h. Augustin und des h. Thomas, so kann aus jener Stelle 1. Petri 3, 19. 20 die Anwesenheit Christi seiner menschlichen Seele nach im Fegfeuer durchaus nicht gefolgert werden. — Noch viel weniger Grund hat man dafür, dieses aus der andern Stelle 1. Petri 4, 6 beweisen zu wollen. Denn diese Stelle hat vielmehr nach dem Zusammenhange folgenden Sinn: „Darum weil Allen das Gericht bevorsteht, ist auch denen, welche todt sind in den Lüsten ihres Fleisches, das Evangelium verkündigt worden, die frohe Botschaft, daß sie durch Christum gerettet werden können, wofern sie nur den Lüsten entsagen wollen, damit sie, als Menschen in diesem Leben, durch die Kirche, nicht aber wie die bösen Geister in der Ewigkeit gerichtet werden und durch Gott in der Gnade leben." Auf die bereits Abgeschiedenen diese Stelle beziehen zu wollen, ist eine wahre Unmöglichkeit, sowohl wegen des Zusammenhanges, der von einem Erstorbensein in den Lüsten des Fleisches spricht, als auch weil beim Hinabsteigen Christi in die Unterwelt bereits über ihr ewiges Loos entschieden war, und sie daher nicht mehr gerichtet werden konnten. Hermes sucht Bd. 3, S. 378 bis 382 besonders durch diese beiden Stellen die Anwesenheit Christi (seiner menschlichen Seele nach) im Fegfeuer zu beweisen; und ebenso viele andere Theologen. Vielleicht wäre Hermes zu der Meinung, daß Christus den Seelen im Fegfeuer erschienen sei, nicht gekommen, wofern er nicht schon vorher S. 373 die Ansicht aufgestellt hätte, daß die abgeschiedenen Seelen nicht an einen bestimmten Ort, wo sie belohnt oder bestraft würden, gebunden seien, weil sie pure Geister seien: — eine Ansicht, die wir mit allen ältern katholischen Theologen gänzlich verwerfen. Aus der heiligen Schrift kann daher die Meinung, daß Christus den Seelen im Fegfeuer erschienen sei, nicht begründet werden. — Aber es scheint diese Meinung auch mit dem gesammten Glaubensinhalte der katholischen Kirche nicht vereinigt werden zu können. Denn das Purgatorium hat die Bestimmung, daß die in demselben sich befindenden Seelen der göttlichen Gerechtigkeit dasjenige leisten, was Gott von ihrer Seite zur Wirkung ihres Heiles zu fordern berechtiget ist. Daher ist das Fegfeuer der Ort, wo der vernachläßigte Gebrauch des freien Willens be-

straft wird, aber ohne alles Verdienst, weil die Zeit des verdienstlichen Wirkens unwiederbringlich dahin ist. Daher müssen die dort aufgehaltenen Seelen so lange leiden, bis sie nach dem Ausdrucke des Herrn den letzten Heller bezahlt haben, oder bis es Gott gefällt, die Werke anderer Glieder der Kirche als Genugthuung für sie anzunehmen; was deßhalb geschehen kann, weil Alle, welche durch den Glauben und die Liebe mit Christo verbunden sind, Eine Person mit ihm bilden, und so die ganze Kirche in ihren streitenden, leidenden und triumphirenden Mitgliedern eine einzige Person bildet. Im Fegfeuer also wird allein das debitum liberi arbitrii bezahlt. Aber durch sein Leiden und Sterben hat Christus nur gethan, was von Seite Gottes zu unsrer Heilswirkung erforderlich war. Daher konnten auch durch sein Erlösungswerk an und für sich die Seelen aus dem Fegfeuer nicht befreit werden. Die einzelnen Ausflüsse aus dem unendlichen Schatze der Verdienste Christi können wir allein durch den Gebrauch des freien Willens erhalten. Denn der Mensch ist kein todtes Werkzeug in der Hand Gottes; und darum lehrt das Tridentinum Sess. VI, can. 10, „daß wir durch die Gerechtigkeit Christi noch nicht formaliter gerecht seien"; d. h. daß durch das Erlösungswerk Christi die göttliche Idee, welche unsere wahre Form ist, noch nicht in uns verwirklicht sei; was nur durch den Gebrauch des freien Willens geschieht. Die Seelen im Fegfeuer konnten ihren freien Willen nicht mehr gebrauchen, und darum auch durch den Tod Christi nicht mehr befreit werden, sondern mußten ihre Strafe erstehen oder durch die guten Werke Anderer genug thun. Christus ist folglich nicht zu den Seelen im Fegfeuer, sondern allein zu den heiligen Vätern im Schooße Abrahams gekommen. Dies lehrt auch der Katech. Rom. P. I, cap. 6, quaest. 3: Tertium postremo receptaculi genus est, in quo animae Sanctorum ante Christi Domini adventum recipiebantur ibique sine ullo doloris sensu, beata redemptionis spe sustentati, quieta habitatione fruebantur. Horum igitur piorum animas, qui in sinu Abrahae Salvatorem exspectabant, Christus Dominus ad inferos descendens liberavit. Zu diesen Seelen ist Christus nicht bloß nach den Wirkungen seiner Gnade, sondern auch nach der wirklichen Gegenwart seiner menschlichen Seele gekommen. Dafür kann man endlich anführen, daß der descensus Christi ad inferos in alten katholischen Gebetbüchern als nur zu den heiligen Altvätern stattfindend aufgefaßt wird.

4. Die Wirksamkeit Christi bei diesen heiligen Vätern bestand darin, daß er ihnen das Licht der Glorie und durch seine Gegenwart die Anschauung Gottes gab, wornach sie schon so lange verlangt hatten. Sie lebten nämlich zwar ohne alle Leiden, aber die Anschauung Gottes konnten sie nicht erlangen, weil der Preis für die Erlösung des menschlichen Geschlechts erst durch das Leiden Christi erlegt werden mußte. Hier gelangte denn auch die Seele des reumüthigen Schächers zur Anschauung Gottes, wie Christus ihm dieses versprochen hatte. Indem wir aber sagten, Christus habe jenen Seelen die bis zu seinem Tode entbehrte Glückseligkeit gegeben, so ist das nicht so zu verstehen, als habe er sie aus ihrem bisherigen Aufenthaltsorte heraus und in den Himmel eingeführt; denn dies geschah erst bei seiner Himmelfahrt; sondern durch sein Verweilen bei ihnen gab er ihnen die ewige Glückseligkeit. Ueber diese Wirksamkeit Christi bei den heiligen Vätern handeln folgende Schriftstellen Zach. 9, 11; Osee 13, 14; Ephes. 4, 8. 9; Coloss. 2, 15. Aus der angegebenen Wirksamkeit Christi folgt auch, daß seine Anwesenheit bei den heiligen Vätern keineswegs eine Erniedrigung für

ihn war, sondern vielmehr zu seiner Verherrlichung gereichte. Denn die Seele Christi wurde zu den heiligen Vätern versammelt, nicht als wenn auch sie der Erlösung noch bedurft hätte; denn sie war rein von aller Sünde und hatte vom ersten Augenblicke ihres menschlichen Daseins an die Anschauung Gottes; weßhalb der römische Katechismus **P. I, cap. 6, quaest. 5** die Worte aus Ps. 87, 6: **inter mortuos liber** auf den bei jenen heiligen Vätern verweilenden Heiland bezieht; sondern Christus wollte nur jenen heiligen Vätern die Früchte seiner Erlösung zuwenden. Uebrigens kann man auch sagen, Christus sei zu diesen heiligen Vätern gekommen, um der gefallenen Menschheit in Allem, außer in der Sünde, gleich zu werden. Er verweilte bei ihnen von seinem Tode bis zu seiner Auferstehung; worüber nun zu handeln.

## §. 117. Ueber die Auferstehung Christi.

1. Hinsichtlich der Auferstehung Christi kommt dieses Vierfache in Betracht: Die Auferstehung selbst, d. h. die Thatsache, daß Christus von den Todten auferstanden ist; welche Thatsache ebensowie die Himmelfahrt Christi zu den von Christo gewirkten Wundern gehört; die Beschaffenheit des Auferstandenen; die Offenbarung desselben; die Wirkungen der Auferstehung Christi. Als Christus am Freitage um die neunte Stunde *) seinen Geist aufgegeben hatte, wurde er an ebendemselben Tage des Abends von seinen Jüngern begraben. Diese nahmen nämlich mit Erlaubniß des Pilatus den Leib des Herrn vom Kreuze ab und brachten ihn in das Grab des Joseph von Arimathia. Aber schon am dritten Tage nach seinem Tode, welcher ein Sonntag war, am frühen Morgen, wurde seine Seele mit dem Körper wiederum vereinigt, und so kehrte derjenige, welcher drei Tage lang todt gewesen war, zum Leben wieder zurück und stand auf. So hat die katholische Kirche immer geglaubt und gelehrt; und diesen Glauben in allen ihren öffentlichen Bekenntnissen ausgesprochen. Den Beweis für die Thatsache der Auferstehung kann man nicht nur aus der heiligen Schrift und der Tradition, sondern auch aus dem Gesammtinhalte der Lehre Christi anführen. Aus der heiligen Schrift sprechen dafür a) die Weissagungen des Herrn selbst über seine Auferstehung: Matth. 12, 38—40 (das Zeichen des Jonas). Christus sagt, drei Tage und drei Nächte werde er im Schooße der Erde sein, indem er nach hebräischer Zählungsweise (auch nach griechischer und römischer) den Anfangs- und Endpunkt mit einschließt. Ebenso Joh. 2, 18–21 und Matth. 20, 19; wo der Herr mit genauerer Bestimmung sagt: „Am dritten Tage.“ b) Aus diesen Aeußerungen des Herrn vor seinem Tode ahnten seine Feinde, was geschehen werde: Matth. 27, 63. Daher gaben sie den Wächtern Geld, daß diese sagen sollten, während sie geschlafen, hätten die Jünger Christi dessen Leichnam gestohlen: Matth. 28, 11—15. c) Die vielfachen Erscheinungen des Herrn nach seiner Auferstehung, wie sie Matth. 28, 18 flg., Marc. 16, 15 flg., Luc. 24, 44 flg., Joh. 20, 20 flg., Act. 13, 20 flg., und 1. Cor. 15, 5—8 erzählt werden. Diese Erscheinungen fanden an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten statt und dauerten im Ganzen vierzig Tage. Der Umstand, daß nicht alle Apostel

*) Daß es an diesem Tage geschah, daß Christus am Kreuze verschied, werde ich unten §. 139 bei der Lehre von dem allerheiligsten Sacramente der Eucharistie beweisen.

und Jünger beisammen waren, wann sie geschahen, erklärt es, daß die Evangelisten in den Nebenumständen von einander abweichen. In dieser Zeit gab der Herr seinen Jüngern wichtige Aufträge, welche das Reich Gottes betrafen. d) Die Auferstehung Christi bildet einen Hauptpunkt in allen Predigten der Apostel, ja den Fundamentalsatz des ganzen Christenthums: vergl. 1. Cor. 15. — Ebensowie in der heiligen Schrift wird auch in der Tradition dieses Dogma überall bezeugt. — Den Beweis für die Auferstehung Christi aus dem Gesammtinhalte des Christenthums bilden die Ursachen, um derentwillen der Herr auferstanden ist. Christus mußte auferstehen: Erstens um die Gerechtigkeit Gottes zu offenbaren. Denn derjenige vorzüglich mußte von Gott erhöht werden, welcher, um ihm zu gehorchen, aller Schmach und der tiefsten Erniedrigung sich unterzogen hatte. Diesen Grund gibt der h. Paulus Philip. 2, 8. 9 an. Zweitens damit unser Glaube, welcher die Wurzel und der Grund aller Gerechtigkeit des Menschen ist, befestigt würde. Der größte Beweis nämlich, daß Christus der Sohn Gottes ist, ist dieser, daß er durch seine eigene Kraft vom Tode wieder auferstanden ist. Diesen Grund erwähnt der h. Paulus 1. Cor. 15, 14; 2. Cor. 13, 4. Drittens zur Befestigung unsrer Hoffnung. Denn da Christus von den Todten auferstanden ist, so haben wir die feste Hoffnung, daß auch wir auferstehen werden, weil die Glieder den nämlichen Zustand mit dem Haupte erlangen müssen. Diesen Grund erwähnt Paulus 1. Cor. 15, 12 flg.; 1. Thessal. 4, 12 flg. und der h. Petrus in seinem 1. Briefe 1, 3. 4. Auch ist derselbe Job 19, 25 ausgedrückt. Viertens um uns zu zeigen, daß wir von unsern Sünden auferstehen und in einem neuen Leben wandeln sollen. Diesen Grund gibt der h. Paulus Röm. 6, 4. 9—11 an. Damit wir nämlich der Verherrlichung gleichfalls theilhaftig werden, deßhalb ist nothwendig, a) daß wir uns von den Sünden, besonders von allen Sünden gegen die Tugend der heiligen Keuschheit enthalten; b) daß wir mit Christo leiden. Röm. 8, 17. Nur durch den Weg der Leiden ist für die gefallene Menschheit die Rückkehr in die ewige Herrlichkeit möglich. Wir sollen ein wahres Bild Jesu Christi werden. Wie viele Mühe wird aber dazu erforderlich sein, daß das Bild Jesu Christi in uns rein ausgestaltet werde! c) daß wir durch die heiligen Sacramente, besonders die Eucharistie die Kraft zum unsterblichen Leben in uns aufnehmen. Fünftens um durch seine Auferstehung unser Heil zu vollenden und das Geheimniß unseres Heiles und unsrer Erlösung vollständig zu machen. Denn durch seinen Tod hat er uns von der Sünde befreit, durch seine Auferstehung aber uns die Güter zurückgestellt, welche wir durch die Sünde verloren hatten; vergl. Röm. 4, 25: „Der Herr ist unsrer Sünden wegen überantwortet und um unsrer Rechtfertigung willen auferstanden." — Daß Christus am dritten Tage nach seinem Tode wieder auferstanden ist, ist gleichfalls Dogma. Christus selbst sagte dieses Matth. 20, 19 voraus. Denn weil durch seine Auferstehung unser Glaube befestigt werden sollte, so mußte er bald nach dem Tode auferstehen, und durfte seine Auferstehung nicht etwa bis zum Ende der Welt verschoben werden, damit wir an ihn als an den Sohn Gottes glauben könnten. Zugleich mußte zwischen Tod und Auferstehung des Herrn eine Zeit verstreichen, damit wir an ihn als wahren Menschen glauben möchten. Zur Bezeugung des wirklich erfolgten Todes Christi schien ein Zeitraum von drei Tagen hinreichend, besonders nach so schrecklichen Martern, und nach dem Verluste fast alles Blutes. Nichts destoweniger haben einige Aerzte im vorigen Jahrhunderte einen Scheintod Christi oder eine gänzliche Erschöpfung aller Kräfte zu beweisen

gesucht. Nachdem er sich von dieser Erschöpfung erholt habe, habe er das Grab verlassen. Ihnen wurde von andern Aerzten gründlich geantwortet, welche zugleich bewiesen, daß Christus in Folge des starken Blutverlustes wahrscheinlich am Herzkrampfe gestorben sei. Daß Christus wirklich gestorben ist, wird **a)** von allen Evangelisten einstimmig erzählt: Matth. 27, 50; Marc. 15, 37; Luc. 23, 46; Joh. 19, 30. Die Apostel kommen in allen ihren Briefen und Schriften darauf zurück, daß durch den Tod Christi unsere Erlösung gewirkt ist, setzen folglich den wirklichen Tod Christi überall voraus. **b)** Das öffentliche und amtliche Zeugniß der Wache Johan. 19, 32—35 und des römischen Proprätors Marc. 15, 43—45. **c)** Die Einbalsamirung Johan. 19, 39. 40 und die Grablegung. Die Freunde des Herrn mußten doch von seinem Tode gewiß sein, denn sonst würden sie ihm durch die Einschließung in das Grab einen noch viel schmerzlicheren Tod bereitet haben. **d)** In dem Leiden des Herrn liegen mehrere Umstände, die seinen Tod bezeugen. Er selbst spricht das Gefühl des herannahenden Todes aus Lucas 23, 46; Joh. 19, 36. Durch die vorhergehenden Martern war der Herr aufs Aeußerste erschöpft. Denn die Gesammtheit der Peinen und Schmach, welche ihm zwanzig Stunden hindurch unausgesetzt angethan waren, verursacht in der That Entsetzen. Die mystische Bedeutung der drei Tage hat der heil. Thomas **III. P., quaest. 53, art. 2** entwickelt. *) — Christus ist zuerst unter allen Menschen wieder auferstanden. Zwar sind vor Christus Mehrere vom Tode zum Leben wieder zurückgekehrt, was nach dem h. Thomas deßhalb geschah, um an die Auferstehung Christi zu erinnern (ad praemonstrandum quasi in quodam signo resurrectionem ipsius: **III. P., quaest. 53, art. 3**). Aber diese Alle waren noch dem Gesetze des Todes unterworfen. In diesem allgemeinen und unvollkommenen Sinne heißt auferstehen so viel als nach dem Tode wieder zu leben anfangen. Wird aber Auferstehung in dem wahren und eigentlichen Sinne genommen als Befreiung von der Möglichkeit wieder sterben zu können, so ist Christus der Erste unter allen Auferstandenen. Dieses lehrt die h. Schrift Röm. 6, 9: „Wir wissen, daß Christus, nachdem er von den Todten auferstanden ist, nicht mehr stirbt, der Tod nicht mehr über ihn herrschen wird.“ Deßhalb wird Christus der Erstgeborne unter den Todten genannt Colosser 1, 18; Apocal. 1, 15; 1. Cor. 15, 20—23. — Christus ist durch seine eigene Kraft wieder auferstanden, wie aus Johan. 10, 17. 18 hervorgeht. Denn durch den Tod Christi trennte sich die zweite göttliche Person weder von sei-

*) Per hoc, quod tertia die resurrexit, commendatur perfectio ternarii, qui est numerus omnis rei, utpote habens principium, medium et finem. Ostenditur etiam secundum mysterium, quod Christus una morte sua corporali, quae fuit lux propter iustitiam, duas nostras mortes destruxit, scilicet corporis et animae, quae sunt tenebrosae propter peccatum: et ideo una die integra et duabus noctibus permansit in morte, ut Augustinus dicit in 4 de Trinit. cap. 6. Per hoc etiam significatur, quod per resurrectionem Christi tertium tempus incipiebat: nam primum fuit ante legem, secundum sub lege, tertium sub gratia. Incoepit etiam in Christi resurrectione tertius status Sanctorum: nam primus fuit sub figuris legis, secundus sub veritate fidei, tertius erit in aeternitate gloriae, quam Christus inchoavit resurgendo. Nämlich die Verherrlichung des Leibes, will der h. Thomas sagen, hat Christus mit seiner glorreichen Auferstehung begonnen; denn die Anschauung Gottes hatte er schon vom Anfange seines menschlichen Daseins; und insofern hat Christus das glückselige Leben der Ewigkeit erst in seiner Auferstehung begonnen.

ner Seele, noch auch von seinem Leibe, sondern blieb mit Beiden persönlich vereinigt, so daß der Sohn Gottes in dieser Vereinigung mit der Seele und mit dem Leibe nur eine einzige Person war, ebenweil der Sohn Gottes das persönliche Sein in Christo constituirte, nicht aber die Seele und noch viel weniger der Leib. Daher kann die Seele und der Leib Christi nach dessen Tode in doppelter Hinsicht betrachtet werden: erstens in Hinsicht der Gottheit, zweitens in Hinsicht der erschaffenen Natur. Durch die Kraft der mit ihr vereinigten Gottheit nahm der Körper die Seele wieder an, und die Seele den Körper. Die Vereinigung Beider war eine Wirkung der Gnade, weil sie durch einen übernatürlichen Einfluß Gottes auf die erschaffene Natur Christi bewirkt ward. So stand Christus durch seine eigene Kraft von den Todten wieder auf. Dieses lehrt der h. Paulus 2. Cor. 13, 4: „Obwohl er aus Schwachheit gekreuziget worden, so lebt er doch aus Gottes Kraft"; — und Christus selbst Joh. 2, 19; welche Worte die Schrift als in Beziehung auf seinen Leib gesprochen erklärt. Werden aber der Leib und die Seele Christi nach dessen Tode hinsichtlich der Kraft der erschaffenen Natur betrachtet, so konnten sie nur durch Gott wieder mit einander vereinigt werden; welche Gnade auch wir von Gott hoffen, weßhalb Paulus 2. Cor. 13, 4 an die Auferstehung Christi sofort unsere Auferstehung anschließt. Deßhalb sagt die Schrift, Gott habe Christum wieder auferweckt: Apost. 2, 24; 3, 15; welche Stellen in Beziehung auf die Menschheit Christi gesprochen sind.

2. Hinsichtlich der Beschaffenheit des auferstandenen Leibes folgt aus Lucas 24, 37 flg., daß Christus einen wahren Leib und nicht etwa bloß einen Scheinleib nach der Auferstehung hatte. Ebendasselbe wird durch Joh. 20, 20—23. 25—28; 21, 3—13 bewiesen. Denn sonst wäre auch die Auferstehung keine wahre, sondern nur eine scheinbare gewesen. Auch ist der Leib Christi unversehrt oder seinen einzelnen Theilen nach auferstanden. Denn sonst wäre die Auferstehung Christi keine vollkommene gewesen. Auch war der auferstandene Leib Christi ein verherrlichter, wie aus Phil. 3, 21 erhellet. Aber die Wundmale behielt der Herr auch an seinem auferstandenen Leibe, wie Joh. 20, 27 beweist, als die Zeichen des Sieges, welchen er über den Fürsten dieser Welt und sein Reich errungen hatte. Auch wird Christus diese Wundmale in alle Ewigkeit beibehalten, den Gerechten zum Troste, den Sündern zum Schrecken. Mit denselben wird er zum Gerichte über jeden einzelnen Menschen gleich nach dessen Tode und über die ganze Menschheit am Ende der Tage kommen.

3. Aus Apostg. 10, 40 folgt, daß die Auferstehung Christi nicht Allen, sondern nur Wenigen geoffenbart ist. Christus hat nach seiner Auferstehung nicht mehr mit dem jüdischen Volke verkehrt, noch in dessen Mitte gewandelt, um zu suchen und selig zu machen, was verloren war, und Verachtung und Schmach dafür zu erdulden, sondern nur mit Wenigen. Dieses könnte auffallend scheinen; aber es steht mit den Anordnungen Gottes, wie uns dieselben sonst aus seiner Offenbarung vorliegen, in innigster Uebereinstimmung. Denn Alles überhaupt, was erkannt wird, wird entweder durch die natürlichen Kräfte erkannt, oder durch eine übernatürliche göttliche Offenbarung, d. h. durch Gnade. Aber diese Erkenntniß durch göttliche Mittheilung erhalten diejenigen zuerst, welche Gott näher stehen, um sie Andern mitzutheilen. Die ewige Verherrlichung, wie sie Christus bei seiner glorreichen Auferstehung auch dem Körper nach erlangt hat, kann allein durch Gnade erkannt werden; weßhalb Paulus 1. Cor. 2, 10 sagt: „Uns hat Gott es durch

seinen Geist offenbart." Christus ist in einem verherrlichten Leibe auferstanden; wie wir vorher bewiesen haben. Folglich hat er sich auch nur Wenigen geoffenbart, damit durch diese die Erkenntniß zu Andern gelangte. — Indessen Niemand von den Jüngern hat die Auferstehung Christi gesehen. Dieses folgt aus Marc. 16, 9: „Als er aber des Morgens am ersten Tage der Woche auferstanden war, erschien er zuerst der Maria Magdalena, aus welcher er sieben Teufel ausgetrieben hatte." Aber auch diese sah ihn nicht auferstehen; denn als sie ihn im Grabe suchte, hörte sie V. 6 von dem Engel die Worte: „Er ist auferstanden; er ist nicht hier." Folglich hat Keiner unter allen Menschen die Auferstehung Christi gesehen. Denn nach seiner Auferstehung kehrte Christus zu dem Leben, wie er es vor seinem Tode führte, nicht wieder zurück, sondern war zu einem unsterblichen und Gott gleichförmigen Leben übergegangen. Dieses lehrt die h. Schrift Röm. 6, 10.*) Dasjenige überhaupt, was über die menschliche Erkenntniß hinausgeht, wird den Menschen durch Engel geoffenbart. Dieses fordert die höhere Natur der Engel vor dem Menschen und so sind die Engel Gott zum Heile der Menschen dienstbar. Deßhalb mußte auch die Auferstehung Christi den Menschen durch Engel geoffenbart werden. Diese Gedanken führt der h. Hilarius in seinem Commentar über den Matthäus sehr gut aus, indem er cap. 32, nro. 9 schreibt (Edit. Paris. 1844, Bd. 1, S. 1076): Angelus autem Domini de coelo descendens et lapidem revolvens et sepulcro adsidens misericordiae Dei Patris insigne est resurgenti Filio ab inferis virtutum coelestium ministeria mittentis. Atque ideo prior ipse resurrectionis est index, ut quodam famulatu paternae voluntatis resurrectio nunciaretur. — Sogar mit seinen Aposteln wandelte Christus nach seiner Auferstehung nicht beständig; was schon Joh. 20, 29 beweist. Denn hinsichtlich der Auferstehung des Herrn mußte den Aposteln ein Zweifaches geoffenbart werden: Die Wahrheit der Auferstehung selbst und die Herrlichkeit des Auferstandenen. Um die Wahrheit der Auferstehung zu beweisen, genügte es, daß Christus ihnen mehrmals erschien, vertraulich mit ihnen redete, mit ihnen aß und trank und sie seinen Körper anfühlen ließ. Aber um seine Verherrlichung nach seiner Auferstehung zu offenbaren, wollte er nicht beständig mit ihnen wandeln, wie er es vor seinem Tode gethan hatte. Denn sonst hätte es ja scheinen können, daß er zu demselben Leben wieder erstanden sei, in welchem er vorher gewandelt hatte. Dieses deutet Christus selbst an Lucas 24, 44: „Dieses sind die Worte, welche ich zu euch geredet habe, als ich noch bei euch war." Damals war er allerdings seiner körperlichen Gegenwart nach bei ihnen. Aber vorher war er nicht allein bei ihnen, sondern ebenso wie sie dem Tode des Leibes unterworfen. — Den beiden Jüngern, welche nach Emaus gingen, erschien Christus nicht in der wahren Gestalt seines auferstandenen Leibes, sondern in einer andern, wie Marc. 16, 12 erzählt wird: „Und darnach offenbarte er sich in einer an-

---

*) Ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ Θεῷ. „Denn was er gestorben ist, ist er in Gemäßheit der Sünde gestorben", (d. h. weil er sich selbst zur Sünde gemacht hatte) „was er aber lebt, lebt er in Gemäßheit mit Gott." (D. h. er lebt, wie Gott, ein ewiges, unsterbliches und seliges Leben). — Es ist der Dativus aequalitatis. Die Vulgata übersetzt wörtlich, aber interpungirt abweichend: Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel: quod autem vivit, vivit Deo. Die Interpunktion des Urtextes scheint besser in den Zusammenhang zu passen.

dern Gestalt zweien von ihnen auf dem Wege, da sie nach dem Meierhofe gingen"; — nämlich in der Gestalt eines Reisenden; wie er der Maria Magdalena als Gärtner erschien. Wahrscheinlich that dieses Christus deßhalb, weil diese beiden Jünger im Glauben bereits zu wanken anfingen; wie aus Lucas 24, 21 hervorgeht; indem sie mit dem größten Theile des jüdischen Volkes an dem Leiden und blutigen Tode des Heilandes Anstoß nahmen. In diesem wankenden Glauben wurden sie wohl nicht würdig befunden, daß Christus ihnen in seiner wahren Gestalt erschien. Denn überhaupt werden die göttlichen Wahrheiten dem Menschen nur insofern mitgetheilt, als diese mit der bereits verliehenen Gnade mitgewirkt und dadurch der göttlichen Wirksamkeit einen empfänglichen Boden bereitet haben. Dieses gilt auch hinsichtlich der Auferstehung Christi. — Christus selbst hat seinen Jüngern seine Auferstehung durch viele Gründe dargethan. Dies folgt aus Apostg. 1, 3: „Den Aposteln stellte er sich auch nach seinem Leiden als lebendig dar durch viele Beweise *), indem er vierzig Tage hindurch ihnen erschien und vom Reiche Gottes redete." Christus gab seinen Aposteln augenscheinliche Beweise seiner Auferstehung, erstens, weil ihre Gemüther nicht dazu aufgelegt waren, den Glauben an die Auferstehung leicht anzunehmen; vergl. Lucas 24, 25; Marc. 16, 14; zweitens, um durch derartige ihnen gegebene Beweise ihr eigenes Zeugniß wirksamer zu machen; 1. Joh. 1, 1.

4. Die Auferstehung Christi muß als die Ursache **erstens** unsrer Auferstehung, **zweitens** unsrer Rechtfertigung betrachtet werden. Jenes lehrt Paulus 1. Cor. 15, 20. 21: „Nun aber ist Christus von den Todten auferstanden, der Erstling der Entschlafenen. Denn durch einen Menschen ist der Tod und durch einen Menschen die Auferstehung von den Todten." Der Apostel will sagen: Weil Christus zuerst unter allen Menschen auferstanden und zu einem unsterblichen Leben übergegangen ist, deßhalb ist er die Ursache unsrer Auferstehung. Denn zu unsrer Erlösung gehört auch die glorreiche Auferstehung unsrer Leiber und wird sie grade die Vollendung unsrer Erlösung sein. Alles aber, was Gott in dem Geheimnisse der Erlösung des menschlichen Geschlechts bewirkt, das bewirkt er durch die Menschheit Christi als das bewirkende und vermittelnde Werkzeug. Deßhalb muß die Auferstehung Christi als die vermittelnde Ursache, um unsere Auferstehung zu bewirken, betrachtet werden. Christus bezeichnet Joh. 5, 21: „Gleichwie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will" — sich selbst als den Grund alles menschlichen Lebens. Deßhalb wird er zuerst und zunächst demjenigen menschlichen Leibe, welchen er in die hypostatische Einheit mit sich aufgenommen hatte, das unsterbliche Leben und die Verherrlichung des Körpers ertheilt haben; indem überhaupt jede Ursache auf den Gegenstand zunächst wirkt, welcher ihr zunächst steht; dann auch wird er unsern Leibern die glorreiche Auferstehung ertheilen, die wir durch den Glauben und die Liebe mit ihm verbunden sind. Mit dieser Wahrheit, daß Christus die Ursache unsrer Auferstehung ist, hängt nahe zusammen, daß er auch das Vorbild unsrer Auferstehung ist. Denn seine Auferstehung ist die vollkommenste unter allen; und gleichwie der auferstandene Leib Christi zu einer unsterblichen Glorie umgewandelt ist, so sol-

---

*) πολλοῖς τεκμηρίοις (multis argumentis). τεκμήριον ist ein zum Beweise dienendes Zeichen.

len auch unsere Leiber, welche vorher schwach und sterblich gewesen waren, mit Unsterblichkeit und Glorie geschmückt wieder hergestellt werden. Dieses lehrt der h. Paulus Phil. 3, 20. 21: „Unser Wandel ist im Himmel, woher wir auch den Heiland erwarten, unsern Herrn Jesum Christum, welcher den Leib unsrer Niedrigkeit umgestalten wird, daß er gleichgestaltet sei dem Leibe seiner Herrlichkeit, nach der Kraft, durch welche er sich auch Alles unterwerfen kann." Hiermit hängt nahe zusammen, daß die Auferstehung Christi auch das Vorbild für unsere geistige Auferstehung ist; worüber jetzt. Die Auferstehung Christi ist die Ursache unsrer Rechtfertigung. Dies lehrt der Apostel Röm. 4, 25: „Jesus Christus ist unsrer Sünden wegen überantwortet und um unsrer Rechtfertigung willen auferstanden." Denn Gott wirkt (wie so eben gesagt), unser Heil durch die Menschheit Christi; d. h. durch Christus den Auferstandenen. Nun bewirkt aber Gott zu unserem Heile das übernatürliche Leben der Seele durch die Gnade, und die übernatürliche Herrlichkeit des Körpers durch die Seele; oder Gott bezweckt durch das Werk der Erlösung die Auferstehung unsrer Seele und die Auferstehung unseres Leibes. Folglich hat die Auferstehung Christi als werkzeugliche Ursache die Kraft, nicht allein um die Auferstehung unseres Leibes, sondern auch um die Auferstehung unsrer Seele zu bewirken. Ebenso ist sie auch das Vorbild für unsere geistige Auferstehung. Denn wir sollen mit Christo zu einem neuen Leben auferstehen und so der Seele nach dem auferstandenen Heilande ähnlich werden. Diese Gedanken entwickelt der h. Paulus Röm. 6, 4: „Wir sind mit ihm durch die Taufe zum Tode begraben *), damit, gleichwie Christus auferstanden ist von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in einem neuen Leben wandeln" — und V. 11: „Also sollet auch ihr dafür halten, daß ihr nicht nur der Sünde abgestorben sein, sondern auch für Gott leben müsset in Christo Jesu unserm Herrn." Indem wir nun beide Wirkungen der Auferstehung Christi, die leibliche und die geistige Auferstehung zusammenfassen, können wir sagen: Durch die Auferstehung Christi erhalten wir die Kraft, alle Makel der Sünde abzulegen, und ein reines Leben anzufangen, in welchem die Reinheit der Sitten, die Unschuld, die Heiligkeit, die Bescheidenheit, die Demuth hervorleuchten. Aber wir erhalten auch durch die Auferstehung Christi die Kraft, daß wir von dem eingeschlagenen Wege der Gerechtigkeit nicht wieder abweichen, und so zur glorreichen Auferstehung des Leibes gelangen. Denn die angeführten Worte des Apostels beweisen nicht dieses allein, daß die Auferstehung Christi uns als Vorbild für unsere Auferstehung hingestellt werde, sondern daß sie uns auch die Kräfte und den Geist verleihe, um in der Heiligkeit und Gerechtigkeit zu verharren und die Gebote Gottes zu erfüllen. Die Kennzeichen dafür, daß wir mit Christo geistig auferstanden sind, gibt der h. Paulus Phil. 4, 8 an: „Uebrigens Brüder! was wahr ist, was ehrbar, was gerecht, was heilig, was liebenswürdig, was guten Namen macht, was irgend Tugend ist, was zur löblichen Zucht gehört, das beherziget" — und Coloss. 3, 1: „Wenn ihr nun mit Christo auferstanden seid, so suchet, was droben ist, wo Christus ist, der zur Rechten Gottes sitzt."

---

*) Dieser Worte des Apostels hat sich das Tridentinum Sess. V, can. 5 bedient, um den katholischen Begriff der Rechtfertigung: Sündentilgung und Heiligung scharf hervorzuheben.

## §. 118. Die Himmelfahrt Christi.

1. Die Himmelfahrt Christi ist ein **dogma declaratum.** Die katholische Kirche bekennt dieselbe in ihren Glaubenssymbolen; die h. Schrift und die Tradition lehren sie einstimmig. Die beiden Apostel unter den Evangelisten (Matthäus und Johannes) haben zwar die Himmelfahrt des Herrn nicht ausdrücklich bezeugt, setzen jedoch dieselbe in ihren Evangelien voraus, und muß sie daher nothwendig aus diesen auch gefolgert werden. Denn Matthäus führt zwei Aeußerungen des Herrn an, welche mit seiner Himmelfahrt in Verbindung stehen und dieselbe voraussetzen. Matth. 28, 18 sagt der Herr: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden." Durch diese Worte legt Christus sich die erhabenste Stellung in Beziehung auf alle erschaffenen Dinge bei. Auch schon vor seinem Tode sprach er von der Macht, welche ihm auf der Erde gegeben sei. Hatte er aber die Herrschaft über alle erschaffenen Dinge und hatte er durch die Vollbringung der Erlösung als Mensch dieselbe verdient, dann mußte von nun an auch der Himmel, der erhabenste Ort unter allen erschaffenen Dingen, der Aufenthalt für Christum seiner menschlichen Natur nach sein. Ferner sagt der Herr bei Matth. 28, 20: „Sehet, ich bin mit euch alle Tage bis ans Ende der Welt." Diese Worte können demnach nicht von einer sichtbaren, sondern nur von einer unsichtbaren Gegenwart verstanden werden, nämlich von dem Beistande, welchen Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern bis zum Ende der Zeit durch seine Gnade leisten werde. Wenn aber Christus aus dem Irdischen verschwindet, wohin kann er anders gekommen sein, als in den Himmel? Und bei Joh. 20, 17 sagt Christus der Maria Magdalena seine Himmelfahrt voraus: „Jesus sprach zu ihr: Rühre mich nicht an *); denn ich bin noch nicht hinaufgefahren zu meinem Vater; geh aber hin zu meinen Brüdern und sage ihnen: Ich fahre hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott." Die Behauptung der Rationalisten, daß Matthäus und Johannes die Himmelfahrt gar nicht erwähnen, ist demnach ungegründet. Ferner erzählt diese Begebenheit Lucas 24, 50—52 und noch vollständiger Apstg. 1, 4—12. Kürzer ist Marcus 16, 14—19. Ebenso lehren die übrigen Apostel. Sie bezeugen die Himmelfahrt des Herrn besonders auf dreifache Weise: Erstens indem sie dieselbe als Thatsache einfach behaupten; so Petrus in seiner ersten öffentlichen Rede zu Jerusalem vor der jüdischen Volksmenge Apostg. 2, 33—36; und 1. Petri 3, 22; einfacher der h. Paulus 1. Tim. 3, 16: „Er ward aufgenommen in die Herrlichkeit." Zweitens lehren die Apostel die Himmelfahrt, indem sie von dem Zustande der Verherrlichung sprechen, in welchen Christus nach Vollbringung des Erlösungswerkes eingegangen ist. Diesen Zustand bezeichnen sie einstimmig als ein Sitzen zur Rechten Gottes in Herrlichkeit: Röm. 8, 34; Ephes. 1, 20; Coloss. 3, 1; Hebr. 1, 3; 10, 12; 12, 2. Dieses Sitzen zur Rechten Gottes ist nach den eigenen Erklärungen Christi nur die Rückkehr in jene Herrlichkeit, in der er bei dem Vater war, bevor er vom Himmel auf die Erde herabkam, um den Auftrag des Vaters zu vollziehen: Joh. 17, 5. 24.

---

*) Um diese Stelle mit Matth. 28, 9 vereinigen zu können, erklären Tirinus, Allioli u. A. dieselbe so, daß „anrühren" für „häufig anrühren" stehe: „Umfasse und küsse nicht länger meine Füße; denn ich verweile noch längere Zeit auf Erden und du kannst meiner Gegenwart noch öfter genießen. Gehe vielmehr jetzt hin und bringe meinen Jüngern die frohe Nachricht meiner Auferstehung." Ob diese Erklärung den Sinn erschöpft? —

Drittens lehren die Apostel die Himmelfahrt, indem sie die zweite Ankunft des Herrn, nämlich die Ankunft zum Gerichte voraussagen: Matth. 16, 27; 25, 31 flg.; 1. Thessal. 4, 16; 2. Thessal. 1, 7; Tit. 2, 13. — Auch forderte der Zustand Christi nach seiner Auferstehung die Himmelfahrt. Denn durch die Auferstehung hatte Christus ein unsterbliches und unvergängliches Leben angefangen. Aber für das Unvergängliche ist der eigentliche Aufenthaltsort der Himmel. Deßhalb konnte Christus nach seiner Auferstehung nicht auf Erden bleiben, sondern mußte zum Himmel auffahren. Für die Himmelfahrt Christi spricht endlich der allgemeine Grund, daß an ihm die ganze Erlösung, welche an allen Auserwählten vollendet werden soll, vorbildlich verwirklicht werden und er daher von dem Reiche seines Vaters, welches den Auserwählten von Anbeginn der Welt bereitet ist, zuerst Besitz nehmen mußte. Denn wie anders als durch seine glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt hätte er uns die Versicherung geben können, daß auch wir glorreich auferstehen und in die ewige Herrlichkeit eingehen sollen? Wie anders hätte er uns die Versicherung geben können, daß Gott unsere guten Werke, seiner Verheißung gemäß, mit der ewigen Seligkeit belohnen werde, wofern er nicht selbst in die ewige Seligkeit uns vorangegangen wäre? — So wie aber Christus nur insofern vom Himmel herabgestiegen ist, als er die menschliche Natur annahm, so ist er auch nur seiner menschlichen Natur nach in den Himmel aufgefahren. Dieses drückt der h. Paulus Ephes. 4, 9 aus. Beachten wir nämlich bei der Himmelfahrt Christi seine Erhöhung, so kann diese nur der menschlichen Natur zukommen; und insofern ist Christus seiner Menschheit nach gen Himmel gefahren. Aber die wirkende Ursache seiner Himmelfahrt war seine Gottheit; und in diesem Sinne fuhr Christus als Gott gen Himmel.

2. Christus ist durch seine eigene Kraft in den Himmel gefahren. In Christo nämlich ist die menschliche und die göttliche Kraft zu unterscheiden. Die menschliche Kraft ist eine doppelte: die natürliche, durch welche Christus nicht zum Himmel gefahren sein kann, und die Kraft der Glorie, oder die übernatürliche, und durch diese ist Christus zum Himmel gefahren. Nach der glorreichen Auferstehung nämlich wird die Herrlichkeit von unsrer Seele auf den Körper übergehen. Ueber die innige Vereinigung des verherrlichten Körpers mit dem seligen Geiste sagt der h. Augustin **de Civ. Dei XXII, cap. 30, nro. 1.** (Bd. 7, S. 801): **Certe ubi volet spiritus, ibi protinus erit corpus: nec volet aliquid spiritus, quod nec spiritum possit decere nec corpus.** Nun gebührt es sich aber für den verherrlichten und unsterblichen Leib, im Himmel zu sein. Darum fuhr der Leib Christi durch die Kraft der Seele, welche dieses wollte, zum Himmel. Indessen die erste und eigentliche Ursache der Himmelfahrt Christi bleibt immer seine göttliche Kraft. Denn so wie der Leib durch die Vereinigung mit der Seele glorreich wird, so hinwiederum die Seele durch die Vereinigung mit Gott. Folglich ist Christus durch seine eigene Kraft in den Himmel gefahren, nämlich zunächst durch seine göttliche Kraft, dann aber auch durch die Kraft seiner verherrlichten Seele, indem die verherrlichte Seele den Körper bewegt, wie sie will.

3. Die menschliche Natur Christi ist im Himmel ihrer Stellung und ihrer Würde nach über alle Geschöpfe erhöht; vergl. Ephes. 4, 10: „Der hinabstieg, ist derselbe, welcher auch hinauffuhr über alle Himmel, damit er Alles erfüllete.“ Die Wesenheit Gottes allein ist unendlich und allgegenwärtig. Dagegen allen erschaffenen Dingen kommt eine bestimmte Stellung

zu; und zwar eine um so höhere, je innigeren Antheil die Geschöpfe an der Vortrefflichkeit Gottes nehmen. Folglich kommt der menschlichen Natur Christi die erhabenste Stellung unter allen erschaffenen Dingen zu, weil sie auf das innigste mit Gott verbunden ist. Vergl. Ephes. 1, 21; wo der h. Paulus lehrt, daß Christus über alle Engel erhöht sei.

4. Die Himmelfahrt Christi ist die Ursache unseres Heiles, sowohl von unsrer Seite, als auch von Seite Christi selbst. Denn weil Christus zum Himmel gefahren ist, so wird unser Glaube, unsere Hoffnung, unsere Liebe und Ehrfurcht gegen ihn vermehrt, indem wir ihn nun nicht mehr als Menschen auf Erden, sondern als unsern Gott im Himmel ansehen; vergl. 2. Cor. 5, 16. Von Seite Christi: denn dadurch, daß er zum Himmel gefahren ist, hat er 1. uns den Weg bereitet; vergl. Joh. 14, 2: „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, so hätte ich es euch gesagt; denn ich gehe hin, für euch einen Ort zu bereiten"; — und Michäas 2, 13: „Es wird heraufziehen vor ihnen der Wegweiser: sie werden durchbrechen, einziehen und durch die Thore hinziehen: und vor ihnen her zieht ihr König, und der Herr an ihrer Spitze." Denn weil Christus unser Haupt ist, so müssen die Glieder ihm folgen, wohin das Haupt vorangegangen ist; vergl. Joh. 14, 3: „Und wenn ich werde hingegangen sein und einen Ort für euch bereitet haben, so will ich wieder kommen und euch zu mir nehmen, damit auch ihr seid, wo ich bin." Um uns dieses zu beweisen, hat er die Seelen der h. Väter bei seiner Himmelfahrt aus der Vorhölle heraus und in den Himmel eingeführt; vergl. Ps. 67, 17 und Ephes. 4, 8. 2. Weil, gleichwie der Hohepriester im alten Bunde alljährlich einmal ins Heiligthum eintrat, um Gott für das Volk zu bitten, so Christus in den Himmel eingegangen ist, um Gott für alle Menschen zu bitten; vergl. Hebr. 7, 23—25; 1. Joh. 2, 1. Seine menschliche Natur, welche er in den Himmel einführte, stellte er Gott dar. Und eben diese Darstellung ist ein Gebet für uns, daß Gott, der die menschliche Natur in Christo so erhöht hat, sich auch derer erbarme, für welche der Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen hat. 3. Damit er im Himmel als unser Herr und Gott uns Gnaden ertheile: Ephes. 4, 10. Und weil die Himmelfahrt Christi diesen vielfachen Nutzen für uns hat, deßhalb sagt Christus Joh. 16, 7, es sei uns gut, daß er hingehe.

## §. 119. Das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters.

1. Das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters bekennt die Kirche in allen ihren Glaubenssymbolen und es ist demnach ein dogma declaratum. Die h. Schrift bekennt dasselbe z. B. Marc. 16, 19: „Jesus wurde aufgenommen in den Himmel und sitzet zur Rechten Gottes." Wir haben uns zunächst den Sinn dieser Glaubenswahrheit klar zu machen, und dann, inwiefern sie von Christo ausgesagt werde. Unter dem Sitzen kann ein Zweifaches gedacht werden: Das Bleiben oder die Ruhe; vergl. Lucas 24, 49: „Bleibet ihr in der Stadt, bis ihr ausgerüstet werdet mit der Kraft aus der Höhe"; und die königliche oder richterliche Gewalt; vgl. Proverb. 20, 8: „Ein König, der auf dem Throne des Gerichts sitzt, zerstreuet mit seinem Blicke alles Böse." Auf beide Arten kommt es Christo zu, zur Rechten des Vaters zu sitzen: indem er in der Glückseligkeit des Vaters, welche unter der Rechten verstanden wird, auf ewig unsterblich verbleibt; vergl. den heil. Augustin de symbolo ad Catechum. cap. 4, nro. 11 (Bd. 6, S. 634); und indem er mit dem Vater herrscht und von ihm die richterliche Gewalt hat.

2. Das Sitzen zur Rechten des Vaters kommt Christo zu, sowohl insofern er Gott ist, als auch insofern er Mensch ist. Insofern er Gott ist: denn die Rechte des Vaters bedeutet die Herrlichkeit oder Glückseligkeit des Vaters oder die richterliche Gewalt. Folglich heißt das Sitzen zur Rechten des Vaters so viel als an der Herrlichkeit und Gewalt des Vaters auf unveränderliche Weise Theil nehmen. Dies kommt Christo zu, insofern er der Sohn Gottes ist. Denn der Sohn empfängt vom Vater durch den Act, durch welchen dieser sich selbst erkennt, das göttliche Wesen, und folglich auch die Herrlichkeit, die Glückseligkeit und Gewalt des Vaters; wie wir bei der Lehre von der Trinität gesehen haben. Daß durch den Ursprung des Sohnes vom Vater und des heiligen Geistes von Beiden kein Unterschied der Natur oder der Würde nach unter den drei göttlichen Personen angenommen werden darf, haben wir ebendort gesehen. Nun ist aber die menschliche Natur von dem Sohne Gottes in die persönliche Einheit aufgenommen, so daß beide Naturen nur Ein Subject und Christus nur Eine, und zwar göttliche, Person ist. Folglich kommt es Christo auch seiner menschlichen Natur nach zu, zur Rechten des Vaters zu sitzen, insofern er nämlich seiner menschlichen Natur nach im ausgezeichneten Besitze der göttlichen Güter ist. Folglich ist klar, daß es Christo sowohl seiner göttlichen als auch seiner menschlichen Natur nach allein zukommt, zur Rechten des Vaters zu sitzen; wie der h. Paulus Hebr. 1, 13 lehrt: „Zu welchem der Engel hat er je gesagt: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße gelegt habe?"

## §. 120. Die richterliche Gewalt Christi.

1. Daß Jesus Christus der Richter aller Menschen ist, der Lebenden und Todten, bezeugt die Kirche in allen ihren Glaubenssymbolen, und dies ist demnach ein dogma declaratum. Die h. Schrift bezeugt dieses Apostg. 10, 42: Christus sei von Gott verordnet worden zum Richter der Lebendigen und Todten; und spricht sonst oft über das Gericht, welches der Sohn Gottes halten wird; vergl. Matth. 25, 31 flg.; Joh. 5, 22—29; wo der Heiland besonders nachdrücklich von der Gewalt, alle Menschen zu richten spricht, welche der Vater ihm übertragen habe; 2. Cor. 5, 10: Jeder Mensch müsse vor dem Richterstuhle Jesu Christi offenbar werden; und sonst oft. Der Sohn Gottes nämlich ist die vom Vater erzeugte Weisheit und die von ihm ausgehende Wahrheit, indem ihn der Vater durch den Act des Sichselbsterkennens ewig gebiert; und er stellt den Vater vollkommen dar. Deßhalb wird das Gericht hauptsächlich dem Sohne Gottes zugeschrieben, indem jedes Urtheil nach der Wahrheit gefällt werden muß, der Inhalt und Träger aber aller göttlichen Wahrheiten und Ideen der Sohn Gottes ist; wie wir besonders im ersten Theile der Dogmatik gesehen haben, bei der Lehre von den Ideen. Vergl. den h. Augustin **de vera Religione cap. 31, nro. 57** und **58** (Bd. 3, S. 147). Auch kommt Christo die richterliche Gewalt zu, insofern er Mensch ist. Der Vater hat ihm alles Gericht übertragen, weil es billig ist, daß derjenige, welcher uns mit seinem Blute erkauft hat, auch darüber entscheide, inwiefern wir uns die Früchte seiner Erlösung zu Nutze gemacht haben. Auch werden wir zu dem Throne des Richters, welcher selbst Mensch und unser Bruder ist, mit mehr Vertrauen hinzutreten. Deßhalb ist in diesem Leben mitten in der Angst vor dem göttlichen Gerichte der Anblick des gekreuzigten Heilandes unser einziger Trost. Aus dem Gesagten folgt, daß es Christo als Gott gebührt, unser Richter zu sein, daß er aber

als Mensch durch sein Leiden und Sterben für uns sich diese Würde verdient hat.

2. Christus wird über alle menschlichen Angelegenheiten Gericht halten; wie aus Joh. 5, 22 erhellet: „Der Vater hat das ganze Gericht dem Sohne übergeben." Denn gleichwie der Vater Alles durch den Sohn gemacht hat, insofern dieser der Inhalt und Träger aller göttlichen Ideen ist, so richtet er auch Alles durch den Sohn. Sprechen wir aber von Christo hinsichtlich seiner menschlichen Natur, so ist ebenfalls offenbar, daß alle menschlichen Angelegenheiten seinem Gerichte unterworfen sind. Dies folgt erstens aus dem Verhältnisse der menschlichen Seele Christi zum Sohne Gottes. Denn wenn schon überhaupt jeder geistige, d. h. in der Freundschaft Gottes sich befindende Mensch nach 1. Cor. 2, 15 über Alles urtheilt, insofern sein Gemüth dem Sohne Gottes anhängt, dann hält um so mehr die Seele Christi über Alles Gericht, weil sie die vollkommenste Erkenntniß unter allen erschaffenen Geistern hat; vergl. §. 102. Dies folgt zweitens aus dem Verdienste seines Leidens und Todes. „Denn dazu ist Christus gestorben und auferstanden, damit er über die Lebenden und Todten herrsche"; wie Paulus Röm. 14, 9 sagt. Deßhalb hält er über Alle das Gericht; vergl. Röm. 14, 10; 2. Cor. 5, 10; Daniel 7, 14. Drittens weil Christus über das ewige Heil eines jeden einzelnen Menschen entscheidet, so entscheidet er selbstredend auch über alle menschlichen Angelegenheiten.

3. Nach dem Gerichte, welches Christus über einen jeden Menschen bei dessen Tode abhält, und welches gewöhnlich das besondere Gericht genannt wird, (vgl. §. 189), wird er noch ein allgemeines Gericht beim Abschlusse der Zeit halten; vgl. Joh. 12, 48: „Wer mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, der hat Einen, welcher ihn richtet. Das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten am jüngsten Tage"; — ferner Matth. 25, 31 flg. die Darstellung des allgemeinen Gerichts; vgl. §. 198. Denn durch das Gericht, welches über jeden einzelnen Menschen gleich nach dessen Tode gehalten wird, wird zwar über dessen ewiges Glück oder Unglück entschieden. Aber jeder Mensch kommt nicht bloß als einzelner Mensch, sondern als Mitglied des ganzen menschlichen Geschlechts in Betracht; und wirkt daher auch noch lange nach seinem Tode zum Heile oder Verderben seiner Mitmenschen fort. Deßhalb muß in einem allgemeinen Gerichte vor Allen aufgedeckt werden, inwiefern das Wirken jedes Einzelnen zum Vortheile oder Nachtheile der Gesammtheit beigetragen hat. Dieses allgemeine Gericht wird Christus dann halten, wann die von Gott bestimmte Zahl der Prädestinirten aus dem menschlichen Geschlechte erfüllt und die Entwicklung der Menschheit abgeschlossen sein wird. Dann wird Christus auch die Engel richten, weil er über sie erhöht ist. Mit diesem allgemeinen Gerichte wird Christus seine Thätigkeit als des Erlösers der Menschheit und aller Dinge abschließen, insofern durch dasselbe alle Bösen von den Guten gänzlich werden getrennt werden.

4. Aus der gesammten Lehre über die Erlösung drängt sich uns nun als Hauptgedanke heraus, daß Christus der Mittelpunkt des menschlichen Geschlechts und der ganzen Schöpfung ist. So bezeichnet er sich selbst Apokal. 1, 17. 18. So bezeichnet die h. Schrift den Herrn, indem sie ihn in verschiedenen Beziehungen den Erstgebornen nennt: 1. Col. 1, 15: „Der Erstgeborne aller Geschöpfe" und Apokal. 3, 22: „Der Anfang der Geschöpfe Gottes." Denn der Sohn geht aus vom Vater durch den Act, durch welchen dieser sich selbst erkennt; und darum muß der Ursprung des Sohnes Zeugung genannt werden; und darum ist der Sohn Gottes der Träger und

Inhalt aller göttlichen Ideen, nicht bloß für die wirklichen, sondern auch für die möglichen Geschöpfe; und darum ist er das Urbild alles dessen, was Gott gemacht hat; und darum sagt die h. Schrift Joh. 1, 3. 4: Durch ihn sei Alles gemacht und in ihm sei das Leben; und nennt ihn hier den Erstgebornen aller Geschöpfe und den Anfang der Geschöpfe. 2. Röm. 8, 29: „Der Erstgeborne unter vielen Brüdern." Denn die Prädestination des Menschen Christi (vergl. §. 105, Nro. 4) ist unter allen die vollkommenste, ist Christo allein eigenthümlich, ist der Grund der Prädestination aller andern Auserwählten aus dem menschlichen Geschlechte, so daß diese Alle nur in Jesu Christo von Gott prädestinirt sind. 3. Matth. 1, 25: „Der erstgeborne Sohn Mariens"; (so nach der Vulgata, nach dem griechischen Texte bloß: „der Sohn Mariens"); denn er war der Erstgeborne und der Einziggeborne Sohn Mariens; d. h. seiner Mutter hat er die immerwährende Jungfrauschaft gegeben, die unbefleckte Empfängniß, die Fülle der Gnade und Tugenden; (vergl. §. 106; Nro. 7 flg.) 4. Col. 1, 18: „Der Erstgeborne aus den Todten"; vergl. 1. Cor. 15, 20: „Der Erstling der Entschlafenen"; denn die Auferstehung Christi ist unter allen die vollkommenste, ist der Grund und das Vorbild unsrer geistigen und leiblichen Auferstehung (vgl. §. 117). Sehr schön bezeichnet der h. Bernard Christum als den Mittelpunkt der Menschheit de Gratia et Libero arbitrio pag. 920, I: Qui recte sapiunt, triplicem confitentur operationem, non liberi arbitrii, sed divinae gratiae in ipso sive de ipso. Prima creatio: secunda reformatio: tertia consummatio. Primo namque in Christo creati sumus in libertatem voluntatis: secundo reformamur per Christum in spiritum libertatis: cum Christo deinde consummandi in statum aeternitatis. Siquidem quod non erat, in illo creari oportuit: quod erat per formam, reformari deforme: membra non perfici, nisi cum capite. Quod utique tunc complebitur, cum omnes occurremus in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi, quando, apparente Christo, vita nostra, apparebimus et nos cum ipso in gloria. Ist aber Christus der Mittelpunkt des ganzen Menschengeschlechts, dann gilt dasselbe hinsichtlich seiner Kirche, weil er ihr seine Vollmachten übertragen und seine Gnade übergeben hat, und sie daher die Wirksamkeit Christi bis zum Ende der Zeit zum Heile des ganzen Menschengeschlechts als dessen Erzieherinn fortsetzt; wie wir nun in der Lehre von den h. Sacramenten sehen werden.

---

# Dritter Abschnitt.

## Die Lehre von den heiligen Sacramenten.

### Erstes Capitel.

### Die Lehre von den heiligen Sacramenten überhaupt.

§. 121. Erklärung der Sacramente des neuen Bundes.

1. Unmittelbar an die Lehre von der Erlösung durch Christus schließt sich die Lehre von den heiligen Sacramenten. Denn durch diese werden uns die Verdienste Christi mitgetheilt, und werden wir des göttlichen Lebens immer mehr theilhaftig, so daß ohne den Empfang derselben, oder doch, falls dieser unmöglich sein sollte, ohne den Wunsch dieselben zu empfangen, das ewige Heil nicht erlangt werden kann. Dieser dritte Abschnitt des zweiten Theiles der Dogmatik zerfällt in die Lehre von den Sacramenten überhaupt und von den Sacramenten insbesondere. Diese Eintheilung der gesammten Lehre über die heiligen Sacramente ist wohl die natürlichste und leichteste. Sie ist fast von allen katholischen Theologen angenommen. Ausnahmen, wie z. B. Stattler, welcher zuerst von den Sacramenten im Besondern, dann im Allgemeinen von denselben handelt, sind selten. Der Inhalt des ersten Capitels: Die Lehre von den Sacramenten überhaupt, wird in folgende sechs Paragraphen zerfallen: Erklärung der Sacramente, Nothwendigkeit der Sacramente, Wirkung der Sacramente, Urheber und Ausspender der Sacramente, Zahl der Sacramente, Behandlung der Sacramente im Einzelnen. Was versteht die katholische Kirche unter ihren Sacramenten? Welche Bedeutung hatte das Wort sacramentum bei den alten Römern? *) Hauptsächlich diese doppelte. Erstens sacramentum

---

*) Die Kirche nämlich war genöthigt, die göttliche Offenbarung solchen Sprachen anzuvertrauen, der griechischen und lateinischen, welche zwar für Wissenschaften aller Art, und namentlich für die Philosophie allseitig ausgebildet waren, was besonders von der griechischen gilt, so wie die lateinische besonders für das Recht ausgebildet war, welche aber zur Verkündigung einer göttlichen Offenbarung noch nicht angewendet waren, wie dies bei der hebräischen der Fall gewesen. Als daher jene Sprachen zur Verkündigung des Christenthums gebraucht wurden, erhielten viele Wörter entweder ganz andere oder doch sehr modificirte Bedeutungen im Vergleiche mit denen, welche sie sonst hatten; woher sich die lateinische Sprache der Theologen bildete. So ist es auch mit dem Worte sacramentum ergangen.

bedeutete zunächst und ursprünglich id, quo aliqua res sacratur: Dasjenige, wodurch eine Sache geweiht wird. Sacrare heißt, eine Sache dem gemeinen Gebrauche entziehen und sie zur Ausübung der öffentlichen Gottesverehrung bestimmen. Deßhalb bezeichnet sacramentum insbesondere den Eid, durch welchen sich die römischen Bürger dem Staate zur gewissenhaften Leistung des pflichtmäßigen Kriegsdienstes weihten. *) Hiernach lag es nahe, daß sacramentum die Bedeutung Eidschwur überhaupt bekam und auch die durch einen Eid übernommenen Verpflichtungen bezeichnete. So sagt der jüngere Plinius, Statthalter Bithyniens, von den Christen (Epl. 10, 97): Sacramento se obstringunt, non in scelus aliquod, sed ne furta, ne adulteria committerent; wo sacramentum offenbar die Bedeutung Eidschwur haben soll, wenigstens nach dem Sinne des Römers, denn sonst ist dies wahrscheinlich eine Erneuerung des Taufbundes. An die Bedeutung des feierlichen Eides, durch den man sich zum Kriegsdienste verpflichtete, schloß sich dann die Bedeutung Kriegsdienst überhaupt an. Zweitens sacramentum bezeichnete die zum Gebrauche der Religion bestimmte Sache selbst. So wurde das Geld, welches der Kläger und der Angeklagte im Staatsschatze niederlegten, damit der Verläumder nicht ungestraft davon käme, sacramentum genannt, weil diese Gelder zu Verrichtungen des öffentlichen Cultus verwendet wurden. Bei den kirchlichen Schriftstellern hat sacramentum ebendieselben zwei Bedeutungen, aber in höherer Fassung. Erstens bedeutet sacramentum in der kirchlichen Sprache das Versprechen, welches wir bei der heiligen Taufe ablegen, Christo angehören und seinem Reiche treu sein zu wollen. Wie die Soldaten zur Fahne ihres Führers, so schwören die Christen zur Fahne ihres Erlösers. Daher ist sacramentum so viel als der Taufbund. So schreibt Tertullian de corona milit. cap. 11 (Edit. Paris. 1844, tom. II, pag. 91): Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere et in alium dominum respondere post Christum? et eierare patrem et matrem et omnem proximum, quos et lex honorare et post Deum diligi praecipit? Tertullian, der Montanist, meint, daß sich der Kriegsdienst für den Christen nicht gezieme, weil nach dem Versprechen bei der heiligen Taufe ein neues Versprechen für den Kriegsdienst nicht gegeben werden dürfe. Ebenderselbe ad Martyres cap. 3 (tom. I, pag. 624): Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus. Ebenso der h. Cyprian de Lapsis cap. 13 (Edit. Paris. 1844): Certare quidem fortiter volui et sacramenti mei memor devotionis ac fidei arma suscepi: wo sacramentum sehr deutlich und bestimmt das bei der Taufe abgelegte Versprechen bezeichnet, Christo angehören zu wollen. Zweitens bedeutet sacramentum bei den kirchlichen Schriftstellern das sinnliche Zeichen eines unsichtbaren, d. h. übernatürlichen, Gott angehörigen Gegenstandes. Dann bezeichnet sacramentum den sinnlichen Gegenstand, welcher der Träger, die Hülle, die äußere Darstellung irgend einer göttlichen Wahr-

---

*) Sacramentum war aber nicht der gewöhnliche Eid, welchen die Soldaten beim Antritte des Kriegsdienstes leisteten, — dies war vielmehr iusiurandum schlechthin — sondern sacramentum war der Eid, wodurch die Soldaten unter sich oder auf besonders feierliche Weise gelobten, dem Staate treu dienen, sich der Wohlfahrt des Gemeinwesens weihen und die Gesetze der kriegerischen Ehre treu halten zu wollen, so daß die eigentliche Bedeutung von sacramentum hier recht gut wieder hervortritt. Vergl. Livius XXII. 38.

heit ist. Nämlich für den Menschen müssen nach der vom Schöpfer ihm gegebenen Einrichtung alle Ideen ihren sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck finden. So ist die Ehe, von welcher der h. Paulus das Wort **sacramentum** (μυστήριον) Ephes. 5, 32 gebraucht, eine äußere Darstellung der übernatürlichen Liebe zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste. Diese Bedeutung des Wortes **sacramentum** tritt besonders in der Stelle des h. Augustinus **de Civitate Dei X, 5** hervor (**Edit. Paris. 1841, tom. VII, pag. 282**): **Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est:** — welche Worte der römische Katechismus **II. P., cap. 1, quaest. 3** nicht wörtlich, sondern dem Sinne nach anführt: **Sacramentum, inquit ille, est signum rei sacrae.** Diese zweite Bedeutung: **sacramentum est signum rei sacrae** wurde nach dem Zeitalter des h. Augustinus und des h. Hieronymus mit dem Worte **sacramentum** immer häufiger verbunden und im Mittelalter die ausschließliche. In dieser Bedeutung kommt **sacramentum** auch **Conc. Trid. Sess XXII, cap. 7** vor: **quod sacramentum hac mixtione recolitur**: Das Geheimniß, daß Wasser und Blut aus der Seite Christi geflossen, werde durch die Mischung des Wassers zum Weine in der h. Messe in Erinnerung gebracht. Bei den Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern ist die überwiegende und herrschende Bedeutung diese: **Sacramentum est signum rei sacrae**: Das Sacrament ist die äußere Darstellung einer göttlichen Wahrheit, einer göttlichen Idee, einer göttlichen Kraft. Dies ist im Allgemeinen die kirchliche Bedeutung von **sacramentum**.

2. Im Besondern jedoch überträgt die Kirche dieses Wort auf gewisse Einrichtungen sowohl des alten als des neuen Bundes. Wir sehen nämlich aus dem Tridentinum **Sess. VII, can. 2: Si quis dixerit ea ipsa novae legis sacramenta a sacramentis antiquae legis non differre, nisi quia caeremoniae sint aliae et alii ritus externi, anathema sit**: daß es Sacramente des alten und neuen Bundes gibt, und daß dieselben unterschieden sind. Ebenso lehrt auch das Concil von Florenz, daß die Sacramente des alten und neuen Bundes sehr verschieden seien. Worin jedoch dieser Unterschied bestehe, ist nicht gesagt, und mithin der Untersuchung der Theologen von der Kirche anheimgestellt. Diesen Unterschied haben wir hier anzugeben, weil wir sonst nicht im Stande sind, eine Erklärung der Sacramente des neuen Bundes, welche uns hier ausschließlich beschäftigen sollen, zu geben.*) Unter den Sacramenten des alten Bundes verstehen

*) Man vergl. den h. Bonaventura (in lib. IV, Sentent. Dist. I, Pars 1, art. 1, quaest. 5. Opera Omnia Venetiis 1754, tom. IV, pag. 22 sqq.): Istam differentiam aliter intellexit Hugo, aliter intellexit Pictaviensis et Magister. Magister enim secutus Pictaviensem dixit, quod sacramenta veteris legis, excepta circumcisione, instituta essent ad s i g n i f i c a n d u m tantum in perfectis viris et fidelibus, quia aliis instituta erant vel in onus, si duri erant, vel ad revocandum ab idololatria: et si ad aliquam fuerunt efficaciam ordinata, hoc fuit solum, ut absolverent ab irregularitate carnali, vel poena temporali, ut baptismata et sacrificia. Et quia solum ad hoc instituta erant, etiamsi ex fide et caritate fierent, non erat in eis meritum, quia non se extendebant ultra id, quod erant. Unde sicut motus caritatis non erit in patria meritorius, sic tunc non merebantur in opere exteriori, sed tantum in interiori. Et si tu obiicias ei de medicina, dicit, quod fides redemptoris fuit medicina pro tempore illo: illa vero non iustificabant nec per se nec per accidens. Et huius positionis fuit Pictaviensis, Sed haec positio magistro Hugoni non videbatur

wir hauptsächlich die Beschneidung, und dann auch die Opfer und Reinigungen. Ueber die Wirkungsweise derselben bildeten sich unter den Scholastikern hauptsächlich zwei Meinungen. Der einen Ansicht zufolge, welche

---

rationalis, quia tunc sacrificia facta a viris sanctis non placuissent Deo, nec sacrificium Abel, nec Abraham, nec Salomonis, quod manifeste falsum est, sicut patet in ratione canonis. Et quid etiam de oblatione sacrae Virginis, cum obtulit par turturum, numquid a merito vacua fuit? Propter hoc aliter magister Hugo voluit dicere, quod sacramenta veteris legis, excepta circumcisione, instituta fuerunt primo ad significandum vel passionem, ut sacrificia, vel etiam nostra sacramenta, ut baptisma nostrum: et ad efficiendum non sunt instituta, nisi solum exterius circa carnem: sed quia significant id, quod fides credit, in eorum perceptione est professio fidei, non tantum verbo, sed et facto. Et quia talis fides disponebat ad iustificationem, ideo sacramenta illa per accidens iustificabant. Et novae legis sacramenta non solum ex prima causa et institutione ordinata sunt ad significandum, sed etiam ad gratiam obtinendam. Ideo per se ordinata sunt ad iustificationem. Ideo, per se loquendo, ista iustificant, illa non, nisi per accidens. Et huius signum est, quod sacramenta veteris legis principaliter significant id, quod credendum est, ut Christi passionem, et per posterius iustificationem, excepta sola circumcisione, quae principaliter significabat amotionem originalis. Sed sacramenta novae legis e contrario primo significant gratiae efficaciam et per posterius passionem, sive id, quod est credendum: ut baptismus interiorem ablutionem et passionem. Unde Hugo: Sacramenta novi testamenti primo loco spiritualis gratiae signa sunt, et ad ipsam gratiam sanctificandis conferendam principaliter instituta. Illa vero (nämlich die Sakramente des alten Bundes) signa horum (der Sacramente des neuen Bundes) tantum erant, et mediantibus his gratiam iustificationis contulerunt: mediantibus his, id est, fide istorum, quia non erant in re, sed in fide. Et has opiniones tanquam rationabiles concordant aliqui magistri moderni temporis, dicentes, Magistrum locutum esse, quod illa non iustificabant per se, sed Hugo, per accidens: ideo non est contradictio. Sunt etiam alii, qui dicunt idem ipsum aliis verbis, quod ista iustificant ratione operis operati, sed illa ratione operis operantis, non operati: et opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum: et hoc est ratione fidei et caritatis coniunctae. Sed si quis attendat, hae positiones directe sibi contradicunt. Primum quidem, quia Magister non solum dicit, quod illa sacramenta non iustificabant, immo etiamsi in fide et caritate fierent: et sic nec per se nec per accidens. Rursus: Utraeque loquuntur de his, in quantum sunt sacramenta: et constat, quod opus operans non est sacramentum, sed opus operatum: ergo utraque intellexit de operato et illud verum est: et de illo opere operato dixit Magister, quod solum significabat, non iustificabat, sic aspersio aquae vel sanguinis. Nunquam enim iustificabat sanguis hircorum aspersus, etiamsi in fide et caritate fieret: et hoc modo nec per se, nec per accidens. Et hoc fuit satis probabile. Sed certe multo probabilius est, quod magister Hugo posuit, quod, cum in illo opere operato esset professio fidei facta, quod ratione fidei coniunctae erat in illis primo et per illa, per accidens tamen, iustificatio. Sed in hoc est differentia ipsorum ad nova, quod in sacramentis novae legis, quantum ad opera operata, est iustificatio non tantum per accidens, sed etiam per se. Huius autem signum evidens primo ostensum est in modo significandi horum sacramentorum et illorum. Si vero quaeritur ratio, unde hoc est, patet responsio ex praedictis, quia causalitas sacramentorum non est aliud, quam quaedam efficax ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina: hoc autem fuit solum in sacramentis novae legis, et non veteris, nisi in circumcisione, quia ibi fuit pactio. Quare autem in istis est pactio et ordinatio, in illis non, patet, quia tunc fuit tempus figurae et vincendi duritiam illorum per illa sacramenta: modo est tempus gratiae. Diese Stelle ist nicht nur deßhalb sehr merkwürdig, weil man daraus ersieht, wie man in der Zeit des h. Bonaventura den Unterschied zwischen den Sacramenten des alten und denen des neuen Bundes zu bestimmen suchte, sondern auch, weil in dieser

den Peter von Poitiers und den Petrus Lombardus zu Verfechtern hatte, waren sie eingesetzt, um denjenigen Israeliten, welche sich einer reiferen Einsicht erfreuten, Künftiges durch den Erlöser zu Vollbringendes anzudeuten, die niedriger Stehenden aber, die fleischlich Gesinnten in Zucht zu halten, von der Idololatrie abzuführen. Mit der Rechtfertigung ständen sie in keiner Verbindung, selbst wenn z. B. die Opfer mit Glaube und Liebe dargebracht worden. Denn der Glaube an den Erlöser und die Liebe hätten eben die Gnade verdient; die äußere Handlung oder das Sacrament habe nicht die Bestimmung gehabt, eine rechtfertigende Gnade zu überbringen.*) Auch der h. Alphons Liguori in seiner Moral lib. VI, nro. 4 scheint dieser Ansicht zu sein, indem er ungefähr folgende Gedanken entwickelt. „Die Sacramente des alten Bundes, besonders die Beschneidung, bewirkten zwar keine innere Heiligung (sanctitas interna), sondern nur eine äußere (sanctitas externa sive legalis); d. h. die Menschen wurden durch die Beschneidung als Mitglieder des auserwählten Volkes, aus dessen Mitte das Heil der ganzen Welt hervorgehen sollte, bezeichnet und zum Dienste des wahren Gottes eingeweiht. Die Beschneidung tilgte die Erbsünde nicht durch sich, sondern durch den Glauben dessen, der die Handlung vollzog." Die andere Ansicht, welche zuerst Hugo von St. Victor (de Sacramentis lib. I, p. II, cap. 5) mit Nachdruck vertheidigte, ging dahin, daß die Sacramente des alten Bundes allerdings zur Erziehung bestimmt und Vorbilder des Zukünftigen waren, allein sie waren auch eine gehorsame Ausübung der Gottesverehrung, welche Gott vorgeschrieben hatte, und insofern sie daher aus dem Glauben an Gott hervorgingen und im Glauben geschahen, ertheilten auch sie eine rechtfertigende Gnade, nicht durch sich, sondern durch den Glauben. Durch sich selbst hatten die Sacramente des alten Bundes nicht die Kraft, die Gnade der Rechtfertigung zu ertheilen. Aber Gott forderte die Beobachtung derselben, um den Menschen für ihre Unterwerfung unter seinen Willen, d. h. für ihren Glauben an Gott, (denn der Glaube ist die Wurzel aller Rechtfertigung), einen bestimmten Gegenstand anzuweisen. Denn weil der Mensch ein einzelnes und zwar sinnlich-geistiges Wesen ist, so kann er auch nur durch einzelne und zwar äußere oder sinnlich wahrnehmbare Werke seinen Glauben an Gott bethätigen. Aus demselben Grunde gab Gott schon dem Menschen im Urstande ein bestimmtes Gebot in Beziehung auf ein äußeres Werk. Aber für den Menschen im Stande der gefallenen Natur ist die Erfüllung aller göttlichen Gebote mit einem gewissen Schmerze

---

Stelle zum ersten Male der Ausdruck opus operatum in Beziehung auf die Lehre von den heiligen Sacramenten gebraucht ist. Die vom h. Bonaventura hier gebrauchte Ausdrucksweise: Die Sacramente des alten Bundes hätten ex opere operantis gewirkt, die des neuen Bundes wirkten ex opere operato, ist von sehr vielen Theologen angenommen. Man merke sich wohl, daß der h. Bonaventura unter opus operatum die Spendung des Sacramentes oder die sacramentliche Handlung selbst versteht, indem er schreibt: Sed opus operatum est sacramentum. Wir werden unten §. 123, Nro 1 auf diese Stelle wiederholt zurückkommen.

*) Vergl. Sentent. lib. IV, dist. 1. §. 5: Iam videre restat differentiam sacramentorum veterum et novorum, ut sacramenta vocemus, quae antiquitus res sacras signabant, ut sacrificia et oblationes et huiusmodi. Eorum autem differentiam breviter Augustinus assignat dicens: Quia illa promittebant tantum et significabant, haec autem dant salutem. (Epl. ad Rusticum, de forma vivendi).

für den Leib verbunden, weil der Mensch so geheilt werden soll. *) Diese zweite Ansicht über die Wirkungsweise der Sacramente des alten Bundes scheint die richtige zu sein, in Anbetracht der verschiedenen Aeußerungen, welche sich in der heiligen Schrift und in den Vätern über die Sacramente des alten Bundes finden, wenngleich wahrscheinlich alle katholischen Theologen dieselbe Ansicht über deren Werth haben und nur dem Ausdrucke nach von einander abweichen. Der Glaube, welcher durch die Verrichtung der Sacramente des alten Bundes geübt wurde, bezog sich besonders auf den dereinstigen Erlöser, weil dieser und sein Werk der Grund alles Heiles für den Menschen im Stande der gefallenen Natur ist; weßhalb Gott auch zur beständigen Erneuerung und Weckung des Glaubens die Messianischen Weissagungen so oft erneuert werden ließ. Durch diese Ansicht werden wir die verschiedenen Aeußerungen der heiligen Schrift und der Väter über die Sacramente des alten Bundes am besten vereinigen können. So nennt der Apostel Gal. 4, 9 die Sacramente und alle Einrichtungen des alten Bundes „schwache und dürftige Kindheitslehren." Hebr. 9, 9. 10: „Gaben und Opfer werden dargebracht, die im Gewissen nicht vollkommen machen können den, welcher nur in Rücksicht auf Speisen und Getränke, mittelst mancherlei Abwaschungen und fleischlicher Rechtfertigungsgebräuche, die bis zur Zeit der Verbesserung auferlegt waren, Gott dient." V. 13: „Das Blut der Böcke und Stiere und die Bestreuung mit der Kuhasche heiligt die Verunreinigten, so daß sie leiblich rein werden." 10, 4: „Es ist unmöglich, daß durch Blut von Böcken und Stieren Sünden getilgt werden." Dagegen schreiben andere Stellen den Sacramenten des alten Bundes eine gewisse Kraft zu; z. B. Num. 15, 24. 25: „Wenn die Gemeinde es zu thun vergessen hat**), soll sie ein Kalb von der Heerde zum Brandopfer bringen, zum übersüßen Geruche dem Herrn, und dazu sein Speisopfer und Trankopfer, wie die heiligen Gebräuche es fordern, und einen Ziegenbock zum Sündopfer: Und der Priester soll bitten für die ganze Gemeinde der Söhne Israels, und es wird

---

*) Am deutlichsten und bestimmtesten hat der heil. Thomas diese Meinung entwickelt. Er lehrt III. P., quaest. 62, art. 6, wenn die Sacramente des alten Bundes durch sich selbst, d. h. durch ihre eigene Kraft die rechtfertigende Gnade ertheilt hätten, dann würde das Leiden Christi überflüssig gewesen sein, gemäß der Worte Gal. 2, 21: „Wenn durch das Gesetz die Gerechtigkeit kommt, dann ist Christus ohne Grund gestorben." Auch dies will der heil. Thomas nicht zugeben, daß die Sacramente des alten Bundes aus dem Leiden Christi die Kraft zur Ertheilung der rechtfertigenden Gnade gehabt hätten. Denn weil das Leiden Christi noch nicht vollbracht sei, so könne es auch im alten Bunde die bewirkende Ursache der Rechtfertigung nicht gewesen sein, weil diese eher sein müsse, als ihre Wirkung: Illud, quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum. Unde causa efficiens non potest esse posterior in esse, ordine durationis, sicut causa finalis. Daher könne die Kraft des Leidens Christi wohl auf die Sacramente des neuen Bundes abgeleitet werden, nicht aber auf die des alten, um die Menschen zu rechtfertigen. Nichts desto weniger seien die Väter auch des alten Bundes durch den Glauben an das Leiden Christi gerechtfertigt worden, gleichwie wir. (Per fidem passionis Christi iustificabantur antiqui Patres, sicut et nos). Dann schließt er: Sacramenta autem veteris legis erant quaedam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus eius. Sic ergo patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam iustificantem, sed solum significabant fidem, qua iustificabantur.

**) Es ist von einer Unterlassungssünde die Rede.

ihnen vergeben werden.“ Levit. 1, 2—4: „Er opfere ein fehlerloses Männlein, um den Herrn mit sich zu versöhnen.“ 17, 11: „Die Seele des Fleisches ist im Blute: und ich habe es euch gegeben, um auf dem Altare damit Versöhnung zu wirken für eure Seelen, auf daß für die Seele das Blut zur Versöhnung sei.“ Ebenso widersprechend, als sich die heilige Schrift über die Sacramente des alten Bundes überhaupt zu äußern scheint, ebenso insbesondere über die Beschneidung. So heißt es Gen. 17, 14: Jede Person männlichen Geschlechts, welche nicht beschnitten sei, solle aus dem Volke Gottes ausgetilgt werden, weil sie den Bund mit Gott zu nichte gemacht habe.“ Dagegen 1. Cor. 7, 1: „Die Beschneidung ist nichts.“ Gen. 17, 11: „Die Beschneidung solle das Zeichen des Bundes sein, welchen Gott mit Abraham und mit dessen Nachkommen abgeschlossen hatte.“ Der wesentliche Inhalt dieses Bundes war, daß aus Abrahams Nachkommen der Erlöser solle geboren werden und allen Völkern das Heil zukommen. Man vergleiche über die Beschneidung den h. Justinus **cum Tryphone nro. 23 (Edit. Paris. 1742, pag. 123)**: *) „Denn Abraham selbst wurde, als er die Beschneidung noch nicht empfangen hatte, durch den Glauben, welchen er gegen Gott bezeugte, gerechtfertigt und selig gepriesen, wie die Schrift andeutet. Die Beschneidung empfing er zum Zeichen, nicht zur Gerechtigkeit; was zu bekennen uns die heiligen Schriften und seine Werke nöthigen.“ Ebenso sprechen sich über die Beschneidung der h. Irenäus, Tertullian und der h. Johannes Chrysostomus aus. Auch der h. Augustinus faßte die Beschneidung nur als eine Bezeugung des Glaubens, wie der h. Thomas alle Sacramente des alten Bundes nennt. Ebenso auch der h. Thomas, welcher am besten und vollständigsten über die Beschneidung handelt. **) Alle diese verschiedenen Aeußerungen der heiligen Schrift und der Väter über die Sa-

---

*) Καὶ γὰρ αὐτὸς ὁ Ἀβραὰμ ἐν ἀκροβυστίᾳ ὢν διὰ τὴν πίστιν, ἣν ἐπίστευσε τῷ θεῷ, ἐδικαιώθη καὶ εὐλογήθη, ὡς ἡ γραφὴ σημαίνει· τὴν δὲ περιτομὴν εἰς σημεῖον, ἀλλ᾽ οὐκ εἰς δικαιοσύνην ἔλαβεν ὡς καὶ αἱ γραφαί καὶ τὰ πράγματα ἀναγκάζει ἡμᾶς ὁμολογεῖν. Justinus entwickelt offenbar die Gedanken, um seines Glaubens willen sei Abraham gerechtfertigt worden, nicht um der Beschneidung willen; diese habe er damals noch nicht empfangen. Nur zum Zeichen des Bundes mit Gott, nicht zur Rechtfertigung habe er sie empfangen. Diese Lehre ist ganz der heiligen Schrift gemäß. Denn Gen. 15, 6 heißt es: „Abraham glaubte Gott, und dieses wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet“; — welche Worte Paulus Gal. 3, 6 anführt.

**) Ueber die Beschneidung handelt der h. Thomas III. P., quaest. 70 in 4 Artikeln. Sehr deutlich ist auch die Stelle ibidem quaest. 62, art. 6, ad 3: De circumcisione multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod per circumcisionem non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum. Diese und mehrere andere Ansichten widerlegt er dann und schließt: Et ideo melius dicendum videtur, quod circumcisio, sicut et alia sacramenta veteris legis, erat solum signum fidei iustificantis. Unde Apostolus dicit Rom. 4, quod Abraham accepit signum circumcisionis, signaculum iustitiae fidei. Et ideo in circumcisione conferebatur gratia, in quantum erat signum passionis Christi futurae. Durch die Beschneidung geschah die Aufnahme in dasjenige Volk, welches der Träger der göttlichen Offenbarungen war, und von welchem dereinst das Heil für die ganze Menschheit ausgehen sollte. So wichtig und bedeutungsvoll daher die Stellung des israelitischen Volkes zur gesammten Menschheit ist, so wichtig und bedeutungsvoll die Beschneidung. Das israelitische Volk wählte Gott vor allen andern Völkern aus, damit aus diesem Volke der Erlöser geboren werde, und damit durch dieses Volk allen andern Völkern der Segen des Erlösers zu Theile werde. Dies war der Bund, welchen Gott mit dem israelitischen Volke in dessen Stammvater Abraham ge-

cramente des alten Bundes überhaupt und über die Beschneidung insbesondere kommen darauf hinaus: Die Sacramente des alten Bundes sind an und für sich betrachtet nichts mehr und nichts weniger als alle andern religiösen Uebungen und formellen Gebräuche des gewöhnlichen Lebens. Aber insofern Gott vorgeschrieben hat, daß sie zur Bezeugung des Glaubens an ihn und des Gehorsams gegen ihn ausgeübt werden sollen, insbesondere aber insofern durch sie der Glaube an die göttlichen Verheißungen des zukünftigen Erlösers und seines Erlösungswerkes bekundet werden soll, haben sie um dieses Glaubens willen eine rechtfertigende Kraft, indem durch den Glauben der Erlöser und sein Werk gleichsam vorausgenommen wird. Sie selbst also überbringen keine rechtfertigende Gnade, sondern dieses thut nur der Glaube, welcher durch sie bezeugt wird; denn ein Sacrament des neuen Bundes hat im alten Bunde nie bestanden. Darum gibt auch Papst Eugenius IV. in seiner Instruction an die Armenier den Unterschied zwischen den Sacramenten des alten und neuen Bundes so an (Harduin tom. IX, col. 434 flg.), nach Aufzählung der sieben Sacramente des neuen Bundes: Quae multum differunt a sacramentis antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt. Und darum sagt auch das Tridentinum Sess. VI, cap. 1: Ne Iudaei quidem per ipsam etiam litteram legis Moysi a potestate diaboli ac mortis liberari aut surgere poterant. Gott schrieb im alten Bunde gewisse Gebräuche vor, und diejenigen, welche sich diesen göttlichen Vorschriften gehorsam unterwarfen, d. h. glaubten, wurden gerechtfertigt; wie die h. Schrift Gal. 3, 6 sagt: Abraham glaubte Gott und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet." Indessen welcher von diesen beiden Ansichten über die Bedeutung der Sacramente des alten Bundes man auch folgen mag, der Unterschied zwischen den Sacramenten des alten Bundes und denen des neuen Bundes tritt deutlich hervor. Beide Classen geben auf die Frage: Worin denn der Vorzug der Sacramente des neuen Bundes vor denen des alten Bundes bestehe? die Antwort: Darin, daß die christlichen Sacramente eine göttliche, unmittelbar an sie geknüpfte Gnade überbringen, was bei letzteren nicht der Fall war. Denselben Gedanken drückten die Theologen nach dem Vorgange des h. Bonaventura (vergl. die vorher aus ihm angeführte Stelle) auch so aus: Die jüdischen Sacramente überbrachten die Gnade nur durch die Thätigkeit des Empfängers, durch Glauben und Liebe, wie etwa auch ein Werk der Nächstenliebe (opus operantis), die christlichen aber als Sacramente, d. h. als äußere, von Christus angeordnete Handlungen, oder ex opere operato. Als gleichbedeutender Formeln bediente man sich auch im

schlossen hatte. So wie Gott diesem Volke den besondern Segen gab, daß aus ihm der Erlöser hervorginge, so sollte dieses die ihm besonders gegebenen göttlichen Gebote halten, und unter der unmittelbaren Leitung und Erziehung Gottes stehen. Das Zeichen dieses Bundes war die Beschneidung. Durch diese wurde die Erinnerung an die Auserwählung Abrahams zur Abstammung des Messias aus seinem Samen in das Fleisch des Volkes gleichsam eingeschnitten. Keine Urkunde und kein Denkmal hätte diese Thatsache in der Erinnerung des Volkes so sicher stellen können. Gerade dieses leibliche Zeichen wird gewählt, um das Volk daran zu erinnern, daß aus seiner Mitte Christus abstammen solle; aber auch, um daran zu erinnern, daß die Kräfte der Zeugung nicht der Willkür blinder Lüste überlassen seien, daß sich vielmehr gerade in ihrer Behütung der Gehorsam gegen Gott am nächsten und tiefsten offenbare.

Mittelalter folgender: Die alttestamentlichen Sacramente sind bloß Zeichen der Gnade gewesen, die neutestamentlichen aber auch zugleich die Ursachen der Gnade; oder sie überbringen Gnade durch ihre Kraft, die nämlich Christus uns verdient und in sie niedergelegt hat; oder auch, wie Hugo von St. Victor sagt, sie überbringen die Gnade durch die Heiligung, die sie erhalten haben. Dies lehrt die Kirche ausdrücklich. Denn das Tridentinum sagt **Sess. VII, can. 6: Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre . . . . anathema sit. Can. 7: Si quis dixerit, non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus, anathema sit. Can. 8: Si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam . . . . anathema sit.** Folglich enthalten die Sacramente des neuen Bundes die Gnade, welche sie bezeichnen, in sich selbst und ertheilen dieselbe Allen denen, welche zu denselben hinzutreten, durch ihren Empfang selbst; wofern sie nur kein Hinderniß setzen, auch wenn sie sonst gar nicht einmal im Stande sind, von ihrer Vernunft Gebrauch zu machen.

3. Nach Aufstellung des Unterschiedes zwischen den Sacramenten des alten und denen des neuen Bundes können wir letztere so erklären: **Sacramentum novae legis est signum rei sacrae, quo gratia sanctificans tum significatur, tum in animis suscipientium efficitur.** Oder, wie der römische Katechismus **P. II, cap. 1, quaest. 5: Sacramentum est invisibilis gratiae visibile signum ad nostram iustificationem institutum.** Und ebendort **quaest. 8** (im Anfange): **Sacramentum est res sensibus subiecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significandae, tum efficiendae vim habet.** Ebenso faßt das Tridentinum **Sess. XIII, cap. 3** das Sacrament als **symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis.** Hiernach hat der h. Alphons in seiner Moral **lib. VI, nro. 2** eine weitläufigere Erklärung der Sacramente gegeben. In diesem nämlichen Sinne findet sich das Wort **sacramentum** sehr häufig auch schon bei den Kirchenvätern; z. B. beim h. Augustin **contra Faustum XIX, 12 (Edit. Paris. tom. VIII, pag. 355): Verum tamen quia visibilia sacramenta pietatis inesse possunt etiam impiis, sicut habuisse sanctum baptismum etiam magum Simonem legimus etc.** Hier versteht er unter **sacramentum** offenbar die heilige Taufe. Aber wie wenig dieser Sprachgebrauch fest stand, sehen wir daraus, daß er schon einige Zeilen weiter unter **sacramentum** einen Gegenstand versteht, welcher eine mystische Bedeutung hat, indem er nämlich von der geheimnißvollen Bedeutung der Arche Noes spricht. Ebenso gebraucht er **sacramentum** für ein Sacrament des neuen Bundes **de pecc. mer. et rem. I, cap. 19, nro. 25: Totum hoc in spe fit vi sacramenti et divinae gratiae.** Und von der Eucharistie **ibidem cap. 20, nro. 26 (tom. X, pag. 123): Dominum audiamus non quidem hoc de sacramento lavacri dicentem, sed de sacramento sanctae mensae suae.**

4. Der allgemeine Begriff eines christlichen Sacraments ist folglich dieser, daß dasselbe ein Zeichen einer Gott auf übernatürliche Weise angehörigen oder von Gott auf übernatürliche Weise ausgehenden Sache ist (**signum rei sacrae**). Zu diesem allgemeinen Begriffe kommt aber noch der besondere hinzu, daß das Sacrament des neuen Bundes ein solches Zeichen ist, welches die Gnade, oder besser, die Wirkung der Gnade bezeichnet; und welches

die Gnade bewirkt. *) Dies Zweite drückt das Tridentinum in der Vorrede zur **Sess. VII** sehr gut aus: **Per sanctissima Ecclesiae sacramenta omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa recuperatur.** Folglich haben die Sacramente des neuen Bundes die Bedeutung, daß sie die vermittelnde oder werkzeugliche Ursache unsrer Rechtfertigung sind. Diese Benennung für die Sacramente des neuen Bundes gebraucht das Tridentinum nicht bloß in der so eben angeführten Stelle dem Sinne nach, indem die Präposition durch (per) immer die vermittelnde oder werkzeugliche Ursache bezeichnet, sondern auch dem wörtlichen Ausdrucke nach **Sess. VI, cap. 7** **) und weiset damit den Sacramenten des neuen Bundes das Verhältniß zu unsrer Rechtfertigung an. Deßhalb lehrt auch das Tridentinum **Sess. XIV, cap. 4**, daß die vollkommene Reue dem Menschen auch vor dem Empfange des h. Bußsacramentes die Gnade der Rechtfertigung ertheile, aber nur wegen des Wunsches und wegen der Bereitwilligkeit, das heilige Bußsacrament zu empfangen. Aber wenngleich die Sacramente nach der Lehre unsrer Kirche als die werkzeuglichen Ursachen angesehen werden müssen, uns die Gnade zum ewigen Leben zu geben, so darf man darum doch nicht mit einigen neuern katholischen Theologen sagen: „Die Sacramente als solche erwürben uns die heiligmachende Gnade nicht zuerst, sondern diese habe uns Jesus Christus erworben; sie seien nur Bedingungen, ohne deren Erfüllung uns die erworbene Gnade nicht zu Theil werden könne." Dieses könnte auch ein Protestant sagen, und dies könnte man immer von den Sacramenten des alten Bundes sagen. Vielmehr sind die christlichen Sacramente die werkzeuglichen Ursachen unsrer Rechtfertigung, die einzigen Mittel der Gnade und gleichsam die Canäle, durch welche das Verdienst Christi in uns hinübergeleitet wird. Deßhalb wird in den heiligen Sacramenten ein übernatürlicher Gegenstand, nämlich die Gnade zum ewigen Leben und die dem Endzwecke des heiligen Sacraments entsprechende Gnade***), an irgend ein äußeres, d. h. durch die Sinne vernehmbares, Zeichen geknüpft, gemäß der von Christo angeordneten und von der Kirche überlieferten Einrichtung; und so wird das Natürliche zum Träger des Uebernatürlichen. Man darf daher den Ausdruck „werkzeugliche Ursache" (**causa instrumentalis**), welchen die Kirche von den heiligen Sacramenten gebraucht, nicht gleichbedeutend nehmen wollen mit Bedingung. Die Sacramente sind, wie gesagt, zunächst äußere Zeichen (**signa rei sacrae**) einer heiligen Sache, nämlich der Gnadenwirkung in der Seele des Menschen. Das Zeichen erklärt der h. Augustin so (**de doctrina Christiana II, cap. 1, nro. 1, Edit. Paris. tom, III, pag. 35**): **Signum est res praeter speciem, quam ingerit sensibus**

*) In den Katechismen für den Volksunterricht drückt man dies gewöhnlich so aus: „Das Sacrament ist ein äußeres Zeichen der innerlichen Heiligung."

**) Iustificationis causa efficiens est misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae: meritoria autem dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Iesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit: instrumentalis item sacramentum baptismi etc.

***) Beide Gnaden fassen ältere Theologen in dem Ausdrucke res sacramenti zusammen.

aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire; und setzt dort Alles, was über die Zeichen bemerkenswerth ist, sehr klar und bündig auseinander (Cap. 1 bis 3). Zeichen werden uns eigentlich deßhalb gegeben, damit wir durch Bekanntes zur Erkenntniß des Unbekannten gelangen. Sie müssen sinnlich wahrnehmbar sein, weil die Erkenntniß des Menschen durch die Sinne bedingt ist. Auch werden sie uns deßhalb gegeben, damit die göttlichen Wahrheiten ihren sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck finden. Die Darstellung der Ideen durch sinnlich wahrnehmbare Gegenstände ist die Kunst. Die Sacramente aber als Zeichen im Allgemeinen haben den Zweck, unsere Heiligung zu bezeichnen. Sie bezeichnen folglich nur einen einzigen und zwar genau bestimmten Gegenstand. Aber insofern dieses Einzige ein Mehreres in sich schließt, wird auch ein Mehreres durch die heiligen Sacramente bezeichnet. Bei der Heiligung des Menschen kann ein Dreifaches in Betracht kommen: 1. Die bewirkende Ursache unsrer Heiligung, welche das Leiden Christi ist; denn für den Menschen im Stande der gefallenen Natur ist Christus der einzige Retter. 2. Die formelle Ursache unsrer Heiligung, welche die Gnade und die Tugenden sind; und zwar betrifft die Gnade das Wesen der Seele, die Tugenden betreffen die einzelnen Vermögen der Seele. 3. Die Zweckursache unsrer Rechtfertigung, welche die Verherrlichung Gottes und das ewige Leben ist. Vergl. über das Gesagte das Tridentinum Sess. VI, cap. 7. Dieses Dreifache wird daher auch durch die Sacramente bezeichnet. Daher ist jedes Sacrament ein signum rememorativum dessen, was vorgegangen ist, nämlich des Leidens Christi, ein signum demonstrativum dessen, was durch das Leiden Christi in uns bewirkt wird, nämlich der Gnade, und ein signum prognosticum oder praenuntiativum der zukünftigen Glorie. Aber insofern dieses Dreifache, was durch jedes heilige Sacrament bezeichnet wird, einen gemeinschaftlichen Endzweck hat, ist es Eins. Und indem in den Sacramenten die Heiligung des Menschen an sinnlich wahrnehmbare Dinge geknüpft ist und diese zu Trägern der Gnade gemacht werden, so wird durch die Sacramente die körperliche Natur zum Dienste Gottes insbesondere verwendet, bis zu einem gewissen Grade vergeistigt und erreicht dadurch ihre eigentliche Bestimmung, durch den Menschen zum Dienste Gottes erhoben zu werden. Denn die sinnlich wahrnehmbaren Dinge gehören, an sich betrachtet, nicht zur Verehrung oder zum Reiche Gottes, sondern nur insofern als sie zu Zeichen geistiger Dinge bestimmt werden, in denen eigentlich das Reich Gottes besteht. Die Bestimmung oder Wahl des jedesmaligen äußern Zeichens, an welches die Heiligung des Menschen geknüpft wird, steht nicht beim Menschen selbst, sondern nur bei Gott, welcher allein Schuld tilgen und Gnade ertheilen kann; und hat der Mensch nur auf die bestimmte göttliche Anordnung einzugehen. Denn beim Gebrauche der Sacramente kommt ein Zweifaches in Betracht, die Verehrung Gottes und die Heiligung der Menschen, weil das Tridentinum Sess. VI, cap. 7 sagt: Die Zweckursache der Rechtfertigung sei die Ehre Gottes und Christi und das ewige Leben (gloria Dei et Christi et vita aeterna), indem sich nämlich durch die Mittheilung der Güter des ewigen Lebens die Herrlichkeit Gottes im erschaffenen Geiste am vorzüglichsten offenbart. Die Verehrung Gottes eignet dem Menschen in seinem Verhältnisse Gott gegenüber, die Heiligung des Menschen eignet Gott in seinem Verhältnisse zum erschaffenen Geist. Steht aber die Heiligung des Menschen nur bei Gott, so darf der Mensch sich auch nicht nach eigenem Urtheile die Gegenstände wählen, welche die werkzeuglichen Ursachen seiner Heiligung sein sollen, sondern hängt deren

Wahl nur von Gott ab. So wie daher Gott allein mit äußern Zeichen Gnade verbinden kann, so hängt auch die Wahl dieser äußern Zeichen nur von Gott ab. Daß durch die Wahl gewisser sinnlich wahrnehmbarer Zeichen vor andern keineswegs eine Beschränkung der göttlichen Macht eingetreten ist, versteht sich von selbst. *)

5. Das äußere Zeichen, welches unsere Heiligung andeutet und bewirkt, nennt die theologische Sprache die Materie und Form der Sacramente, indem man die Anschauung, daß in allen erschaffenen Dingen eine Zusammensetzung aus einem allgemeinen und individuellen Sein sich finde, auf die heiligen Sacramente übertrug. Man hat hier jedoch die Ausdrücke **materia** und **forma** nicht in der begrenzten Bedeutung dieser beiden Wörter zu nehmen. Denn die Materie eines Sacraments ist theils ein Gegenstand aus der körperlichen Welt: Wasser, Oel, Brod und Wein, u. s. w., theils eine sinnlich-wahrnehmbare Handlung, wie beim Bußsacramente die Reue, das Sündenbekenntniß, die Genugthuung, bei der Priesterweihe die zweite Handauflegung des Bischofs, bei der Ehe die gegenseitige Zustimmung der Brautleute. Zur Materie des Sacraments kommt die Form hinzu, welche in Worten besteht, und dadurch wird das Sacrament als solches in seiner Totalität constituirt. Ueber diese Verbindung dessen, was wir jetzt Materie und Form des Sacraments nennen, bemerkt der h. Augustinus **tractat. 80 in Iohannem nro. 3 (Edit. Paris. tom. III, pag. 1840): Iam vos mundi estis propter verbum, quod locutus sum vobis. Quare non ait: propter baptismum, quo loti estis, sed ait: propter verbum, quod locutus sum vobis, nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum et quid est aqua, nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum.** Ueber die Gründe dieser Verbindung handelt der heil. Thomas **P. III, quaest. 60, art. 6.** Die Weisheit dieser göttlichen Einrichtung werden wir bei der Lehre von der Nothwendigkeit der Sacramente darzulegen suchen. Jedes Sacrament besteht demnach aus Materie und Form und machen Beide zusammen das äußere Zeichen aus. Diese Betrachtung der Sacramente hat das Tridentinum angenommen. Dasselbe sagt **Sess. XIV, cap. 3: Docet praeterea sancta synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo etc., quibus quidem de Ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adiunguntur, ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariae: Sunt autem quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio.** Diese allgemeine Bestimmung gilt auch von den übrigen Sacramenten. Deßhalb wendet der h. Thomas die oben angeführ-

---

*) Cf. der h. Thomas III. P., quaest. 64, art. 2, ad 2: Res sensibiles aptitudinem quandam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura. (Weil Geist und Körper nothwendig zusammen gehören, da sie die beiden Gegensätze der Schöpfung sind; und weil auch die Körperwelt ein gewisser Abglanz und Spiegel Gottes, des absoluten Geistes ist). Sed ista aptitudo determinatur ad specialem significationem ex institutione divina. Et hoc est, quod Hugo de s. V. dicit, quod sacramentum ex institutione significat. Praeelegit autem Deus quasdam res aliis ad significationes, non quia ad eas contrahatur eius effectus, sed ut sit convenientior significatio.

ten berühmten Worte des h. Augustinus: **Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum** auch auf die Eucharistie an, wiewohl der h. Augustinus dieselben nur in Beziehung auf die Taufe geschrieben hat, indem Thomas **P. III**, quaest. **78**, **art. 5** gegen die Ansicht sich erklärt, als seien die Consecrationsworte: **Hoc est corpus meum — Hic est calix sanguinis mei** — nur recitative gesprochen, d. h. als recitire der Priester nur, daß Christus so gesprochen habe: **Hoc stare non potest, quia secundum hoc verba haec non applicarentur ad materiam praesentem et ita non perficeretur sacramentum: dicit enim Augustinus super Iohannem: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.** Ebensowie nun aber zu jedem Sacramente eine bestimmte Materie erfordert wird, ebenso und noch mehr eine bestimmte Form. Denn bei Allem, was als aus Materie und Form zusammengesetzt betrachtet werden kann *), liegt der Begriff des betreffenden Gegenstandes in der Form, indem diese gewissermaaßen der Endzweck und die Grenze der Materie ist, und wird daher zum Sein eines Dinges eher eine bestimmte Form, als eine bestimmte Materie erfordert. Letztere ist nur insofern nothwendig, als sie mit der bestimmten Form im Einklange stehen, d. h. eine solche sein muß, welche die bestimmte Form in sich aufnehmen kann. So wie Christus die heiligen Sacramente eingesetzt hat, so muß auch die Materie und Form aller heiligen Sacramente im Einzelnen, wenigstens der Hauptsache nach von ihm bestimmt sein. Dafür spricht auch die Uebereinstimmung, welche in der katholischen und griechischen Kirche und ebenso bei den Nestorianern und Monophysiten hinsichtlich der Materie und Form der heiligen Sacramente in der Hauptsache herrscht. Vergl. den h. Thomas **P. III, quaest. 64, art. 2, ad 1: Illa, quae aguntur in sacramentis per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti **), sed ad quandam solemnitatem, quae adhibetur sacramentis, ad excitandam devotionem et reverentiam in his, qui sacramenta suscipiunt. Ea vero, quae sunt de necessitate sacramenti ***), ab ipso Christo instituta sunt, qui est Deus et homo. Et licet non sint omnia tradita in Scripturis, habet tamen ea Ecclesia ex familiari Apostolorum traditione, sicut Apostolus dicit: Caetera, cum venero, disponam.** Vergl. auch den h. Alphons **lib. VI, nro. 12.** Bei der Form der Sacramente kommt offenbar nur der Sinn in Betracht, nicht die Art und Weise des wörtlichen Ausdruckes; was der h. Augustin unmittelbar nach den oben angeführten Worten erwähnt: **Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens. ****)** Mögen daher die Worte, welche die Form des Sacraments

---

*) D. h. bei allen erschaffenen Dingen. Denn wenngleich der Engel purer Geist ist, so ist doch in ihm eine Zusammensetzung aus dem Grunde des Seins, aus dem Sein selbst und aus seinen einzelnen geistigen Kräften, indem das Erkennen und Wollen des Engels nicht dessen Wesenheit ist. In Gott allein ist gar keine Zusammensetzung.

**) Nämlich die Cärimonien bei Ausspendung der heiligen Sacramente.

***) Nämlich die Materie und Form der heiligen Sacramente, indem durch diese das Sacrament erst ein solches wird.

****) Er führt diesen Gedanken weiter aus contra Faustum XIX, cap. 16 (Edit. Paris. tom. VIII, pag. 356): Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sa-

ausmachen, in welcher Sprache auch immer gesprochen werden, so ist die Spendung des Sacraments gültig, wiewohl derjenige, welcher die betreffenden Bestimmungen der Kirche hierin überträte, sich einer Sünde schuldig machen würde. Durch die Worte der Form drückt derjenige, welcher das Sacrament spendet, aus, daß er im Namen und Auftrage Gottes und der Kirche handelt, und sind sie daher verba declaratoria. Nur wenn über die Gültigkeit eines empfangenen Sacraments Zweifel herrscht, muß diese Bedingung hinzugefügt werden. Ebenso wie die Materie hängt aber auch die Form der Sacramente nur von Gott ab. Materie und Form des Sacraments bilden den Inhalt des Sacraments (res sacramenti). Durch diesen Ausdruck wird in der katholischen Theologie die durch das Sacrament zu bewirkende Gnade bezeichnet. Und weil deren Wirksamkeit durch den Zustand desjenigen bedingt ist, welcher das Sacrament empfängt, so muß das Sacrament selbst, d. h. die Materie und Form des Sacraments von der durch das Sacrament zu bewirkenden Gnade noch sehr wohl unterschieden werden.*) Im Volksunterrichte muß man des bessern Verständnisses halber die Materie und Form des Sacraments unter den Ausdruck: „Aeußeres Zeichen" zusammenbegreifen, wie das auch gewöhnlich geschieht. Und indem man dann noch die Wahrheit hervorhebt, daß Gott allein mit sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen und Handlungen die Ertheilung der Gnade verbinden kann **), werden die Sacramente des neuen Bundes in den für den Volksunterricht bestimmten Büchern gewöhnlich so erklärt: Das Sakrament ist ein äußeres Zeichen, welches die innere Heiligung bewirkt und welches von Christo für alle Zeiten eingesetzt ist. So gestaltet sich die Erklärung der Sacramente nach der Lehre der katholischen Kirche, wie dieselbe in den angegebenen Bestimmungen des Concils von Trient ausgesprochen ist. Und so müssen nach katholischer Lehre die Sacramente deßhalb erklärt werden, weil ihr zufolge die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen Eins und Dasselbe sind, indem die Rechtfertigung nach katholischer Lehre die Tilgung der Schuld und die Ertheilung der heiligmachenden Gnade enthält. Denn die heiligmachende Gnade hebt die Schuld auf und vereinigt den Menschen mit Gott. Diese Gnade aber wird uns nach katholischer Lehre durch die heiligen Sacramente gegeben und in uns vermehrt. Das Sacrament ist daher die werkzeugliche Ursache der heiligmachenden Gnade und folglich unsrer Rechtfertigung.

6. Dagegen bei den Protestanten mußte sich die Erklärung der Sacramente ganz anders gestalten. Denn nach der Lehre Luthers und seiner Anhänger findet die Wiedervereinigung des Menschen im Stande der gefallenen

---

cramenta, nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia? Deus enim aeternus est, nec tamen aqua et omnis illa actio corporalis, quae agitur, cum baptizamus, et fit et transit, aeterna est: ubi rursus etiam illae syllabae celeriter sonantes et transeuntes, cum dicitur: Deus, nisi dicantur, non consecratur. Haec omnia fiunt et transeunt, sonant et transeunt: veritas tamen, quae per ista operatur, iugiter manet et donum spirituale, quod per ista insinuatur, aeternum est.

*) Man denke z. B. an den unwürdigen Empfang der Eucharistie.

**) Vergl. den h. Thomas III. P, quaest. 64, art. 2, ad 3: Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei, quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta: sed per sacramenta, quae de latere Christi in cruce pendentis fluxerunt, dicitur fabricata Ecclesia Christi.

Natur mit Gott nur durch den Glauben statt und besteht daher die Rechtfertigung des Menschen nur in der Erklärung von Seite Gottes, daß er um der Verdienste Christi willen die Sünden übersehe. Die Rechtfertigung nach dieser Auffassung ist nur eine äußere Gerechterklärung, indem der Mensch innerlich vor wie nach sündhaft bleibt, von welcher bleibenden innern Verderbtheit die einzelnen Sünden noch fortwährende Aeußerungen seien.*) Weil nun aber den Sacramenten die Bedeutung nicht beigelegt wurde, daß sie jenen rechtfertigenden Glauben zuerst ertheilten, um ja nicht die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato anzunehmen, so war für die Sacramente im protestantischen Systeme eigentlich keine Stelle mehr. Wurden sie beibehalten, so konnten sie nur mehr den Werth haben, entweder den rechtfertigenden Glauben zu nähren, oder sich öffentlich durch ihren Empfang als Gläubigen zu bekennen.**) Darum sind nach Luther die Sacramente bloße Zeichen oder Siegel der göttlichen Verheißungen, um den Glauben in uns zu erwecken, daß uns um Christi willen die Sünden vergeben werden. Alle Sacramente sollen ihm zufolge zur Nährung des Glaubens eingesetzt sein. Diese Lehre Luthers ist in der Augsburgischen Confession zwar in etwa gemildert, jedoch der Hauptsache nach beibehalten. Dort heißt es art. 13: **De usu sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo, ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita.** In der Apologie der Augsburgischen Confession ist die lutherische Erklärung der Sacramente noch mehr gemildert. Dort heißt es art. 13: **Sacramentum est caeremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa caeremoniae promissio, ut baptismus est opus, non quod nos Deo offerimus, sed in quo Deus nos baptizat, videlicet minister vice Dei, et hic offert et exhibet Deus remissionem peccatorum.** Aber noch immer ist diese lutherische Erklärung der Sacramente von der katholischen wesentlich verschieden. Denn als Wirkung der Sacramente wird bloß die Vergebung der Sünden bezeichnet; und zudem wird die katholische Lehre, daß die Sacramente ex opere operato wirken, was doch eigentlich die Hauptsache bei den Sacramenten des neuen Bundes ist, zurückgewiesen. Das lateinische Exemplar der Augsburgischen Confession drückt sich darüber so aus: **Damnant igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato iustificent, nec docent, fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata.** In der Apologie heißt es hierüber so: **Hic damnamus totum populum scholasticorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere ope-**

---

*) Vergl. Döllinger, Reformation III, 136: „Unerschütterliche Gewißheit der eigenen Rechtfertigung und des Gnadenbeistandes ist der Angelpunkt dieses Systems." Daraus flossen die angegebenen Consequenzen.

**) Hinsichtlich der Bedeutung und Wirkung der Sacramente stellte Luther die Lehre auf, „daß die Sacramente eingesetzt seien, um uns des Verdienstes Christi kräftig zu versichern, unsern Glauben zu stärken, uns zu trösten und zu beruhigen wider Sünde, Tod und Hölle, daß sie also dem Menschen als ein Unterpfand und factischer Anhaltspunkt für die Gewißheit seiner Rechtfertigung und für den mit solcher Gewißheit verbundenen Trost dienen sollten. Doch sollte die altkirchliche Lehre von der an die Sacramente geknüpften innern Gnade nicht, wie die Schweizer-Reformatoren thaten, verworfen werden." Döllinger l. c. Auf Letzteres werden wir sogleich zurückkommen.

**rato, sine bono motu utentis. Haec simpliciter iudaica opinio est sentire, quod per caeremoniam iustificamur, sine bono motu cordis, hoc est sine fide.** *) Gegen die Ansicht, daß die Sacramente nur eingesetzt seien, um den Glauben im Menschen zu nähren, spricht sich das Trident. **Sess. VII, can. 5** aus: **Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anathema sit.** Bei den Reformirten und bei den kleineren protestantischen Secten hat sich der Begriff des Sacraments noch ärmer und dürftiger gestaltet, als bei den Lutheranern; worüber man das Nähere in den Symboliken von Möhler und Hilgers nachsehen kann.

## §. 122. Nothwendigkeit der Sacramente des neuen Bundes.

1. Die Sacramente sind in einem zweifachen Sinne nothwendig: Erstens insofern sie die werkzeugliche Ursache der göttlichen Gnade und unsrer Rechtfertigung sind; wie das im vorigen §. bewiesen ist. Die göttliche Gnade zwar ist nothwendig zum ewigen Leben **necessitate medii**; d. h. wer sie, auch ohne alle eigene Schuld, nicht hat, z. B. das unmündige Kind, welches in der Erbsünde stirbt, kann zum ewigen Leben nicht eingehen. Dagegen sind die Sacramente im angegebenen Sinne nur **necessitate praecepti** zum ewigen Heile nothwendig. Dies lehrt das Tridentinum **Sess. VII, can. 4: Si quis dixerit, sacramenta novae legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, ana-**

---

*) Auf diese Weise suchten sich die Protestanten zu helfen, um die Verwerfung der katholischen Lehre von dem opus operatum wenigstens scheinbar zu begründen, indem sie dieselbe dahin entstellten, daß ihr zufolge die Sacramente immer und nothwendig Gnade wirkten, selbst wenn der Empfangende des Glaubens entbehre, (sine bono motu utentis), wofern er der Gnade nur keinen positiven Widerstand entgegensetze (nisi ponat obicem). Baur gegen Möhler geht noch viel weiter, indem er S. 234 und 235 seiner Schrift (Tübingen 1834) die katholische Lehre vom opus operatum so darstellt: „So lange man in der Darstellung des katholischen Lehrbegriffes noch nicht auf einen bestimmten Gegensatz Rücksicht zu nehmen sich veranlaßt sah, konnte man den Lehrsatz, daß die Sacramente ex opere operato die Gnade ertheilen, ganz so nehmen, wie er eigentlich zu nehmen ist, und scheute sich daher nicht zu sagen, daß schon die sacramentliche Handlung, an und für sich, als solche, als bloß äußere Thatsache, abgesehen von einer dazu mitwirkenden positiven Thätigkeit des Subjects, die sacramentliche Gnade ertheile. Daher wurde von den Scholastikern und von den der Reformationsperiode unmittelbar vorhergehenden katholischen Theologen der eigentliche Begriff des opus operatum so strenge festgehalten, daß sie den Empfangenden für die sacramentliche Gnade schon in dem Falle gehörig disponirt betrachteten, wofern nur derselbe im Momente der sacramentlichen Handlung nicht gerade den Vorsatz hatte, eine Todsünde zu begehen." Möhler in seiner Schrift: Neue Untersuchungen S. 344 hat ihm das Gegentheil nachgewiesen. Durch diese Mißdeutungen der katholischen Lehre über die Sacramente, als sei ihr zufolge eine gute Bewegung, der Glaube, zum Empfange derselben gar nicht nothwendig, stellten die Protestanten den Katholicismus noch niedriger, als selbst das Judenthum. Ihrerseits aber vermochten sie den Unterschied zwischen den Sacramenten des alten und neuen Bundes nicht festzuhalten, welchen das Tridentinum Sess. VII, can. 2 als Dogma ausspricht. Denn wie will man diesen Unterschied noch festhalten können, wenn man nicht mehr mit der katholischen Kirche lehrt, daß die Sacramente des neuen Bundes die werkzeugliche Ursache unsrer Rechtfertigung sind?

thema sit. Derjenige also, welcher im Stande der Ungnade Gottes ist, kann nur durch die heiligen Sacramente, welche die heiligmachende Gnade ertheilen, derselben theilhaftig werden; und wenn er diese Sacramente nicht empfangen kann, so muß er doch wenigstens den Wunsch haben, sie zu empfangen. Die Sacramente sind demnach der von Gott bestimmte Weg, auf welchem die Menschen ihr Heil wirken sollen; und so gewiß der erschaffene Geist sich dem erkannten göttlichen Willen unterwerfen muß, so gewiß muß jeder Mensch, welcher sein Heil wirken will, diesen von Gott selbst dazu verordneten Weg einhalten wollen. In dem angegebenen Sinne sind besonders die Taufe, die Buße und die Priesterweihe nothwendig; nämlich die Taufe und die Buße in Beziehung auf den einzelnen Menschen, die Priesterweihe in Beziehung auf die Gesammtheit; vergl. den römischen Katechismus **P. I, cap. 1, quaest. 16.** In diesem ersten Sinne sind die Sacramente deßhalb nothwendig, weil Gott dieselben als das Mittel unsrer Heiligung eingesetzt hat; d. h. die Sacramente sind nach dem gewöhnlichen Laufe der göttlichen Vorsehung der Weg, auf welchem Gott den Menschen die heiligmachende Gnade ertheilt. Daraus folgt, daß der Mensch verpflichtet ist, diesen Weg einzuhalten, wenn er kann, daß aber Gott auch ohne die Sacramente den Menschen heiligen kann. Folglich ist die Nothwendigkeit der Sacramente in diesem ersten Sinne keine absolute, sondern nur eine bedingte; d. h. es ist die Möglichkeit des Gegentheils bei derselben gedenkbar. Offenbar hätte Gott ja die unsichtbare Wirkung ohne das sichtbare Zeichen hervorbringen können. *) Darum lehrt auch das Tridentinum **Sess. XIV, cap. 4,** daß Gott dem Sünder, welcher vollkommene Reue über seine Sünden habe, die Gnade der Rechtfertigung ertheile, wofern er nur das Bußsacrament empfangen wolle. Aber daß Gott gerade diesen Weg zur Ertheilung der heiligmachenden Gnade gewählt hat, ist mit Rücksicht auf die Einrichtung geschehen, welche er selbst der menschlichen Natur gegeben hat; und so kommen wir auf die Nothwendigkeit der Sacramente in einem allgemeinen Sinne, nämlich auf die Angemessenheit der göttlichen Einrichtung, uns gerade in dieser Weise die Gnade der Rechtfertigung zu überbringen.

2. Die Sacramente nämlich sind Zweitens auch insofern nothwendig, als uns in denselben die göttliche Gnade vermittelst sinnlich-wahrnehmbarer Zeichen gegeben wird, und diese Art und Weise der Ertheilung der göttlichen Gnade zu der natürlichen Einrichtung des Menschen, wie dieselbe vom Schöpfer gesetzt ist, im Verhältnisse und schönsten Einklange steht; wie es überhaupt ein Gesetz der göttlichen Vorsehung ist, daß die Gnade allseitig an die Natur sich anschließt. Offenbar mußte Gott diesen Weg der Heilswirkung für den Menschen nur insofern wählen, als derselbe dem von ihm ursprünglich bestimmten Wesen des Menschen angemessen ist. In dieser Proportionalität oder Congruenz unsrer Heiligung durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen zu unsrer natürlichen Einrichtung beruhen die Gründe, welche für die Nothwendigkeit der Sacramente in diesem zweiten Sinne angeführt werden können. Und weil die Sacramente des alten sowohl als des neuen

---

*) Vergl. Duns Scotus in lib. IV. Sent. dist. 1, quaest. 3: Dico, quod sacramentum debere institui, non potest probari necessario neque a priori, quia Deus extra se nihil agit necessario, neque a posteriori, sicut a fine, quia absolute possibile esset, effectum invisibilem haberi sine tali signo.

Bundes unter den gemeinschaftlichen Begriff der sinnlich wahrnehmbaren Zeichen fallen, so werden diese Gründe für Beide ihre Anwendung finden, obschon wir nur die Sacramente des neuen Bundes im Auge haben. Diese Gründe sind hauptsächlich folgende: a) Die göttliche Vorsehung leitet und führt ein jedes Geschöpf nach seiner Eigenthümlichkeit, d. h. nach seiner natürlichen Einrichtung. Der Mensch aber besteht aus Leib und Seele, so daß der Leib und dessen Vereinigung mit der Seele zum Wesen des Menschen gehört. Deßhalb kann der Mensch auch nur durch das Körperliche, d. h. überhaupt durch das Sinnlichwahrnehmbare zum Uebersinnlichen geführt werden. Er vermag daher das Uebersinnliche nur aus dem Sinnlichen zu erkennen; wie wir im ersten Theile der Dogmatik bei der Lehre von Gott so oft hervorgehoben haben; und er soll daher auch die Kräfte des göttlichen Lebens vermittelst sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände in sich aufnehmen. Diese Weise seiner Heiligung allein ist dem Menschen wahrhaft gemäß. Die Behauptung des Lutherthums, daß der heilige Geist den Menschen ohne sinnlich wahrnehmbare Zeichen und unmittelbar gerecht und heilig mache, widerstreitet der Natur des Menschen, weil dieser nicht wie der Engel purer Geist ist.*) Darum schreibt der h. Johannes Chrysostomus in seiner 82. Homilie über den Matthäus, wenn der Mensch nicht zugleich einen Körper als zu seinem Wesen gehörig trüge, so wären ihm die geistigen Güter selbst unverhüllt überliefert. Aber weil die Seele mit dem Körper verbunden ist, so war es durchaus nothwendig, daß sie sich der Unterstützung der Dinge, welche mit den Sinnen wahr genommen werden, zur Erkenntniß und Erlangung jener bediene.**) Aus demselben Grunde führt Gott den Menschen nur durch Wunder, d. h. durch eine Wirksamkeit, welche in der sinnlichwahrnehmbaren Welt vorgeht, zum Glauben. b) Der Mensch soll dadurch, daß er vermittelst sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände geheiligt wird, gedemüthigt werden. Er hat seine Liebe von Gott ab- und den erschaffenen Dingen zugewendet. Zur Strafe dafür muß er sich diesen wieder unterwerfen. So ist durch die Einsetzung der Sacramente einem falschen Spiritualismus

---

*) Man wolle sich wohl merken, daß jede Ketzerei zuletzt immer auf eine Zerstörung der Natur und aller natürlichen und staatlichen Verhältnisse hinauskommt.

**) Diese Gedanken entwickelt Tertullian in der Schrift de resurrectione carnis (tom. II, pag. 806 der Pariser-Ausgabe, 1844) vortrefflich. Die Stelle ist deßhalb sehr merkwürdig, weil Tertullian darin überhaupt den Gedanken ausspricht, daß das leibliche Leben, das Fleisch, wie er sagt, insofern eine hohe Bedeutung für den Menschen habe, als er nur im Leibesleben sein Heil wirken könne. Et haec quidem velut de publica forma humanae conditionis in suffragium carni procuraverim. Videamus nunc de propria etiam christiani nominis forma, quanta huic substantiae, frivolae ac sordidae, apud Deum praerogativa sit: et si sufficeret illi, quod nulla omnino anima salutem possit adipisci, nisi, dum est in carne, crediderit: adeo caro salutis est cardo. Denique cum anima Deo allegitur, ipsa est, quae efficit, ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur: caro ungitur, ut anima consecretur: caro signatur, ut et anima muniatur: caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur: caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera coniungit. Zu dieser Stelle (de resurrect. carnis cap. 8) macht Rigaltius die schöne Bemerkung: Strictim hoc loco recensuit, sed appositissime declaravit Baptismum, Unctionem, Signaculum carnis, Manuum impositionem, Eucharistiam.

vorgebeugt und der Mensch daran erinnert, daß er sich im Zustande der Schuld befindet. c) Der Mensch sollte vor einem Mißbrauche der Natur bewahrt und zum rechten Gebrauche derselben angeleitet werden, welcher nämlich darin besteht, daß er sie als Hülfsmittel zum Dienste Gottes gebraucht. d) Wegen der natürlichen Einrichtung des Menschen muß auch der geistige Zustand desselben äußerlich und sichtbar hervortreten, und dadurch wiederum seine innere Kraft gehoben werden. Durch die heiligen Sacramente bekennen sich die Mitglieder der Kirche als solche und werden als solche erkannt. Darum sind die Sacramente gewisse Zeichen und Bekenntnisse unseres Glaubens. Durch den Empfang und die Ertheilung derselben haben die Mitglieder der Kirche Gelegenheit, zur Belebung des religiösen Lebens gegenseitig auf einander einzuwirken. e) Auch wird durch diese Einrichtung Gottes, dem Menschen vermittelst sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände die Gnade zu ertheilen, dem Menschen die möglichst größte Gewißheit gegeben, daß er sich wirklich im Stande der Gnade befinde. Denn Thatsachen stehen unerschütterlich fest und können auch aus bloß allgemeinen Gründen nicht geläugnet werden. Diese Gewißheit aber ist erforderlich, um dem Menschen die nothwendige Beruhigung zur Wirkung seines Heiles zu geben. — An die Nothwendigkeit der Sacramente in diesem zweiten Sinne schließen sich mehrere Fragen, weil in den dafür angegebenen Gründen großentheils die menschliche Natur überhaupt berücksichtigt ist. Waren auch im Urstande des Menschen, und nach dem Sündenfalle vor dem Moysaischen Gesetze Sacramente, d. h. bestimmte wirkliche Zeichen zur Heilswirkung nothwendig? Nach Lehre des h. Thomas **III P., quaest. 61, art. 2** sind im Urstande keine Sacramente nothwendig gewesen: „Die geistigen Kräfte des Menschen beherrschten alle untern Vermögen desselben und den Körper. Wie der Geist Gott unterworfen war, so waren die niedern Kräfte dem Geiste unterthan. Darum geziemte es sich nicht für den Menschen im Urstande, daß er durch irgend etwas Körperliches entweder in Beziehung auf die Gnade oder in Beziehung auf die Erkenntniß seine Vollkommenheit erlange. Er bedurfte daher der Sacramente nicht, weder insofern sie zum Heilmittel gegen die Sünde, noch auch insofern sie zur Vervollkommnung der menschlichen Seele eingesetzt sind." Offenbar sind diese Gründe entscheidend. Doch lehren der Jesuit Suarez und andere Theologen das Gegentheil. Indeß können diese sich nicht darauf berufen, daß die Natur des Menschen vor wie nach dem Falle dieselbe sei. Denn, wie der h. Thomas ebendort **ad 2** richtig bemerkt, die Natur ist dieselbe, und darum sind auch die natürlichen Kräfte dieselben, aber der Stand der Natur, d. h. das Verhältniß der natürlichen Kräfte zu einander ist nicht mehr dasselbe. Andere Theologen wollen den Baum des Lebens als das Sacrament für den Menschen im Urstande betrachten. Allerdings wurde durch den Genuß seiner Frucht dem Menschen die Unsterblichkeit des Leibes erhalten; wie der heilige Augustin und Bellarmin lehren; aber der Besitz dieser Gnade und aller dem ersten Menschen vor dem Sündenfalle verliehenen Gnaden war durch die heiligmachende Gnade bedingt. Die heiligmachende Gnade aber war den ersten Menschen, wie auch den Engeln, nicht etwa durch ein sinnliches Element vermittelt, sondern durch eine unmittelbare Einwirkung des Geistes Gottes gegeben worden. — Weiter lehrt der h. Thomas ebendort **art. 3**, daß nach dem Sündenfalle, d. h. zunächst vor Ertheilung des Moysaischen Gesetzes, und im Heidenthume, Sacramente, d. h. sinnlich wahrnehmbare Zeichen überhaupt nothwendig waren, damit eine Hindeutung auf den zukünftigen

Retter statt fand und der Mensch seine Unterwerfung unter Gott auszudrücken vermöchte. — Für die Beantwortung dieser und vieler andern dahin einschlagenden Fragen, z. B. ob die unmündigen Kinder vor dem Moysaischen Gesetze von der Erbsünde, und die Erwachsenen außerdem auch von den wirklichen Sünden durch sinnlich wahrnehmbare Gegenstände und Handlungen gereinigt seien, hat man hauptsächlich zu beachten, daß von Adam an bis Moyses immer eine Linie von Trägern und Inhabern der göttlichen Offenbarung bestand und daß das Heidenthum aus der Trennung und Absonderung ganzer Völker von dieser seinen Ursprung genommen hat; ferner, daß Gott das ewige Heil aller Menschen will und darum von seiner Seite auch Alles thut, um die Menschen selig zu machen; und endlich, daß es in der Natur des Menschen liegt, seine Unterwerfung unter Gott zunächst innerlich, dann aber auch äußerlich auszudrücken. Deßhalb muß man zugeben, daß für den Menschen im Stande der gefallenen Natur immer äußerlich wahrnehmbare Gegenstände zu seiner sittlichen Vervollkommnung erforderlich waren; und daher erklärt sich auch die Allgemeinheit der Opfer im ganzen menschlichen Geschlechte. — Daß im Moysaischen Gesetze Sacramente bestanden, nämlich die Sacramente des alten Bundes, haben wir vorher schon gesehen. *)

3. An die Frage nach der Nothwendigkeit der Sacramente schließt sich die Lehre von den Cärimonien, unter welchen die heiligen Sacramente ertheilt werden. Diese Lehre ist nur eine folgerichtige Entwicklung der Gründe, welche für die Nothwendigkeit der Sacramente im zweiten Sinne vorgebracht sind. Zwischen ritus und caerimonia (so ist die richtige Schreibart) sollte eigentlich der Unterschied statt finden, daß ritus den modus praescriptus, caerimonia den actus selbst bezeichnet. Jedoch werden beide Wörter ohne Beachtung dieses Unterschiedes durch einander gebraucht; und sagen wir daher ritus oder caerimonia. **Ritus** oder **caerimonia** ist eine äußere oder sinnlich wahrnehmbare Handlung, welche angeordnet ist, damit ein Act der öffentlichen Verehrung Gottes mit dem ihm zukommenden Anstande vollführt werde. Die Cärimonien können in Worten bestehen, indem sie nämlich in einer bestimmten Form abgefaßte Gebete sind; z. B. Exorcismen oder öffentliche Segensformeln; oder auch in bestimmten Handlungen und Bewegungen des Körpers, z. B. das Kreuzzeichen, die Kniebeugung, die verschiedenen Inclinationen; oder auch im Gebrauche bestimmter Gegenstände; z. B. der Lichter, gewisser Kleider. Sehr viele Cärimonien hatte das Moysaische Gesetz. Unter denen, welche in der katholischen Kirche noch jetzt angewendet werden, sind einige von Christo selbst, einige von den Aposteln, einige von der Kirche eingesetzt. Letztere werden theils in der ganzen Kirche angewendet, theils

---

*) Ueber das Verhältniß dieser Sacramente des alten Bundes zu ähnlichen Einrichtungen vor dem Moysaischen Gesetze drückt sich der h. Thomas P. III, quaest. 61, art. 3, ad 2 sehr gut so aus: Necesse fuit, quod in veteri lege quaedam sacramenta fidei, quam habebant de Christo futuro, determinarentur. Quae quidem comparantur ad sacramenta, quae fuerunt ante legem, sicut determinatum ad indeterminatum: quia scilicet ante legem non fuit determinate praefixum homini, quibus sacramentis uteretur, sicut fuit per legem: quod erat necessarium et propter obtenebrationem legis naturalis et ut esset determinatior fidei significatio. D. h. die Genesis ist nur die Einleitung in die vier übrigen Bücher des Pentateuch.

nur in einzelnen Diöcesen. Offenbar kommen hier nur diejenigen Cärimonien in Betracht, welche von Christo selbst und den Aposteln oder von der höchsten kirchlichen Auctorität eingesetzt und für die ganze Kirche üblich sind. Von den Cärimonien sind die Sacramentalien wohl zu unterscheiden. Unter diesen versteht man die von der Kirche geweihten Gegenstände, z. B. Weihwasser, Kerzen; und nennt sie Sacramentalien, weil mit ihrem Gebrauche Gnade verbunden ist. Daß die Kirche die Vollmacht hat, solche äußere Gebräuche einzusetzen, ergibt sich erstens daraus, daß die Einsetzung dieser Gebräuche mit der christlichen Religion selbst begonnen hat. Schon der h. Justinus erwähnt in seiner ersten Apologie Nro. 65 mehrere Cärimonien bei der Austheilung der Eucharistie; z. B. den Friedenskuß. Tertullian de corona militis cap. 3 (Edit. Paris. 1844 Bd. 2, S. 79) spricht über die Cärimonien bei der h. Taufe: Denique, ut a baptismate ingrediar, aquam adituri, ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius: dehinc ter mergitamur, amplius aliquid respondentes, quam Dominus in Evangelio determinavit. Inde suscepti lactis et mellis concordiam praegustamus: exque ea die lavacro quotidiano per totam hebdomadem abstinemus. Vergl. ferner cap. 4 und flg. Diese Stelle Tertullians ist deßhalb besonders merkwürdig, weil er in derselben die Gebräuche, welche bei Ausspendung der Sacramente und im täglichen Leben der Christen üblich waren, als durch die ganze christliche Tradition, von welcher überhaupt zuerst er dort handelt, begründet darstellt; weßhalb uns diese einzige Stelle Tertullians das Zeugniß des ganzen christlichen Alterthums verbürgt. Ebendasselbe bezeugen die apostolischen Constitutionen und die Bestimmungen des h. Clemens I., welche, wenngleich nicht von ihm herrührend, jedenfalls sehr alt sind; ferner die Liturgien des Morgen- und Abendlandes; vergl. ihre Sammlung von Renaudot. Der h. Augustinus handelt über diesen Gegenstand Epl. 54 ad Ianuarium cap. 6, nro. 8 (Edit. Paris. tom. II, pag. 203): Salvator, quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit altius infigere cordibus et memoriae discipulorum, a quibus ad passionem digressurus erat. Et ideo non praecepit, quo deinceps ordine sumeretur, ut Apostolis, per quos ecclesias dispositurus erat, servaret hunc locum. Nam si hoc ille monuisset, ut post cibos alios semper acciperetur, credo, quod eum morem nemo variasset. Cum vero ait apostolus de hoc sacramento loquens: Propter quod, fratres, cum convenitis ad manducandum, invicem exspectate:...... statim subtexuit: Caetera autem, cum venero, ordinabo. (1. Cor. 11, 20. 34.) Unde intelligi datur, quia multum erat, ut in epistola totum illum agendi ordinem insinuaret, quem universa per orbem servat Ecclesia, ab ipso ordinatum esse, quod nulla morum diversitate variatur. Der 54. und 55. Brief des h. Augustinus handeln beide über die von der Kirche gehandhabten Cärimonien und setzen diesen Gegenstand allseitig auseinander. Zweitens ergibt sich diese Vollmacht der Kirche aus der feierlichen Erklärung des Tridentini Sess. XXI, cap. 2: Praeterea declarat (sancta synodus), hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia *), ea statueret vel mutaret, quae

---

*) Hiermit spricht das Tridentinum selbst den bekannten theologischen Grundsatz

suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire iudicaret. Id autem apostolus non obscure visus est innuisse, cum ait: Sic nos exsistimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. Atque ipsum quidem hac potestate usum esse satis constat cum in multis aliis tum in hoc ipso sacramento (scil. Eucharistiae), cum, ordinatis nonnullis circa eius usum: Caetera, inquit, cum venero, disponam. Außer diesen ausdrücklichen Zeugnissen sprechen für die Cärimonien auch noch mehrere theologische Gründe. Erstens durch die Cärimonien insbesondere bei Ausspendung der h. Sacramente werden die Gemüther der Gläubigen zur Betrachtung himmlischer Dinge erhoben. Vergl. das Tridentinum Sess. XXII, cap. 5: Mentes fidelium per haec visibilia religionis et pietatis signa ad rerum altissimarum contemplationem excitantur. Vergl. das Folgende und cap. 7 und 9. Zweitens durch die Cärimonien wird gleichsam eine Erklärung der Wirkungen des jedesmaligen Sacramentes gegeben. Drittens den Geheimnissen unseres Glaubens überhaupt, insbesondere aber den heil. Sacramenten als den vermittelnden Ursachen der Kräfte eines göttlichen Lebens gebührt eine gewisse äußere Verehrung. Darum haben selbst die Protestanten neuerer Zeit in ihre öffentliche Gottesverehrung manche Cärimonien aufgenommen. Das Tridentinum aber hat Sess. VII, can. 13 (de sacram. in genere) die Entscheidung gegeben: Si quis dixerit, receptos et approbatos Ecclesiae catholicae ritus in solemni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni aut sine peccato a ministris pro libito omitti, aut in novos alios per quemcunque ecclesiarum pastorem mutari posse, anathema sit.

### §. 123. Wirkungen der Sacramente des neuen Bundes.

1. Die Sacramente des neuen Bundes haben zwei Wirkungen, die Gnade und den Charakter. Beide, die Gnade und der Charakter, werden uns aus dem Verdienste Christi mitgetheilt, erstere in allen Sacramenten, dieser nur in der Taufe, Firmung und Priesterweihe. Diese beiden hauptsächlichsten Wirkungen, die Gnade und den Charakter, üben die heiligen Sacramente durch sich selbst oder durch ihre eigene Kraft auf die Seele des Empfängers aus; d. h. eben dadurch, daß sie demselben ertheilt werden. Für diese Wirkungsweise der Sacramente ist der kirchliche Ausdruck, daß sie ex opere operato Gnade ertheilen; vergl. das Trident. Sess. VII, can. 8: S. q. d. per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s. Der Sinn dieser kirchlichen Formel ist hier deßhalb mit besonderer Sorgfalt zu erörtern, weil in diesem Ausdrucke: „Die Sacramente des neuen Bundes ertheilen die Gnade ex opere operato“ die ganze katholische Lehre über die Wirkungsweise der heiligen Sacramente zusammengefaßt ist und weil die Protestanten gerade an dieser Bestimmung ex opere operato den meisten Anstoß nehmen. Man darf diesen Ausdruck nicht so verstehen wollen, wie das wohl Einige

---

aus: In substantiam sacramentorum Ecclesia nullam habet potestatem. Denn das Wesen der hh. Sacramente hängt allein von ihrem Urheber, dem Gottmenschen, ab.

thun, daß der angegebene Satz des Tridentini: Per novae legis sacramenta ex opere operato confertur gratia so viel heißen solle, als: Durch die Sacramente des neuen Bundes wird uns aus dem von Christo gewirkten Werke, d. h. aus dem Verdienste Christi die Gnade ertheilt, so daß man opus operatum mit meritum Christi gleich setzen würde. Denn gegen diese Auffassung spricht hauptsächlich Erstens die geschichtliche Entstehung dieses Ausdruckes selbst: Sacramenta novae legis conferunt gratiam ex opere operato. Wir haben nämlich in §. 121, Nro. 2 gesehen, daß sich unter den Theologen des Mittelalters über die Wirkungsweise der Sacramente des alten Bundes hauptsächlich zwei verschiedene Meinungen gebildet haben, indem die Einen dieselben nur als gewisse Bezeugungen des Glaubens an den künftigen Erlöser auffaßten, die Andern denselben eben wegen dieses Glaubens die rechtfertigende Gnade zuerkannten. Dort (§. 121, Nro. 2) haben wir auch die Stelle des h. Bonaventura angeführt, in welcher er diese verschiedenen Ansichten mit Rücksicht auf die Sacramente des neuen Bundes behandelt, und welche wegen ihrer Vollständigkeit entschieden die wichtigste über diesen Gegenstand bei den Scholastikern ist. Auf die Frage jedoch, worin dann der Vorzug der Sacramente des neuen Bundes vor denen des alten bestehe, gaben die Anhänger jener verschiedenen Meinungen, wie der h. Bonaventura in jener Stelle ausführt, die Antwort, daß die Sacramente des neuen Bundes eine unmittelbar an sie geknüpfte Gnade, wodurch die Sünden erlassen und die Menschen gerecht gemacht werden, überbringen, was bei den Sacramenten des alten Bundes nicht der Fall war. Denselben Gedanken drückten, wie der h. Bonaventura ebendort sagt, die Theologen auch so aus: Die jüdischen Sacramente überbringen die Gnade nur durch die Thätigkeit des Empfängers, durch Glauben und Liebe, wie etwa ein Werk der Nächstenliebe (opus operantis), die christlichen aber als Sacramente, d. h. als äußere, von Christo angeordnete Handlungen, oder ex opere operato. Dies Alles sagt der h. Bonaventura in der von uns dort mitgetheilten Stelle, welche wir hier wieder nachzulesen bitten, fast wörtlich. Opus operatum erklärt er dort mit sacramentum gradezu für Eins und Dasselbe: Ista (sacramenta novi foederis) iustificant ratione operis operati, sed illa (sacramenta veteris foederis) ratione operis operantis, non operati: et opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum. In dieser Stelle, welche wir §. 121, Nro. 2 unter dem Texte vollständig anführten, und bei ihrem Verfasser, dem h. Bonaventura findet sich diese Bezeichnung, daß die Sacramente des neuen Bundes ex opere operato, d. h. durch die Setzung ihrer selbst, Gnade spenden, zum ersten Male in der Lehre von den Sacramenten angewendet. Weder die Zeitgenossen des h. Bonaventura, z. B. der h. Thomas und Alexander von Hales († 1245), Bonaventuras Lehrer, noch auch frühere Theologen, z. B. Lombardus († 1164) haben diesen Ausdruck bei der Lehre von den heiligen Sacramenten in Anwendung gebracht, so viel wir wenigstens aus den von jenen großen Männern uns noch übrigen Schriften wissen können. *) Aus dieser geschichtlichen Entstehung des Ausdruckes erhel-

---

*) Ob aber der h. Bonaventura der Erfinder dieses von der Kirche selbst (Conc. Trid. Sess. VII de sacram. in genere can. 8) angenommenen und darum für die richtige Auffassung der Wirkungsweise der Sacramente des neuen Bundes so überaus wichtigen Ausdruckes gewesen ist? Nach seinen eigenen Worten scheint dieses nicht. Er sagt (siehe §. 121. Nro. 2): Et has opiniones (über die

let seine Bedeutung sehr klar. Während im alten Bunde durch gewisse äußere Handlungen, welche wir die Sacramente des alten Bundes nennen, der Glaube an Gott, die Liebe und der Gehorsam gegen ihn nur erweckt werden sollten, damit der Mensch durch die an diese innern Thätigkeiten sich anschließende Gnade gerechtfertigt würde, ist im neuen Bunde die Gnade, welche dem Menschen die Rechtfertigung gibt oder vermehrt, an gewisse äußere Handlungen selbst, welche wir die Sacramente des neuen Bundes nennen, geknüpft, damit sie durch diese den Menschen überbracht werde. Die Sacramente des alten Bundes wirkten nur ex opere operantis, dagegen die des neuen Bundes ex opere operato; d. h. sie überbringen die Gnade durch ihre eigene Wirksamkeit, durch ihren Gebrauch und durch ihre Anwendung. Im Gegensatze von gnadentblößten Symbolen, im Gegensatze von einem bloß sinnbildlich andeutenden Cult, der ein bloßer Schatten des Künftigen ist, der, weil die Gnade noch nicht erschienen war *), auch durch sich selbst keine überbringen konnte, wo also die Gnade dem Menschen unbewußt, an bloß innerliche Actionen sich anschloß, wurde die Formel gebraucht, um anzuzeigen, daß an die Sacramente des neuen Bundes, als an äußere, sichtbare Handlungen, eine höhere göttliche Gnade geknüpft werde, um sie den Gläubigen zur Rechtfertigung mitzutheilen, gleichwie jetzt auch der Erlöser äußerlich erschienen sei. Seiner geschichtlichen Entstehung nach heißt folglich der kirchliche Ausdruck (**Sess. VII, can. 8 de sacram. in genere**): **Sacramenta novae legis conferunt gratiam ex opere operato** so viel als: In den Sacramenten wird ohne alles Thun des Menschen, also durch Gottes That allein, dem Gläubigen ein göttliches Princip angeboten, bestimmt, seine Lebensgemeinschaft mit Gott entweder zu setzen, oder zu befestigen oder zu erhöhen. Aber damit diese von Gott übergebenen Kräfte zum ewigen Leben ihre Bestimmung in dem Menschen erreichen, muß dieser sich auch vorbereitet haben; was dadurch geschieht, daß seine geistigen Sinne geöffnet sind, um göttliches Licht und göttliche Stärke in sich aufzunehmen. Demnach erklärt der h. Alphons den Ausdruck sehr gut in seiner Moral **lib. VI, nro. 6: Sacramenta operantur ex opere operato, vi operis externi eliciti, id est: virtute coniunctionis formae cum materia et applicationis utriusque ad suscipientem ex Dei institutione: quare actus ex opere operantis sive suscipientis sacramentum licet causent augmentum gratiae, si homo est in gratia, non tamen causant gratiam, quae a sacramento confertur: ideo hi actus requiruntur tantum ut dispositiones ad effectum sacramenti recipiendum.** Derselbe Sinn dieses Ausdruckes: **Sacramenta conferunt gratiam ex opere operato** ergibt sich Zweitens aus den Verunglimpfungen, welche diese Bezeichnungsweise

---

Wirkung der Sacramente des alten Bundes) tanquam rationabiles concordant aliqui magistri moderni temporis, dicentes, Magistrum locutum esse, quod illa non iustificant per se, sed Hugo, per accidens: ideo non est contradictio. Sunt etiam alii, qui dicunt idem ipsum aliis verbis, quod ista iustificant ratione operis operati, sed illa ratione operis operantis, non operati: et opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum. Also hatte der h. Bonaventura diesen Ausdruck, daß die Sacramente des neuen Bundes ex opere operato Gnade verleihen, von seinen Zeitgenossen vernommen; und wäre somit der eigentliche Erfinder dieser Ausdrucksweise gänzlich unbekannt.

*) Vergl. den h. Thomas P. III, quaest. 62, art. 6: Aus dem Leiden Christi hätten die Sacramente des alten Bundes die rechtfertigende Gnade nicht überbringen können, weil das Erlösungswerk noch nicht vollbracht sei.

ex opere operato von den Protestanten erfahren hat und noch beständig erfährt. Luther verwarf, gleich vom Anfange seines Auftretens gegen die Kirche an, die Lehre von der Wirkungsweise der Sacramente ex opere operato, indem er in der ersten der von Leo X. aus Luthers Schriften ausgezogenen ein und vierzig Propositionen sagt: Haeretica sententia est, sed usitata, sacramenta novae legis iustificantem gratiam illis dare, qui non ponunt obicem. Ihm zufolge sollten die Sacramente bloß eingesetzt sein, um den Glauben zu nähren. Indessen wenn die Sacramente des neuen Bundes nicht durch sich selbst wirken, so können sie gar nicht als werkzeugliche Ursachen unsrer Rechtfertigung angesehen werden, unterscheiden sich auch von den Sacramenten des alten Bundes nicht und finden im Systeme der kirchlichen Lehre keine Stelle mehr. Daher behauptet Möhler in seiner Symbolik mit Recht, anfangs zwar habe Luther das opus operatum seiner eigentlichen Bedeutung nach verworfen und verwerfen müssen, später aber sei der ganze Begriff vom opus operatum wieder aufgenommen, als nämlich das Sacrament eine andere Würdigung bei ihm erhalten habe. Anfänglich nämlich wollte Luther das Sacrament nur als Unterpfand der Sündenvergebung fassen und mit Melanchthon die Wirkungsweise desselben gerade so betrachtet wissen, wie die Scholastiker von den jüdischen Sacramenten urtheilten. Als er später das Sacrament wieder als Ueberbringer der Gnade faßte, nahm er stillschweigend die Wirkungsweise desselben ex opere operato wieder auf, wiewohl er dadurch mit seiner Lehre, daß der Glaube allein den Menschen rechtfertige, in arge Verlegenheit kam. Denn wenn nach dem Grundgedanken des lutherischen Systems der Glaube die werkzeugliche Ursache oder der Grund der Rechtfertigung des Menschen sein soll, dann kann offenbar dem Sacramente des neuen Bundes diese Bedeutung, daß dasselbe die rechtfertigende Gnade überbringe, nicht mehr zugeschrieben werden, und muß die Wirkungsweise der Sacramente des neuen Bundes ex opere operato nothwendig fallen. Um nun aber den Schein zu bewahren, als habe man mit Grund gegen die Lehre der katholischen Kirche von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato gesprochen, wurde dieselbe dahin mißdeutet, als enthalte die katholische Lehre, daß die Gnade allein durch die äußere Handlung, auch ohne alle Vorbereitung und Bemühung von Seite des Empfängers, ohne Glauben und Liebe ertheilt werde. *) So wollte man die Worte verstehen, die Sacramente des neuen

*) Aus dieser Mißdeutung stammt der bittere Spott der Protestanten gegen die Lehre vom opus operatum, die sie als monstrum verborum bezeichnen. Manche von ihnen haben behauptet, operatus finde sich nie in passiver Bedeutung. In Forcellini s. v. finden sich mehrere Beispiele dafür aus Tertullian und Lactantius. Daher haben sie auch den Ausdruck opera operata gebildet, obschon dieser Ausdruck in der katholischen Theologie unerhört und darum nichts weiter als ein Phantasiegebilde der Protestanten ist. Nichts destoweniger ist er auch bei den ausgezeichnetsten unter ihnen noch gang und gäbe. Man vgl. die Universalgeschichte von Leo Bd. 2, S. 409 (2. Aufl.): „Wenn man das, was die Etiquette damals ward, richtig auffassen will, muß man sich erinnern, daß das Ritterthum, wie es in den Kreuzzügen entstanden war, nun nicht bloß verschwunden, sondern im eigentlichsten Sinne mit Füßen getreten war. Aller höhere religiöse Schwung war an den Carricaturen, die er hervorgetrieben hatte, sowie an dem durch erweitertes kaufmännisches und an Genüssen bereichertes sinnliches Leben gebildeten Weltverstande gescheitert. Seitdem nun auch aus dem Lehenwesen die Wirksamkeit der Gnade und Treue in ho-

Bundes überbrächten denen die Gnade der Rechtfertigung, welche ihr kein Hinderniß entgegensetzen. Indessen wenn man glaubt, daß der Mensch auch

---

dem Grade verschwunden, und an deren Stelle nur die Berufung auf Recht und Macht eingetreten war, waren die geistigsten Grundlagen des Ritterthums, nämlich die Tugenden der Gnade, Treue und Frömmigkeit, die man in der Theorie nicht aufgeben wollte, während man sie in der Wirklichkeit, und namentlich in den englisch-französischen Kriegen, täglich mit Füßen trat, zu bloßen Anstandsfiguren geworden, die man Schanden- und Ehrenhalber wie verarmte Verwandte im Hause behalten mußte, denen man aber nur die kärglichste Nahrung zufließen ließ. Um nun aber diese so noch beibehaltenen theoretischen Grundlagen in äußerlicher Harmonie zu erhalten mit den Werken eines ganz davon abweichenden Zeitgeistes bedurfte es theils einer Reihe Fictionen, theils einer Reihe von Cärimonien, die an die Stelle dessen zu treten hatten, was sonst wirklich und natürlich vorhanden war. So entstand ein ganz wunderliches System des Scheines im Verkehr der ritterlichen Stände; und dieses System des Scheines war eben die Etiquette, welche für das Ritterthum ganz das war, was die opera operata in der Kirche, und gewissermaaßen mit ihnen im geistigen Zusammenhange; denn diesem einen Extreme des Ritterthumes, dem ritterlichen Hofleben, gegenüber bildete sich ein anderes Extrem des ungescheuten Gebrauches von Gewalt und Weltverstand aus, welches zu seiner Anknüpfung an Höheres und zu seiner Rechtfertigung eines Systems religiöser Begehungen bedurfte, die zwar früher auch vorhanden, aber in einem andern Sinne vorhanden waren. Dieses Bedürfniß vorzüglich auch förderte den Glauben, daß man durch die Indulgenzen von den Höllenstrafen loskomme, daß die religiösen Cärimonien zauberhafte Wirknng hätten. Diese, vom lebendigen Gott losgerissene Richtung war es, welche in letzter Instanz bei den Astrologen Rath suchte, sich gewissermaaßen zu der alten ägyptischen und babylonischen Religion zurück wandte, und solche Zustände der menschlichen Seele, die ihr unbewußt, gleich dem Laube auf den Bäumen, erwachsen, wie Liebe und Haß, Eifersucht und Vertrauen erzwingen und bezwingen wollte durch Hexenkünste und Liebestränke." — Die Frage nach der geschichtlichen Wahrheit dieser Darstellung geht uns hier nicht an; — Leo meint, wie alle milderen protestantischen Gelehrten, „daß die Kirche gegen Ende des Mittelalters verweltlicht gewesen, und durch die Reformation in ihrer Reinheit wieder hergestellt sei." Aber die katholische Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato ist auf die gemeinste Weise entstellt und zu diesem Zwecke hat Leo das heterogenste Zeug bunt durch einander gemischt. Sind das doch so recht willkommene Gelegenheiten, um den dummen Katholiken Maulschellen nach Belieben zu geben. Daß der Ausdruck opera operata nirgends in der katholischen Theologie vorkommt, kümmert die Protestanten nicht; er ist eine Spukgestalt ihrer Phantasie; also lehren auch die Katholiken so; abgemacht. Wer erinnert sich nicht an den Eselskopf bei Tertullian, den die Christen anbeten sollten? Offenbar verstehen die Protestanten unter den opera operata die guten Werke, welche nach Lehre der katholischen Kirche zum ewigen Leben nothwendig und verdienstlich sind, nach Lehre der Protestanten aber gar kein Verdienst haben, indem sie allen guten Werken, auch denen der gerechtfertigten Menschen alles Verdienst absprechen. Aus dieser Mißdeutung, welche sie sich selbst von der katholischen Lehre über die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato gemacht haben, erklären sich jene bittern Ausfälle, welche alle nur darauf hinauskommen, die katholische Kirche habe gelehrt, daß durch die bloß äußerliche Handlung, ohne Glauben des Empfängers und Ausspenders, die Gnade ertheilt werde. Wäre das Lehre der katholischen Kirche, dann wäre die katholische Kirche nicht nur ins Judenthum zurückgefallen, wie die Protestanten ihr unaufhörlich vorwarfen, sondern sie stände noch viel niedriger als das Judenthum. Denn bei allen religiösen Handlungen fordert der Mosaismus als erste Bedingung den Glauben an Gott. Wie gewöhnlich aber solche Ansichten unter den Protestanten sind, beweist ein sonst so ausgezeichneter Mann, wie Leo.

im Stande der gefallenen Natur noch einen freien Willen hat, dann versteht sich doch wohl ganz von selbst, daß der des Vernunftgebrauches mächtige Mensch nur unter seiner eigenen Zustimmung und Mitwirkung durch die göttliche Gnade zum ewigen Leben geführt werden kann. Es können folglich jene Worte: Die Sacramente des neuen Bundes überbringen die Gnade der Rechtfertigung denen, welche ihr kein Hinderniß entgegensetzen, nur heißen: Die Sacramente des neuen Bundes überbringen die Gnade der Rechtfertigung durch ihre eigene Kraft, nicht durch die guten Bewegungen des Empfängers; z. B. dem unmündigen Kinde, welches die h. Taufe empfängt, dem erwachsenen Christen, der im Zustande der Bewußtlosigkeit die heilige Oelung empfängt. Ebensowie die Lutheraner entstellte auch Calvin die Lehre der katholischen Kirche, daß die Sacramente des neuen Bundes nach Lehre der katholischen Kirche ex opere operato Gnade ertheilen, indem er sich dahin äußerte, nach Lehre der Katholiken seien die Sacramente gleichsam die Gefäße (vascula) der Gnade. Sich selbst schrieb er es dann als ein großes Verdienst zu, diese Vorstellung abgewiesen zu haben. Daß auch dieses niemals Lehre der katholischen Theologen gewesen sein kann, folgt schon daraus, daß ein äußerer Gegenstand niemals Urheber der Gnade sein kann, sondern nur Gott allein, daß aber Gott sich wohl eines äußern Gegenstandes zur Ertheilung der Gnade bedienen kann, indem auch sie etwas Erschaffenes ist. Aus diesen Entstellungen der Häretiker ersehen wir ebenfalls, daß die Lehre des Tridentini: Sacramenta novae legis conferunt gratiam ex opere operato diesen Sinn hat: Die Sacramente des neuen Bundes ertheilen die Gnade durch sich selbst, oder durch ihre eigene Kraft. Ebenderselbe Sinn dieser Formel ergibt sich Drittens aus anderweitigen Bestimmungen des Tridentini. Denn Sess. VII de sacram. in genere can. 6 lehrt das Tridentinum, daß die Sacramente des neuen Bundes die Gnade, welche sie bezeichnen, auch enthalten, oder mit sich bringen, und daß sie dieselbe denjenigen ertheilen, welche ihr kein Hinderniß entgegenstellen. Dann kann aber der Ausdruck, daß die Sacramente des neuen Bundes ex opere operato Gnade ertheilen, nur so verstanden werden, wie wir dieselbe erklärt haben. Derselbe Schluß ergibt sich aus der Lehre des Tridentini ebendort can. 7: Durch die Sacramente des neuen Bundes werde allen Menschen, so viel an Gott liege, Gnade gegeben. Denn aus dieser Lehre folgt, daß durch die Sacramente des neuen Bundes allen Menschen, ganz unabhängig von ihrer Gemüthsstimmung und Vorbereitung die Kräfte zum ewigen Leben angeboten werden. Also müssen die Sacramente des neuen Bundes durch ihre eigene Kraft, oder durch ihren Gebrauch selbst wirksam sein. Hat aber die Formel, daß die Sacramente des neuen Bundes ex opere operato wirken, diesen Sinn, dann sind die Worte, welche die Form der Sacramente ausmachen, nicht als eine bloße Aussage oder Erklärung anzusehen (verba concionatoria), sondern haben sie vielmehr eine weihende und heiligende Kraft (verba consecratoria); wodurch sie sich von den Sacramenten des alten Bundes wesentlich unterscheiden. Die Verbindung der Form mit der Materie oder das Sacrament in seiner Wirklichkeit ist das opus operatum. Um nun diese aus den Bestimmungen des Tridentini vorgelegte katholische Lehre, daß die Sacramente des neuen Bundes ex opere operato, d. h. eben durch ihre Setzung und Verrichtung, Gnade ertheilen, aus der heiligen Schrift und Tradition nachzuweisen, müßten wir eigentlich jedes heilige Sacrament im Einzelnen vornehmen und die mit dem äußern Zeichen verbundene Gnadenwirkung nachweisen. Dieses wird bei jedem hei-

ligen Sacramente, wenn wir dasselbe im Einzelnen behandeln, geschehen. Um sich aber einstweilen von dieser katholischen Lehre aus der heiligen Schrift und den Vätern eine klarere Anschauung zu bilden, nehme man z. B. das heilige Sacrament der Taufe. Einerseits wird in der heiligen Schrift an sehr vielen Stellen mit dem bestimmten äußern Zeichen der Taufhandlung die Wirkung der Gnade, nämlich die Heiligung der Seele, verbunden; anderseits aber ist die Gültigkeit der Kindertaufe immer anerkannt worden. Diesem von der heiligen Taufe hergenommenen Beweise, daß die Sacramente des neuen Bundes ex opere operato die Gnade der Rechtfertigung verleihen, haben die Außerkirchlichen nie etwas entgegensetzen können. Die Aussprüche der Väter sind so bestimmt, daß gar kein Zweifel übrig bleibt; vgl. die §. 121, Nro. 5 schon angeführte Stelle des h. Augustinus.

Die Gnade, welche durch die Sacramente verliehen wird, ist die heiligmachende; wie das Tridentinum in der Vorrede zur siebenten Sitzung sagt: **Per sacramenta novae legis omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur.** In denjenigen Sacramenten, in welchen die Gnade vermehrt wird, wird dieselbe immer zu einem bestimmten Endzwecke gegeben und daher gratia sacramentalis genannt. Die in dem Sacramente enthaltene und mitgetheilte Gnade nennen die ältern Theologen gewöhnlich res sacramenti, die Sache oder den Inhalt des Sacraments. Diese Bezeichnung findet sich schon vom heil. Bernard gebraucht in seiner Lebensbeschreibung des h. Malachias, Erzbischofs von Armagh in Irland, welcher 1148 starb. Die Stelle findet sich in der Antwerpener-Ausgabe der Werke des h. Bernard v. J. 1616, pag. 1950, A, und ist deßhalb merkwürdig, weil der heil. Bernard dort eine sehr gute Erklärung der res sacramenti gibt: **Fuit quidam clericus in Lesmor, probabilis, ut fertur, vitae, sed fidei non ita. Is sciolus in oculis suis praesumpsit dicere, in Eucharistia esse tantummodo sacramentum et non rem sacramenti, id est solam sanctificationem et non corporis veritatem.** Die res sacramenti ist ihm also hier der sacramentale Leib Christi.

Wie aber die Verbindung der Gnade mit dem sichtbaren Zeichen im Sacramente gedacht werden solle, hat die katholische Kirche nicht entschieden. Was wir darüber aus den ältern Theologen vorbringen wollen, kann als eine Erweiterung der Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato angesehen werden. Es ist durchaus nicht Lehre der katholischen Kirche, daß die Gnade in dem äußern Zeichen, wie in einem Gefäße enthalten sei, obgleich Calvin die Sache unter diesem Gesichtspunkte darstellte. Denn nach katholischer Lehre ist nur der freie, durch die Vernunft geleitete Wille das Gefäß oder der Träger der Gnade; ein unvernünftiges Geschöpf nur insofern, als es von jenem freien Willen beherrscht wird und mit ihm in Verbindung steht. Die katholische Lehre hebt deßhalb die enge Verbindung zwischen der Gnade und dem Zeichen so nachdrücklich hervor, weil ihr zufolge nicht bloß Einigen und in gewissen Fällen, sondern Allen, welche die heiligen Sacramente empfangen, so viel an Gott liegt, die Gnade gegeben wird (Conc. Trid. Sess. VII, de sacram. in genere can. 7), und weil sie so der calvinischen Lehre begegnen will, als könne es Fälle geben (bei den Nichtprädestinirten), in welchen wohl das Zeichen, aber nicht auch die Gnade Jemanden dargeboten werde. Uebrigens aber ist, da weder die heilige Schrift, noch auch die Tradition Haltpunkte darüber darboten, von der katholischen Kirche, mit Ausnahme des Sacraments der Eucharistie, keine

Bestimmung darüber getroffen worden, wie eigentlich die Verbindung der Gnade mit dem äußern Zeichen, d. h. mit der Materie und Form des Sacraments zu denken sei. Und wird dieses auch für uns undurchdringlich bleiben; — denn wer möchte die Verbindung des Geistigen mit dem Organischen und die Einwirkung Beider auf einander begriffen haben? Daß die Vorstellung, die Gnade sei in den Sacramenten, wie etwa eine Arznei in einer Büchse enthalten, keine Vorstellung der katholischen Theologen ist, wie Calvin getrost behauptet hat, und daß es deßhalb auch kein Verdienst Calvins ist, eine solche Vorstellung abgelehnt zu haben, kann man leicht nachweisen. So schreibt der h. Thomas **III. P., quaest. 62, art. 3: Gratia non dicitur in sacramento sicut in subiecto neque sicut in vase, prout vas est locus quidam, sed prout dicitur instrumentum alicuius operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech. 9: Unusquisque vas interfectionis habet in manu sua.** Die Ansicht des h. Thomas geht dahin, wie ein Körper von einer geistigen Kraft bewegt werden könne, und etwas Geistiges in der Rede sei, so auch die Gnade im Sacramente; **ibidem art. 4: Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae . . . . . Nihil tamen prohibet, in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum. Sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.** Ungefähr ebenso drückt sich der h. Bonaventura über die Sache aus in seinem **Breviloquium Pars VI, cap. 1** (nach der Venediger-Ausgabe 1754 **tom. 5, pag. 72**): **Quoniam per huiusmodi signa sensibilia divinitus instituta gratia Spiritus sancti suscipitur, et in eis ab accedentibus invenitur, hinc est, quod huiusmodi sacramenta dicuntur gratiae vasa et causa: non quia gratia in eis substantialiter contineatur, vel causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari et a solo Deo habeat infundi: sed quia in illis et per illa gratiam curationis a summo medico Christo ex divino decreto oportet hauriri, licet Deus non alligaverit suam gratiam sacramentis.** D. h. die Gnade ist deßhalb in den Sacramenten, weil Gott sich der Sacramente zur Spendung seiner Gnade bedient. Noch besser handelt er darüber in seinem Commentar zu **lib. IV, Sentent. dist. 1**; wo er **Pars I, Art. 1, Quaest. 3** (tom. **4** derselben Ausgabe S. 14) entwickelt, daß die Sacramente insofern die Gnade enthielten, als dieselben von Gott vermittelst der Sacramente empfangen werde. *)

---

*) Die in vieler Beziehung merkwürdige Stelle lautet so: Secundum quosdam ipsa sacramenta sunt vasa gratiae, cum sint in ultima dispositione, quae est sanctificatio per verbum, et mediantibus illis transfunditur in ipsam animam gratia, et in ipsam animam transfusa abluit sive ungit interius, sicut in signo visibili signatur exterius: et pro tanto dicunt, quod sacramenta novae legis sint causae gratiae, et efficiunt, quod figurant. Sed tamen, sicut ostensum est per plures rationes, non est aliquo modo dicendum, quod gratia contineatur in ipsis sacramentis essentialiter tanquam aqua in vase vel medicina in pyxide: i m m o h o c i n t e l l i g e r e e s t e r r o n e u m. Sed dicuntur continere gratiam, quia ipsam significant, et quia, nisi ibi sit defectus ex parte suscipientis, in ipsis gratia semper confertur, ita intelligendo, quod gratia

2. Die zweite Wirkung der Sacramente des neuen Bundes, nämlich der Taufe, Firmung und Priesterweihe ist der Character. Auch diesen läugneten die Protestanten als Wirkung der Sacramente.*) Es ist ein dogma declaratum der Kirche, daß durch die Taufe, die Firmung und die Weihe der Seele ein unauslöschliches Kennzeichen eingeprägt werde, vergl. das Tridentinum Sess. VII, can. 9: S. q. d., in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, anathema sit. In der heiligen Schrift und bei den Vätern scheinen offenbare Andeutungen dieser Lehre vorzukommen. Vergleiche 2. Cor. 1, 21. 22: „Gott bekräftigt uns mit euch in Christo und hat uns gesalbt, uns besiegelt und hat das Pfand des Geistes in unsre Herzen gegeben." Hier ist offenbar von einer bleibenden Gnade die Rede. Ephes. 1, 13: „In Christo seid ihr, als ihr gläubig wurdet, durch den heiligen Geist der Verheißung besiegelt worden." 4, 30: „Betrübet den heiligen Geist Gottes nicht, in welchem ihr besiegelt seid auf den Tag der Erlösung." 1. Joh. 1, 20: „Ihr habet die Salbung vom Heiligen und wisset Alles." V. 27: „Und die Salbung, welche ihr empfangen habet, bleibe in euch." Unter den Vätern spricht sich über den Character sehr gut der h. Ambrosius de Spiritu sancto I, cap. 6, nro. 78 und 79 aus (Edit. Paris. 1845, tom. II, pag. 723): Numquid in aqua vivimus, sicut in Spiritu? Numquid in aqua signamur, sicut in Spiritu? In ipso enim vivimus et ipse est pignus haereditatis nostrae, sicut et Apostolus scribens ad Ephesios ait: In quo credentes signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae. (Ephes. 1, 13. 14.) Sancto igitur Spiritu signati sumus, non natura, sed a Deo, quia scriptum est: Qui unxit nos Deus, et qui signavit nos et dedit pignus Spiritum in cordibus nostris. 79. Signati ergo Spiritu a Deo sumus. Sicut enim in Christo morimur, ut renascamur, ita etiam Spiritu signamur, ut splendorem atque imaginem eius et gratiam tenere possimus: quod est utique spiritale signaculum. Nam etsi specie signemur in corpore, veritate tamen in corde signamur, ut Spiritus sanctus exprimat in nobis imaginis coelestis effigiem. Ebenso klar und bestimmt spricht sich der h. Augustin contra Epistolam Parmeniani II, cap. 13, nro. 29 (Edit. Paris. Bd. 9, S. 71) aus: Ebensowenig als das Zeichen des Kriegsdienstes an den Körpern der Soldaten bei den Ueberläufern, wenn sie zurückkehrten, wiederholt werde, ebensowenig dürfe die Taufe wiederholt werden, wenn sie einmal, obschon auf unerlaubte Weise, ertheilt sei. So viel für das Dogma

---

sit in anima, non in signis visibilibus. Pro tanto etiam dicuntur vasa gratiae. Possunt etiam dici vasa alia ratione: quia, sicut quod est in vase, non est de ipso nec ex ipso, sed tantum ab ipso hauritur, sic gratia non est a sacramentis, nec de sacramentis, sed oritur a fonte aeterno et ab illo hauritur ab ipsa anima in ipsis sacramentis. Die Darstellung des Duns Scotus: Das Sacrament enthalte keine übernatürliche Kraft, sondern gebe nur die vollständige Gewißheit des Uebernatürlichen, ist unrichtig.

*) Calvin in seinem Antidotum Concilii Tridentini sagt: Character veteribus erat ignotus et magis consentaneus incantationibus magicis, quam sanae Evangelii doctrinae.

von dem sacramentlichen Character selbst. Die Gedanken, welche die Theologen zur nähern Bestimmung des sacramentlichen Characters und um den Zusammenhang dieser Lehre mit den andern Dogmen darzuthun, zu entwickeln suchen, können wir füglich unter diese vier Punkte bringen: Erstens. Der sacramentliche Character ist nach Lehre des Tridentini ein signum quoddam spiritale et indelebile. Das Concil nennt hier den Character ein Zeichen und noch näher ein geistiges Zeichen. Die Gläubigen werden folglich durch den Character bezeichnet. Der sacramentliche Character kann ein Zeichen genannt werden, insofern er vermittelst eines sinnlich wahrnehmbaren Zeichens eingeprägt wird, und insofern die Seele durch denselben als zu diesem oder jenem Berufe von Gott bestimmt und dadurch von andern Menschen und von andern Christen unterschieden wird. Dadurch kommen wir auf das Verhältniß der drei sacramentlichen Charactere zu einander. Die Kirche ist die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts und durch sie sollen alle Menschen ihren übernatürlichen Endzweck, nämlich die Vereinigung mit Gott in diesem Leben durch die vollkommene Liebe, in jenem durch die glückselige Anschauung erreichen. Aber so gewiß die ewige Seligkeit in den verschiedenen Menschen verschieden sein wird, so gewiß hat Gott jedem einzelnen Menschen einen besondern Beruf in seiner Kirche angewiesen. Durch den Charakter der Taufe wird daher der Mensch als solcher bezeichnet, welcher zum Empfange aller übrigen Sacramente und überhaupt aller Heilsmittel der Kirche, insofern ihm dieselben zur Lösung seiner Lebensaufgabe behülflich sind, befähigt ist. Denn die Taufe macht zum Mitgliede der Kirche und befähigt darum zum Empfange aller übrigen Sacramente; oder sie gibt die dispositio passiva zum Empfange derselben. Der priesterliche Character, welcher erst im Bischofe vollkommen ist, gibt die Vollmacht, alle Sacramente des neuen Bundes zu spenden; er gibt die dispositio activa zu den Sacramenten. Der Character durch die heilige Firmung steht zwischen Beiden in der Mitte. Denn durch die Firmung wird uns die Kraft gegeben, den Endzweck unseres Daseins und unsrer Mitgliedschaft der Kirche zu erreichen. Zwar kann diese Stärke des Geistes (robur spiritus) auch ohne die heilige Firmung und bloß durch das Sacrament der Taufe gegeben werden; aber die Firmung ist der gewöhnliche Weg zu ihrer Ertheilung; und darum sagten wir vorher, der Character der Firmung stehe zwischen dem der Taufe und der Priesterweihe gewissermaßen in der Mitte. So wie der Priester durch seinen Character befähigt wird, Gebet und Opfer für die ganze Kirche darzubringen, so soll der Christ insbesondere durch den Character der heiligen Firmung befähigt werden, sich selbst Gott zum Opfer zu bringen durch die Erfüllung des göttlichen Willens. Dadurch soll der Mensch Christo ähnlich werden, der bis zum Tode den Willen des Vaters erfüllte. Die Schrift und mehrere heilige Väter nennen deßhalb den sacramentlichen Character ein Siegel. So kann derselbe darum genannt werden, weil er uns eine Aehnlichkeit mit Christo gibt, indem er uns in den Stand setzt, durch Erfüllung des göttlichen Willens ihm ähnlich zu werden, und weil er uns die Versicherung gibt, daß Gott uns selig machen will. Vergleiche Röm. 4, 11: Abraham habe das Zeichen der Beschneidung als Siegel der Gerechtigkeit durch den Glauben empfangen. Die Sacramente des alten Bundes konnten keinen Character einprägen, weil sie keine Gnade durch sich selbst überbrachten. Nach dem Gesagten ist der sacramentliche Character ein unterscheidendes Zeichen von andern Menschen oder Christen, welche diesen Character nicht haben. Zweitens. Der sacramentliche Character ist aber

nicht bloß eine Bezeichnung der Gläubigen als der Diener Gottes, sondern er ist auch eine Befähigung (dispositio) derselben zum Dienste Gottes nach den Vorschriften der Religion. Der sacramentliche Character überträgt eine gewisse Vollmacht, um dasjenige ins Werk zu setzen, was zur Verehrung Gottes gehört, wie Gott sie vorgeschrieben hat. Vergl. den h. Thomas III. P., quaest. 63, art. 2 in corpore: Character importat quandam potentiam spiritalem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus. Der sacramentliche Character ist ein signum dispositivum für den Empfang und die Ausspendung anderer Sacramente, indem zugleich mit ihm für Beides die erforderliche Gnade gegeben wird. Drittens. Der sacramentliche Character gibt eine Aehnlichkeit mit Christo oder ist ein signum configurativum mit Christo. Der Mensch nämlich soll nicht nur zum ewigen Leben gelangen oder glückselig werden, was sein nächster Endzweck ist und wozu er durch die Gnade geführt wird, sondern er soll auch seinen Schöpfer verherrlichen, was der allgemeine Endzweck der ganzen Schöpfung ist; und darum soll er durch den sacramentlichen Character dasjenige empfangen und Andern geben, was zur Verehrung Gottes erfordert wird. Die ganze Einrichtung der christlichen Gottesverehrung hat in dem Priesterthum Christi ihren Grund. Darum soll der sacramentliche Character den Gläubigen eine Theilnahme an dem Priesterthume Christi geben, insofern sie sich selbst Gott zum Opfer darbringen sollen, und insofern sie das Opfer Christi fortsetzen sollen. Jenes betrifft alle Christen ohne Ausnahme; dieses nur einen besondern Stand, weil Christus gewollt hat, daß sein blutiges Kreuzesopfer bis zum Ende der Welt auf unblutige Weise fortgesetzt würde. Viertens. Der sacramentliche Character wird gegeben, um dasjenige auszuführen, was zur Verehrung Gottes gehört, wie gesagt. Diese besteht in innern und äußern Thätigkeiten und geht folglich aus den Kräften der menschlichen Seele hervor. Deßhalb wird der Character nicht dem Wesen der Seele, sondern den Seelenvermögen eingeprägt; und zwar nach dem h. Thomas der Erkenntnißkraft, nach Duns Scotus der Willenskraft. Folglich ist der Character auch ein signum obligativum der durch den Empfang desselben übernommenen Pflichten.

## §. 124. Urheber, Ausspender und Empfänger der Sacramente des neuen Bundes.

1. Weil Gott allein den erschaffenen Geist zum ewigen Leben führen kann und darum auch allein Urheber der Gnade ist, deßhalb wirkt auch Gott allein innerlich in den heiligen Sacramenten. Auch hat dieses darin seinen Grund, daß Gott allein in die Erkenntniß und den freien Willen seiner vernünftigen Geschöpfe, wo die Wirkungen der Sacramente sich äußern, eindringen kann. Das Gesagte deutet der h. Paulus an Röm. 8, 33: „Gott ist es, welcher rechtfertigt." (Θεὸς ὁ δικαιῶν.) Die Rechtfertigung nämlich ist der eigentliche Endzweck aller Sacramente. Geht die Wirkung der Sacramente allein von Gott aus, so kann auch Gott allein Sacramente einsetzen. Ueberhaupt ist derjenige der eigentliche Urheber irgend einer Einrichtung im gesellschaftlichen Leben, z. B. eines Gesetzes, welcher ihr Kraft und Wirksamkeit gibt. Indessen das Geistige und Uebernatürliche in den Sacramenten wird uns auf sinnlich wahrnehmbare Weise ertheilt. Auch sollen Menschen durch Menschen zum ewigen Leben geführt werden. Deßhalb hat Gott Menschen als seine Diener zur Ausspendung der Sacramente bestellt.

2. Aus dem Gesagten ergibt sich, inwiefern Christus als Gott und als Mensch Urheber der Sacramente und in den Sacramenten wirksam ist. Als Gott konnte Christus die Ertheilung der Gnade mit äußern Zeichen verbinden, d. h. Sacramente einsetzen, und auch bestimmen, mit welchen äußern Zeichen er die Ertheilung seiner Gnade verbinden wollte; indem Beides nur von Gott vermöge seiner absoluten Machtvollkommenheit abhangen kann; und insofern wirkt Christus seiner Gottheit nach in den heiligen Sacramenten. Aber auch seiner menschlichen Natur nach ist Christus in den Sacramenten wirksam. Denn das gesammte Erlösungswerk, insbesondere das Leiden kommt ihm seiner menschlichen Natur nach zu. Die verdienende Ursache aller Gnade für uns Menschen im Stande der gefallenen Natur ist Christus der Erlöser; wie wir bei der Lehre von der Erlösung gesehen haben. *) Aber weil Christus eine göttliche Person ist, so war in ihm die Menschheit nur das vermittelnde Werkzeug, wodurch er die Erlösung vollbrachte. In der göttlichen Person Christi hat die menschliche Natur unser Heil durch die Gnade gewirkt, welche ihr von Gott gegeben ist. Aber diese Wirkung ist vom Sohne Gottes ausgegangen, weil dieser die menschliche Natur in die persönliche Vereinigung mit sich aufgenommen hat, und darum ist der Sohn Gottes unser Erlöser. So wie er als Gott Urheber der Sacramente ist und als Mensch die Gnade, welche in den heiligen Sacramenten wirksam ist, uns verdient hat, so ist er auch als Mensch der vorzüglichste Ausspender der heiligen Sacramente vor allen andern, welche er durch die apostolische Reihenfolge zu seinen Dienern bestellt hat. Dieser Vorrang Christi in Ausspendung der Sacramente besteht **Erstens** darin, daß die Verdienste und die Kraft seines Leidens in den Sacramenten wirksam sind. Wir haben nämlich früher bewiesen, daß die Sacramente durch ihre Ertheilung selbst (ex opere operato) eine göttliche Kraft überbringen, welche die Sünden tilgt und die Seele gerecht und heilig macht. Diese Kraft hat ihren Ursprung aus dem Leiden Christi, und der heilige Geist wirkt dieselbe vermittelst des äußern Zeichens in unsrer Seele. **) **Zweitens** darin, daß die Sacramente im Namen Christi geheiligt werden und in unsrer Seele eine heiligende Kraft ausüben. Diese Kraft des Leidens Christi eignen wir uns durch den Glauben an gemäß der Worte Röm. 3, 25: „Gott habe uns Jesum Christum gegeben durch den Glauben an sein Blut"; — welchen Glauben wir durch die Anrufung des Namens Jesu Christi bei den heiligen Sacramenten ausdrücken. **Drittens** darin, daß Christus als Gott den Sacramenten die wirkende Kraft verlieh und als Mensch sie einsetzte. Denn

---

*) Man vergl. hier nur die Worte des Tridentini Sess. VI, cap. 7: Causa meritoria iustificationis nostrae passio Christi.

**) Darum sind die Sacramente des neuen Bundes das lebendige Abbild des Erlösers Christi selbst und der Thätigkeit, welche er zur Erlösung des menschlichen Geschlechts auf Erden ausübte. So wie nämlich der Sohn Gottes vermittelst der menschlichen Natur unsere Erlösung gewirkt hat, so wirkt seine göttliche Kraft vermittelst des äußern Zeichens in den Sacramenten zu unserem Heile. Darum wird auch Beides, die Wirksamkeit des heiligen Geistes und das äußere Zeichen, Joh. 3, 5 verbunden. Vergl. den h. Thomas: Sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante, ita etiam in sacramentis novae legis, quae derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus sancti, in sacramentis operantis — mit Berufung auf Joh. 3, 5.

die Einsetzung der Sacramente ist, wie das ganze Erlösungswerk Christi, durch seine menschliche Natur geschehen. Daß alle Sacramente des neuen Bundes unmittelbar von Christo eingesetzt sind, folgt aus dem Bishergesagten schon von selbst und lehrt das Tridentinum **Sess. VII, can. 1: Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta aut esse plura vel pauciora quam septem, . . . . anathema sit.** Wir haben früher (§. 121. Nro. 5) nachgewiesen, daß auch die Materie und Form der Sacramente von Christo eingesetzt ist. Viertens darin, daß Christus die Wirkung der Sacramente verleihen konnte, ohne die Sacramente zu spenden. Denn die Wahl des äußern Zeichens zur Spendung der Gnade hängt von Gott ab, jedoch ist seine Macht nicht durch ein bestimmtes äußeres Zeichen beschränkt. Die angegebene Vollmacht in Beziehung auf die heiligen Sacramente kommt Christo allein zu. Seiner Kirche hat er dieselbe nicht mitgetheilt, sondern diese kann nur die von Christo eingesetzten Sacramente ausspenden.

3. Diese Vollmacht die heiligen Sacramente zu spenden haben nicht alle Mitglieder der Kirche, sondern nur die von Christo damit Beauftragten, d. h. die Hierarchie in ihren verschiedenen Abstufungen. Nur die Taufe kann von jedem Menschen gültig gespendet werden. Diese Glaubenslehre hat das Tridentinum **Sess. VII, can. 10** ausgesprochen: **Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et in omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, anathema sit.** Das Gegentheil war protestantische Lehre, worüber sogleich. Denn offenbar haben doch nur diejenigen über die Geheimnisse Christi eine Befugniß, welche vor Andern von Christo mit dieser Gewalt betraut sind und welche dieselbe wiederum an Andere übertragen haben. Viele zur Zeit Christi glaubten an ihn, aber nicht zu diesen Allen, sondern nur zu sehr Wenigen hat er die Worte gesprochen: Thut dies zu meinem Andenken.*) Auch ist es Lehre der katholischen Kirche, daß nicht alle Glieder der Hierarchie die Vollmacht haben alle Sacramente zu spenden. Denn wenngleich die Vollmacht zur Spendung der Sacramente (**dispositio activa sacramentorum**) durch die Priesterweihe übertragen wird, so kann doch die priesterliche Vollmacht selbst nur durch das Priesterthum im vollen Begriffe des Wortes, d. h. durch die bischöfliche Macht übertragen werden. Immer ist die Ertheilung der Priesterweihe als der wesentliche Vorzug des Bischofs betrachtet worden. Diese von Christo bestellten Ausspender der Sacramente sind nur seine Diener und Stellvertreter und Abgesandte der Kirche. Sie gebrauchen die von Gott eingesetzten äußern Zeichen, um die Wirkung hervorzubringen, welche Gott beabsichtigt. Sie wirken äußerlich, aber die göttliche Gnade wirkt innerlich. Ganz anders dagegen mußte sich die Lehre von dem Ausspender der Sacramente bei den Protestanten gestalten. Denn weil nach Lehre Luthers die Sacramente nur den Glauben nähren sollten, so war es ja auch an und für sich gleichgültig, wer die Sacramente spendete, und wie sie gespendet wurden, wofern nur in dem Empfänger der Glaube genährt ward. Dagegen fordert die katholische Kirche ebensowie die apostolische Reihenfolge und kirchliche Sendung zur

*) Darum ist die Apostolicität ein nothwendiges Merkmal der wahren Kirche Christi, ja das erste aller Merkmale derselben. Jede Kirche, welche nicht in unmittelbarer Reihenfolge von den Aposteln abstammt, kann schon deßhalb allein die wahre Kirche Christi nicht sein. Nulla Ecclesia sine episcopo: nullus episcopus sine successione apostolica.

Ausspendung der Sacramente, ebenso auch, daß eine bestimmte Art und Weise bei ihrer Ausspendung eingehalten werde. Und so kommen wir auf die Frage: Was ist zur Ausspendung der Sacramente erforderlich?

4. Weil der Ausspender eines Sacramentes nur der Abgeordnete der Kirche ist, so ist zur gültigen Ausspendung der Sacramente (denn man muß zwischen der Gültigkeit und zwischen der Erlaubtheit eines Sacraments wohl unterscheiden) erforderlich, daß der Ausspender des Sacraments Alles dasjenige verrichtet, was das Wesen desselben ausmacht und daß er die Absicht hat, Alles bei Ausspendung der Sacramente thun zu wollen, was die Kirche thut. Denn ohne diese Gesinnungen würde er theils keinen actus humanus setzen, theils der Stellvertreter Christi und der Abgeordnete der Kirche nicht sein können. Aber auf seinen eigenen sittlichen Zustand kann es bei der Spendung der Sacramente nicht ankommen, weil er nicht seine eigenen Gaben gibt, sondern die von Christo verordneten Heilsmittel und weil er auch nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern nur im Auftrage Jesu Christi handelt; — wenngleich er allerdings durch ein unwürdiges Verwalten der heiligen Sacramente sich selbst größere oder geringere Schuld zuzieht. Diese allgemeinen Bestimmungen über den Ausspender der heiligen Sacramente können wir im Nähern so angeben. Erstens. Aus dem Tridentinum Sess. VII, de baptismo can. 4: Si quis dixerit, baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum, anathema sit — folgt die Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß der Ausspender der heiligen Taufe zur gültigen Ertheilung derselben den wahren Glauben nicht zu haben und ein Mitglied der Kirche nicht zu sein braucht. Dieses ist in Beziehung auf die übrigen heiligen Sacramente freilich keine Glaubenslehre, weil sich die katholische Kirche noch nicht darüber ausgesprochen hat, ob ein schismatischer Priester nach seiner Wiedervereinigung mit der Kirche sofort die priesterlichen Funktionen in ihr verrichten kann; wenngleich Alle einverstanden sind, daß ein schismatischer Priester das Bußsacrament nicht zu spenden vermag, weil ohne die Verbindung mit dem apostolischen Stuhle keine Jurisdiction besteht. Jedoch ist es in Beziehung auf die übrigen Sacramente außer der Taufe certum et fidei proximum, daß zu ihrer gültigen Ertheilung der wahre Glaube und die innere Mitgliedschaft der Kirche nicht erfordert wird, und daß die Absicht bei Ausspendung des Sacraments Alles zu thun, was die Kirche will, zur Gültigkeit desselben (denn darum handelt es sich hier nur, nicht um die Erlaubtheit) genügt. Denn dafür spricht die allgemeine Uebereinstimmung der Theologen in diesem Punkte und die Praxis der Kirche. Bekanntlich erregte die Frage, ob die Ketzertaufe gültig sei oder nicht? viele Streitigkeiten in der Kirche, wurde aber vom apostolischen Stuhle so entschieden, wie sich das Tridentinum in der angeführten Stelle ausspricht. Zweitens. Ebenso ist es ein dogma declaratum, daß die Sacramente auch von denjenigen, welche im Stande der Ungnade Gottes sind, gültig ertheilt werden können. Dies lehrt das Tridentinum Sess. VII, de sacram. in genere can. 12: S. q. d., ministrum in peccato mortali exsistentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, anathema sit. Der entgegenstehende Irrthum hat sich in der Kirche häufig geltend zu machen gesucht. Zunächst waren es die Donatisten im Anfange des vierten Jahrhunderts, welche

den Satz aufstellten, daß die Sacramente, welche von Menschen im Stande der Todsünde ertheilt würden, ungültig seien. Ja sie gingen sogar zu der Behauptung über, daß die Kirche nur aus Reinen und Heiligen bestehe. So schlossen sich die Donatisten einerseits an den Irrthum der Novatianer an, indem sie mit diesen um 251 in Rom aufgestandenen Häretikern lehrten, die katholische Kirche habe die wahre zu sein aufgehört, weil sie schwere Sünder in sich dulde; — und anderseits schlossen sich die Donatisten an den Irrthum des h. Cyprian, indem sie dessen Irrthum erweiterten und auf alle Sacramente und den sittlichen Zustand überhaupt übertrugen. Ihren Irrthum erneuerten im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte die Waldenser und Albigenser und im vierzehnten Wicleff, welcher 1384 als Pfarrer zu Lutterworth starb. Er sagt in der 8. der 45 Propositionen, welche das Concil zu Constanz aus seinen Schriften censurirte: **Si Papa est praescitus et malus et per consequens membrum diaboli, non habet potestatem super fideles sibi ab aliquo traditam, nisi forte a Caesare. 15: Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali.** Nach diesen beiden Sätzen würde also die geistliche und weltliche Obrigkeit eine solche zu sein aufhören, wenn sie nicht mehr im Stande der Gnade ist. Man denke an die schauderhafte Verwirrung, welche eintreten würde, wenn solche Häresien den Leuten in die Köpfe führen! Darum sagt er in Beziehung auf die Ausspendung der heiligen Sacramente 4: **Si episcopus vel sacerdos exsistat in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non baptizat.** Wicleffs Lehre hat durch Huß eine schärfere Ausbildung erhalten. Der Kernpunkt der hussitischen Lehre ist wohl ohne Zweifel dieser, daß die Kirche nur aus den Prädestinirten besteht. Daraus folgt dann von selbst, daß die geistlichen und weltlichen Obern solche zu sein aufhören, wenn sie im Stande der Ungnade Gottes sind. Denn als Todsünder können sie nicht zu den Prädestinirten gehören und darum auch nicht Mitglieder der Kirche sein. Dies lehrt Huß in der 12. 13. 20. und 30. der dreißig Propositionen, welche die Synode zu Constanz aus seinen Schriften auszog und verdammte. Der Mittelpunkt seiner Lehre, daß die Kirche nur aus den Prädestinirten bestehe, kommt offenbar zuletzt darauf hinaus, daß die Kirche unsichtbar ist. Wiewohl nun Luther Vieles von Huß angenommen hat*), und wiewohl die protestantischen Bekenntnißschriften namentlich die Kirche als unsichtbar fassen, so nahm Luther doch diese Lehre nicht an, daß zur gültigen Ertheilung der heiligen Sacramente der Zustand der Gnade in dem Ausspender erfordert werde, weil bei ihm die Lehre von dem allein rechtfertigenden Glauben die Hauptsache bildete. Vielmehr lehren die Bekenntnißschriften der Lutheraner, daß die Wirksamkeit der Sacramente von dem sittlichen Zustande dessen, welcher sie spendet, nicht abhängig ist. Denn in der Conf. Aug. art 8 heißt es: **Et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur.** Und in der Apologie art. 4: **Nec sacramenta ideo non sunt efficacia, quia per malos tractantur, imo recte uti possumus sacramentis, quae per malos administrantur.** Indeß in

---

*) Luther sagt in der 30. der 41 von Leo X. aus seinen Schriften ausgezogenen Propositionen: Aliqui articuli Iohannis Hus condemnati in Concilio Constantiensi sunt christianissimi, verissimi et evangelici, quos nec universa Ecclesia posset damnare.

diesen beiden Sätzen ist offenbar die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato wieder aufgenommen und nur wenn man diese festhält, kann man auch die Lehre festhalten, daß es bei Ertheilung der Sacramente auf den moralischen Zustand ihres Ausspenders nicht ankomme. Aber die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato und der allein rechtfertigende Glaube sind ewig mit einander unvereinbar. Besser thaten daher die Wiedertäufer, daß sie jene Lehre, der Zustand in der Gnade bedinge die Gültigkeit des Sacraments, wieder aufnahmen; wie überhaupt die Erscheinung nicht selten ist, daß einzelne Secten des Protestantismus die letzten Consequenzen seiner Principien festhielten; und gegen die Wiedertäufer ist jene Erklärung des Tridentini gerichtet, daß es in Beziehung auf die Gültigkeit der Sacramente auf den moralischen Zustand ihres Ausspenders nicht ankomme. So hat die katholische Kirche immer geglaubt und gelehrt. Der heilige Augustinus z. B. bemerkt über die Worte Matth. 3, 11: „Dieser wird mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen"; — obschon Christus selbst nach Joh. 4, 2 nicht getauft habe; in seinem sechsten Tractat über Johannes Nro. 7 und 8 (Bd. 3, S. 1428 und 1429): **Quid ergo Iohannes Baptista per columbam didicit, ne mendax postea inveniatur, quod avertat a nobis Deus opinari, nisi quandam proprietatem in Christo talem futuram, ut, quamvis multi ministri baptizaturi essent, sive iusti, sive iniusti, non tribueretur sanctitas baptismi, nisi illi, super quem descendit columba, de quo dictum est: Hic est, qui baptizat in Spiritu sancto? Petrus baptizet, hic est, qui baptizat: Paulus baptizet, hic est, qui baptizat.** Vergl. die ganze folgende 8. Nummer; und die Schrift des h. Augustin de unico baptismo (tom. 9, pag. 595); und de unitate Ecclesiae (tom. 9, pag. 391) cap. 21, nro. 58. Der heil. Paulus spricht diese Wahrheit 1. Cor. 3, 7 aus: „Weder der pflanzt, ist etwas, noch der begießt, sondern Gott, der das Wachsthum gibt"; d. h. Gott allein kommt nur die innere Wirksamkeit in den Sacramenten zu, sein Stellvertreter und Diener der Kirche setzt nur die äußere, und es gehen die Gaben Gottes bloß durch seine Hände. Vergl. den h. Augustin in seinem fünften Tractat über Johannes Nro. 18 (Bd. 3, S. 1423). *) Indessen sündigt der Ausspender der heiligen Sacramente jedesmal, wenn er im Stande der Ungnade Gottes dieselben austheilt, oder doch auf unwür-

---

*) Ueberhaupt kommt der h. Augustin auf diese Wahrheit sehr häufig zu sprechen, wohl deßhalb, weil er durch seine Kämpfe gegen die Donatisten öftere Veranlassung dazu fand. Vergl. noch adv. Cresconium III, 8, nro. 8, (Bd. 9, S. 500), wo er sich des Vergleiches bedient: Ein Acker bringe durch die Kraft des ihm anvertrauten Samens Frucht, selbst wenn er durch die Hände böser Menschen besorgt werde. In dem 5. Tractate über Johannes nro. 15 (Bd. 3, S. 1422): Qui vero fuit superbus minister, cum diabolo computatur: sed non contaminatur donum Christi, quod per illum fluit purum, quod per illum transit liquidum, venit ad fertilem terram. Puta quia ipse lapideus est, quia ex aqua fructum ferre non potest, et per lapideum canalem transit aqua, transit aqua ad areolas: in canali lapideo nihil generat, sed tamen hortis plurimum fructum affert. Spiritualis enim virtus sacramenti ita est ut lux et ab illuminandis pura accipitur, et, si per immundos transeat, non inquinatur. Ebendort: Quid in Christo non noverat Iohannes potestatem baptismi ipsum Dominum habiturum et sibi retenturum, sed ministerium plane transiturum in bonos et malos? Quid facit malus minister, ubi bonus est Dominus?

dige Weise. Und weil die Ausspendung der Sacramente im Stande der Ungnade Gottes eine Unehrerbietigkeit gegen Gott und eine Verunehrung der Sacramente von Seite des Sünders ist, so ist diese Sünde ihrer Art nach eine Todsünde; vergl. den h. Thomas III P., quaest. 64, art. 6. Der h. Alphons in seiner Moral entscheidet sich mit Recht dahin, daß ein Priester, welcher im Stande der Todsünde das h. Bußsacrament verwalte, eben so viele Todsünden begehe, als wie viele Male er die Lossprechung ertheile. Auch erklärt sich der h. Alphons mit der Ansicht mancher Moralisten nicht einverstanden, daß ein Priester, welcher im Stande der Todsünde celebrirt, nur Ein Sacrilegium begehe, sondern der h. Alphons will, daß er sich mehrerer schuldig mache. Drittens. Weil der Ausspender der Sacramente nur als Stellvertreter Christi und Diener der Kirche wirkt, so muß er auch die Absicht haben, dasjenige Sacrament zu spenden, welches Christus eingesetzt hat, und dasjenige zu thun, was die Kirche zu thun pflegt. Dies lehrt das Tridentinum Sess. VII de sacramentis in genere can. 11: S. q. d., in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit Ecclesia, anathema sit. Dieselben Bestimmungen hatte schon Martin V. auf dem Concil zu Constanz und Eugen IV. auf dem Concil zu Florenz gegeben. Die angegebene Bestimmung des Tridentini ist gegen die Lehre Luthers gerichtet, der zufolge es gleichgültig war, wie die Sacramente ertheilt würden. Es fragt sich daher: Was ist Absicht und welche Absicht wird zur gültigen Ausspendung der heiligen Sacramente erfordert? Absicht ist der Entschluß des Geistes, irgend eine Handlung, sei es eine innere oder eine äußere, auf eine bestimmte Weise und zu einem bestimmten Endzwecke zu verrichten. Geht die Absicht nur auf einen bestimmten äußern Act, und sieht sie dabei von dem Zwecke dieses Actes ganz ab, so wird sie von den Theologen eine äußere Absicht (intentio externa) genannt. So ist es allgemein angenommene Lehre der Moralisten, daß der Zweck eines Gesetzes nicht unter das Gesetz falle (finis legis non cadit sub lege). Ich brauche also, um ein Gesetz zu erfüllen, nur die bestimmte Handlung zu setzen, welche das Gesetz vorschreibt, ohne an den Zweck des Gesetzes und folglich meiner Handlung zu denken; d. h. ich brauche bei der Erfüllung des Gesetzes nur eine äußere Absicht zu haben. Dagegen wenn die Absicht nicht bloß dahin geht, irgend einen äußern Act zu setzen, sondern denselben auch zu dem verordneten und beabsichtigten Endzwecke zu setzen, so wird sie von den Theologen eine innere Absicht (intentio interna) genannt. Aus dem Gesagten folgt, daß die äußere Absicht zur gültigen Spendung der Sacramente nicht genügt. Wer z. B. die Taufhandlung verrichtete in der Absicht, genau ebendenselben Act zu setzen, welchen die Kirche setzt, wenn z. B. in der Zeit der Christenverfolgung die Taufhandlung in den heidnischen Schauspielen zur öffentlichen Volksbelustigung dargestellt ward, der würde darum noch nicht das Sacrament der Taufe spenden. Denn die Kirche hat nicht bloß die Absicht, die äußere Handlung zu setzen, sondern auch durch die äußere Handlung die Wirkung der Gnade zu erreichen. Folglich würde der, welcher bloß die äußere Handlung setzen wollte, noch nicht die Absicht haben, zu thun, was die Kirche thut. Ferner aber kann die innere Absicht auf eine doppelte Weise festgehalten werden: 1. thätig (actualiter), nämlich durch die Thätigkeit des Erkennens und Wollens; 2. zuständlich (habitualiter oder *) virtualiter), so

*) Manche Theologen wollen zwischen habitualiter und virtualiter unterschei-

daß sie zwar im augenblicklichen Bewußtsein bei der Handlung selbst zurücktritt, aber doch im Grunde der Seele festgehalten wird. Aus dem Gesagten folgt, daß die intentio interna nur habitualiter oder virtualiter festgehalten zu werden braucht, um der Absicht der Kirche zu genügen. Daß sie auch actualiter festgehalten werde, ist zwar der hohen Würde des Sacraments sehr angemessen, jedoch nach einstimmiger Meinung der Theologen zur Gültigkeit des Sacraments nicht erforderlich; und verstehen sie den angeführten Canon des Tridentini so, daß die innere Absicht habitualiter oder virtualiter festgehalten werden muß; vergl. den h. Thomas P. III, quaest. 64, art. 8: „Was in den heiligen Sacramenten geschieht, ist an und für sich insofern unbestimmt, als demselben ein mehrfacher Zweck untergelegt werden kann; z. B. die Abwaschung des Körpers mit Wasser könnte der Gesundheit halber und auch der Reinigung halber geschehen. Daher muß diese an und für sich unbestimmte Handlung durch die Absicht die nöthige Bestimmtheit erhalten. Dies geschieht durch die Worte, in denen die Absicht enthalten ist, und durch welche folglich die nothwendige Bestimmtheit gegeben wird. Denn in diesen Worten wird die Absicht der Kirche ausgedrückt, und diese genügt zur gültigen Ertheilung des Sacraments." Die Meinung des h. Thomas geht besonders aus seinen Worten ad 3 hervor: Licet ille, qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen intentionem habitualem, quae sufficit ad perfectionem sacramenti: puta cum sacerdos accedens ad baptizandum intendit facere circa baptizandum, quod facit Ecclesia. Unde si postea in ipso exercitio actus cogitatio eius ad alia rapiatur, ex virtute primae intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiose agere debeat minister, ut etiam actualem intentionem adhibeat. Sed hoc non est totaliter positum in hominis potestate, quia per intentionem dum homo vult multa intendere, incipit alia cogitare, secundum illud Ps. 39: Cor meum dereliquit me. So haben auch die Theologen den angegebenen Canon des Tridentini insgemein verstanden. Diese einstimmige Meinung hat Papst Clemens VIII. (1592—1605) bestätigt. Denn in den Rubriken des römischen Missale, welche Clemens VIII. approbirt hat, wird die Consecration desjenigen für nichtig erklärt, welcher elf Partikeln vor sich hat und zehn zu consecriren beabsichtigt, ohne diese zehn zu bestimmen. Als Grund dafür wird angegeben: Quia requiritur intentio: offenbar die intentio interna. Auch hat Alexander VIII. den Satz verdammt: Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: Non intendo, quod facit Ecclesia. Das Gesagte wird auch durch die Worte des Tridentini Sess. XIV, cap. 6 begründet: Non debet poenitens adeo sibi de sua ipsius fide blandiri, ut, etiamsi nulla illi adsit contritio, aut sacerdoti animus serio agendi et vere absolvendi desit, putet tamen se propter suam solam fidem vere et coram Deo esse absolutum: nec enim fides sine poenitentia remissionem ullam peccatorum praestaret: nec is esset nisi salutis suae negligentissimus, qui sacerdotem ioco se absolventem cognosceret, et non alium serio agentem sedulo requireret. Diese Entscheidung

---

den; — man bilde doch nicht willkürliche Begriffe, sondern frage zuerst, ob die Begriffe in der Natur der Sache gegründet sind.

ist gegen die Behauptung Luthers gerichtet, nicht durch die Absolution, sondern durch den Glauben würden die Sünden getilgt, und daher sei es ganz gleichgültig, wie auch immer die Absolution ertheilt werde, indem es nach Luther in Beziehung auf die Gültigkeit des Sacraments überhaupt gleichgültig war, wie dasselbe ertheilt ward. Nach diesen kirchlichen Entscheidungen möchte wohl schwer einzusehen sein, wie Ambrosius Catharinus die Behauptung aufstellen konnte, wenn der Ausspender eines Sacraments nur beabsichtige, jene Handlung, welche die Kirche für die Verrichtung des Sacraments vorschreibt, äußerlich mit Ernst zu verrichten, obgleich er innerlich die entgegengesetzte Absicht habe, nämlich das Sacrament nicht zu spenden, so werde doch das Sacrament ertheilt. Diese Ansicht ist zwar noch verschieden von dem durch die angegebene Stelle des Tridentini zurückgewiesenen Irrthume Luthers, daß die Sacramente, wie auch immer ertheilt, wirksam seien, indessen würde doch derjenige, welcher ein Sacrament auf diese Weise spendete, nicht die Absicht haben zu thun, was die Kirche bei der Spendung der Sacramente thut. Denn die Kirche will nicht bloß eine äußere Handlung setzen, wenn sie ein Sacrament ertheilt, sondern sie will eine äußere Handlung zur innern Heiligung setzen. Deßhalb hat Benedict XIV. de Synodo Dioecesana VIII, cap. 4, nro. 9 sehr weise geschrieben: Si constet, quempiam aut baptismum contulisse aut aliud sacramentum ex iis, quae iterari nequeunt, administrasse, omni adhibito externo ritu, sed intentione retenta, aut cum deliberata voluntate, non faciendi, quod facit Ecclesia, urgente quidem necessitate erit sacramentum iterum sub conditione perficiendum. Si tamen res moram patiatur, sedis apostolicae oraculum erit exquirendum. Vielleicht ist jene Behauptung nichts als eine Schulübung, durch welche man die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato auf ihre äußerste Spitze treiben wollte. Die Verkehrtheit jener Behauptung des Ambrosius folgt schon daraus, daß derjenige, welcher ein Sacrament auf die angegebene Weise spendete, durch die Spendung des Sacraments nicht einmal einen actus humanus setzte, weil seine Vernunft und sein freier Wille an der Spendung des Sacraments keinen Antheil hätte.

5. Außer der Intention ist bei der Spendung der Sacramente auch eine gewisse Aufmerksamkeit (attentio) auf das, was man thut, erforderlich. Die Attention ist die freiwillige Hinwendung unsrer geistigen Fassungskraft auf das, was geschieht. Geht dies Wahrzunehmende vom Menschen selbst aus, so ist die Aufmerksamkeit jene geistige Thätigkeit, durch welche der Mensch das betrachtet, was er thut. Durch die Aufmerksamkeit richten wir unsere geistige Kraft auf die zu setzende Handlung hin und entfernen zugleich jede andere äußere Thätigkeit, welche mit der innern Aufmerksamkeit nicht bestehen kann. Um ein Sacrament gültig zu ertheilen, ist gar keine Aufmerksamkeit bei der Spendung desselben erforderlich. Denn die sittliche Beschaffenheit einer Handlung hängt nicht von der Aufmerksamkeit des Handelnden, sondern von seiner Absicht ab. Zudem steht die Aufmerksamkeit nicht immer in der Macht des Menschen; Christus kann aber von etwas dem Menschen Unmöglichem die Gültigkeit der Sacramente nicht abhängig gemacht haben. Aber um die Sacramente erlaubt, d. h. ohne Sünde und wie es ihrer Heiligkeit angemessen ist, zu spenden, ist eine solche Aufmerksamkeit erforderlich, daß jede freiwillige Zerstreuung ausgeschlossen ist. So fordert es die dem Sacramente gebührende Ehrfurcht. Jedoch ist es die allgemeine Ansicht der Theologen, daß auch eine freiwillige Zerstreuung nur eine läßliche Sünde sei;

wofern nicht die Gefahr da wäre, in der Form zu irren. Nur bei der Eucharistie wird die freiwillige Zerstreuung, wenigstens während des Canons der h. Messe, für eine Todsünde angesehen.

6. Nicht Jeder, welcher durch den Empfang der heiligen Weihen die Vollmacht hat, die Sacramente zu spenden (**dispositio activa sacramentorum**), hat darum auch schon die Rechtspflicht von dieser Vollmacht Gebrauch zu machen. Nur die Seelsorger oder Pfarrer haben die Pflicht, ihren Untergebenen entweder selbst die Sacramente zu spenden, oder andere Priester dazu zu bestellen. Andere Priester hätten diese Pflicht aus dem Princip der Nächstenliebe im Falle der Noth. Jedoch muß der Ausspender der Sacramente dieselben denen verweigern, welche wegen ihres unwürdigen Lebenswandels zum Empfange derselben nicht disponirt sind. Dies wird deutlicher werden, wenn von dem Empfänger jedes einzelnen der heiligen Sacramente die Rede ist. Hier können nur im Allgemeinen diese Regeln aufgestellt werden. Erstens. Einem öffentlichen Sünder, d. h. einem solchen Sünder, dessen schlechtes Leben nicht mehr verheimlicht werden kann, sondern zur allgemeinen Kenntniß des Ortes, in welchem er lebt, oder gar der ganzen Gegend gelangt ist, können die Sacramente nicht gespendet werden, er mag öffentlich oder insgeheim um dieselben bitten. Zweitens. Einem verborgenen Sünder, welcher insgeheim um ein Sacrament bittet, zu dessen Empfange er nicht disponirt ist, muß das Sacrament verweigert werden. Z. B. der Besitzer ungerechten Gutes, welcher dasselbe nicht restituiren will. Drittens. Einem verborgenen Sünder, der öffentlich um ein Sacrament bittet, z. B. sich unter den übrigen Christen an den Tisch des Herrn setzt, muß das Sacrament gegeben werden.

7. Zur Gültigkeit des Sacraments von Seite des Empfängers ist mit Ausnahme des Bußsacraments der wahre Glaube und das christliche Leben nicht erforderlich. In Kindern und unvernünftigen Menschen ist keine Vorbereitung oder Aufmerksamkeit nothwendig. In den des Vernunftgebrauchs Mächtigen ist eine gewisse Aufmerksamkeit erforderlich, jedoch keine solche, wie im Ausspender des Sacraments. Zum Empfange der übrigen Sacramente ist die Taufe erforderlich. Aber zum erlaubten und nützlichen Empfange der Sacramente ist in den des Vernunftgebrauchs Mächtigen eine gewisse Vorbereitung und in Allen der Zustand der Gnade nothwendig, wenn sie die Sacramente der Lebenden empfangen wollen. Der Empfang eines Sacramentes muß als ein **actus humanus** betrachtet werden, d. h. es muß diese Handlung von dem, wenigstens voraussetzungsweise mit Grund anzunehmenden, freien Willen und von der Vernunft des Empfängers ausgehen; (weßhalb die ältere Theologie die **actus humani** als **actus eliciti** bezeichnete: Handlungen, welche aus dem Geiste des Menschen gleichsam hervorgelockt sind, ihren Ursprung genommen haben). Daher würde derjenige kein Sacrament empfangen, welcher im Acte des Empfanges selbst es nicht wollte; z. B. ein Mensch, der gegen seinen Willen getauft oder ordinirt würde oder eine Ehe abschlösse. Denn die sacramentalische Handlung wäre gegen seinen freien Willen gewesen.

## §. 125. Zahl der Sacramente des neuen Bundes.

1. Es ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß es nur sieben Sacramente des neuen Bundes gibt. Diese Glaubenslehre hat das Tridentinum **Sess. VII, can. 1** ausgesprochen: **Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro insti-**

tuta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, anathema sit. Diese Glaubenslehre der Kirche wird Erstens durch die h. Schrift begründet. Denn von den sechs ersten Sacramenten kann mit Bestimmtheit aus der h. Schrift nachgewiesen werden, daß sie wirklich Sacramente sind; und in Beziehung auf die Ehe kann und muß dieses aus der h. Schrift wenigstens geschlossen werden. Zweitens durch die Tradition. Das Zeugniß der Tradition für die Siebenzahl der Sacramente ist ein indirectes sowohl, indem von keinem Sacramente nachgewiesen werden kann, daß es erst später, etwa zu der und der Zeit als Sacrament in der Kirche angesehen ist, als auch ein directes, und zwar auf dreifache Weise: a) Alle liturgischen Bücher des Alterthums, sowohl der orientalischen als occidentalischen Kirche, enthalten die Siebenzahl der Sacramente. Selbst diejenigen Secten, welche sich bereits vor einem Jahrtausend von der katholischen Kirche getrennt haben, behalten die sieben Sacramente noch immer bei. Im 16. Jahrhundert weigerten sich die Griechen unter ihrem Patriarchen in Constantinopel, mit den Protestanten sich zu vereinigen, weil diese die sieben Sacramente nicht annähmen. b) Bei den kirchlichen Schriftstellern finden sich mehrere Stellen, in welchen sie mehrere Sacramente zusammen erwähnen. In dieser Hinsicht ist die Stelle Tertullians de resurrectione carnis cap. 8 (tom. II, pag. 806 Edit. Paris. 1844) sehr beachtenswerth. Tertullian entwickelt dort zuerst den Gedanken, daß das leibliche Leben insofern eine hohe Bedeutung für den Menschen habe, als derselbe nur im leiblichen Leben sich noch befindend sein Heil wirken kann, und fährt dann fort: Et haec quidem velut de publica forma humanae conditionis in suffragium carni procuraverim.*) Videamus nunc**) de propria etiam christiani nominis forma quanta huic substantiae frivolae ac sordidae apud Deum praerogativa sit, et, si sufficeret illi, quod nulla omnino anima salutem possit adipisci, nisi, dum est in carne, crediderit: adeo caro salutis est cardo. Denique cum anima Deo allegitur, ipsa est, quae efficit, ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur: caro ungitur, ut anima consecretur: caro signatur, ut et anima muniatur: caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur: caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede, quas opera coniungit.***) c) Alle diejenigen Stellen, welche ein einzelnes Sacrament als solches beweisen. Diese werden wir bei jedem einzelnen Sacramente namhaft machen.

---

*) „Und dieses möchte ich aus dem allgemeinen Zustande des menschlichen Daseins dem Fleische zur Vertheidigung gesagt haben." Tertullian hat nämlich im vorhergehenden Capitel entwickelt, daß das Fleisch Werkzeug der Seele sei.

**) „Sehen wir jetzt" (Tertullian macht einen Uebergang), „eine wie große Bedeutung auch aus dem besondern Zustande des christlichen Bekenntnisses ihm gebühre." — — — — —

***) Zu dieser Stelle Tertullians macht Rigaltius die schöne Bemerkung: Strictim hoc loco recensuit, sed appositissime declaravit baptismum, unctionem, signaculum carnis, manuum impositionem, eucharistiam.

2. Die Siebenzahl der heiligen Sacramente hängt mit den übrigen Glaubenslehren der katholischen Kirche und mit der natürlichen Einrichtung des Menschen aufs engste zusammen. Darum waren die Theologen schon sehr früh bestrebt, die theologischen Gründe für die Siebenzahl der heiligen Sacramente zu entwickeln, und selbst außerkirchliche Schriftsteller haben diese göttliche Einrichtung so treffend gefunden, daß sie ihre Schönheit darzulegen sich bestrebt haben. Die hauptsächlichsten theologischen Gründe für die Siebenzahl der Sacramente wollen wir im Nachfolgenden anzugeben suchen.*) Die Sacramente des neuen Bundes haben einen doppelten Endzweck. Sie sollen Erstens den Menschen in demjenigen, was zur Verehrung Gottes nach den Vorschriften der christlichen Religion gehört, vollkommen machen, oder uns in den Stand setzen, daß wir Gott den Dienst leisten können, welchen er durch Christus und seine Kirche von uns fordert. Sie sollen dem Menschen Zweitens ein Mittel oder eine Abhülfe gegen allen Mangel verschaffen, welchen die Sünde selbst und die Folgen der Sünde nach sich ziehen. Betrachten wir nun jeden dieser beiden Endzwecke der Siebenzahl der Sacramente einzeln, so werden wir dieselbe sehr angemessen finden.

Was den ersten Endzweck betrifft, so hat das geistige Leben eine gewisse Aehnlichkeit mit dem körperlichen Leben, weil die Natur die Grundlage der Gnade ist. Darum ist das natürliche Leben des Menschen ein Abbild seines übernatürlichen. Seinem natürlichen Leben nach kommt der Mensch nicht bloß als Einzelwesen, sondern auch als Mitglied eines großen Ganzen, des menschlichen Geschlechts, in Betracht. So wie nun der Mensch, als Individuum betrachtet, seinem natürlichen Leben nach geboren wird, zum mannbaren Alter gelangt und in dieser vollen Manneskraft gestärkt und erhalten wird, so wird auch der Mensch dem geistigen Leben nach durch die Taufe geboren, durch die Firmung zum Mannesalter geführt und durch die Eucharistie in diesem Zustande fortwährend gestärkt und erhalten. Wegen dieses engen und innigen Zusammenhanges der drei ersten Sacramente wurden dieselben in den ältesten Zeiten der Kirche auch gewöhnlich zugleich ertheilt. Und so wie der Mensch nach seinem natürlichen Leben, wenn er in eine Krankheit gefallen ist, von dieser geheilt werden und allmälig zum vollen Besitze der Gesundheit wieder gelangen muß, so muß auch der Mensch, wenn er seinem geistlichen Leben nach in eine Krankheit gefallen ist, von derselben durch das Bußsacrament geheilt werden und durch die heilige Oelung die volle Gesundheit wieder erlangen; denn durch die letzte Oelung wird er zum Eintritte in die ewige Glorie befähigt. Könnte die durch die Taufe empfangene Gnade nicht verloren werden, dann wären die Buße und die letzte Oelung nicht nothwendig. Nun ist aber der Mensch nicht bloß Einzelwesen, als welches wir ihn bisher betrachtet haben, sondern in seinem ganzen Dasein und Leben hängt er von bestimmten Kreisen menschlicher Entwicklung ab. Betrachten wir den Menschen als Gattungswesen, so müssen im bürgerlichen Leben Einzelne als die Lenker des Gemeinwesens an der Spitze der Gesellschaft stehen, und muß das Familienleben geführt werden, um das menschliche Geschlecht zu erhalten und zu verbreiten, weil nur in der Familie für die körperliche und geistige Erziehung des jungen Menschen gehörig gesorgt ist. Diesen beiden Bedürfnissen des natürlichen Lebens in der bürgerlichen Gesellschaft entspricht der Ordo und das Matrimonium unter den h.

*) Vergl. den h. Thomas P. III, quaest. 65, art. 1.

Sacramenten. Denn die Ehe ist von dem natürlichen Leben des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft aus betrachtet eine Pflicht der Natur, indem der Staat nur durch die Ehe bestehen kann; von dem übernatürlichen Leben des Menschen in der kirchlichen Gemeinschaft aus betrachtet ist die Ehe ein Sacrament. So entspricht das übernatürliche Leben des Menschen, welches durch die heiligen sieben Sacramente gesetzt, vermehrt und wiedergewonnen wird, dem natürlichen Leben des Menschen.

Was den zweiten Endzweck der Sacramente des neuen Bundes betrifft, daß sie nämlich ein Gegenmittel gegen die Sünde und deren Folgen sein sollen, so leuchtet die Zweckmäßigkeit der sieben Sacramente von diesem Endzwecke aus betrachtet schon aus dem Bisherigen ein. Die Taufe ist gegen den Mangel alles geistlichen Lebens eingesetzt; die Firmung gegen die Schwachheit der Seele, welche in den Neugebornen gefunden wird; die Eucharistie gegen die Geneigtheit der Seele zum Sündigen; weßhalb auch das Tridentinum Sess. 13, cap. 2 von der Eucharistie sagt: dieselbe sei ein antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur —; die Buße gegen die wirkliche Sünde, welche nach der Taufe begangen ist; die letzte Oelung gegen die Ueberbleibsel der Sünde, welche durch die Buße nicht hinlänglich getilgt sind, entweder aus Nachläßigkeit oder aus Unwissenheit; der Ordo ist gegen die Auflösung der Gesellschaft durch eigensüchtige Bestrebungen, das Matrimonium gegen die Begierlichkeit und die durch den Tod erfolgende Abnahme des menschlichen Geschlechts eingesetzt.

Andere Theologen bringen die sieben heiligen Sacramente in ein Verhältniß zu den drei theologischen und den vier sittlichen Tugenden. Diese Tugenden alle sollen nämlich der Sünde und deren Folgen entgegenwirken. Nach dieser Betrachtungsweise der heiligen Sacramente würde die Taufe, welche gegen die Schuld der Erbsünde gerichtet ist, dem Glauben entsprechen; wie auch das Tridentinum selbst Sess. VI, cap. 7 die Taufe das Sacrament des Glaubens (sacramentum fidei) nennt. Der Hoffnung entspricht die letzte Oelung. Denn der eigentliche Gegenstand der Hoffnung ist die Vereinigung mit Gott durch die glückselige Anschauung in der ewigen Glorie. Nun soll aber die letzte Oelung insbesondere die Schulden der läßlichen Sünden tilgen und dadurch den Menschen zur Erlangung der ewigen Glorie unmittelbar vorbereiten. Der Liebe entspricht die Eucharistie, welche gegen die Abwendung von Gott, Verhärtung des Herzens und Versinkung ins Irdische (poenalitas malitiae) gerichtet ist. Der Einsicht (prudentia) entspricht der Ordo, welcher der Unwissenheit entgegengesetzt ist. Der Gerechtigkeit entspricht die Buße, welche gegen die Todsünde gerichtet ist; der Mäßigung (temperantia) entspricht das Matrimonium, welches gegen die Begierlichkeit gerichtet ist. Der Ausdauer (fortitudo) in der Erfüllung des göttlichen Willens unter Gefahren und Mühen entspricht die heilige Firmung. Sie ist gegen die Schwachheit des Geistes gerichtet. Immer hat in der Kirche die Ansicht geherrscht, daß durch die heilige Firmung die Kraft des Geistes (robur spiritus) verliehen werde.

Andere Theologen wollen die Siebenzahl der Sacramente mit den sieben Bitten des Vaterunsers in Verbindung bringen. Wieder andere wollen die drei ersten Sacramente mit den drei göttlichen Personen in Verbindung setzen und suchen dann eine Beziehung der vier übrigen Sacramente zu diesen drei ersten auf. Indessen jene Auffassung, wornach die sieben Sacramente mit den sieben Bitten des Vaterunsers in Beziehung stehen sollen,

scheint nicht zu beachten, daß die Sacramente ex opere operato wirken, d. h. unabhängig von dem Gebete und überhaupt von der eigenen Thätigkeit des Menschen. Sie ertheilen die rechtfertigende Gnade allen denen, welche kein Hinderniß setzen. Diese Auffassung, wornach die Taufe das Sacrament Gottes des Vaters, die Eucharistie das Sacrament Gottes des Sohnes, die Firmung das Sacrament Gottes des heiligen Geistes sein soll, scheint nicht zu beachten, daß keine Wirksamkeit Gottes nach Außen der einen göttlichen Person ausschließlich vor den beiden übrigen zugeschrieben werden darf. Darum scheint es den beiden letzten Auffassungen der heiligen Sacramente an dogmatischer Schärfe und Richtigkeit zu gebrechen.

So wirken also die göttliche Kraft und das Leiden Christi durch verschiedene Sacramente gleichwie durch verschiedene Mittel in uns. Und eben weil Schuld und Strafe verschieden sind, sowohl ihrer Art nach, indem es verschiedene Arten von Schuld und Strafe gibt, als auch nach den verschiedenen Ständen und Verhältnissen der Menschen, so mußten auch die Sacramente vervielfältigt werden.

3. Weil nach katholischer Lehre die Rechtfertigung und Heiligung als identisch betrachtet werden, und weil die Heiligung des Menschen nur unter vielen Hemmnissen und Rückschritten im allmäligen Fortschritte statt findet, so mußten mehrere Sacramente eingesetzt werden, durch welche die Rechtfertigung ursprünglich erworben, vermehrt und die verlorne wieder hergestellt würde. Soll dagegen, wie Luther wollte, die Religiosität des Menschen nur in dem Glauben an die göttlichen Verheißungen bestehen, daß ihm um Christi willen die Sünden nicht zugerechnet werden, und soll die Rechtfertigung nur die um des Glaubens willen eintretende Freiheit von den Strafen sein, welche den Sünden gebühren, so wären eigentlich die Sacramente gar nicht nothwendig gewesen, weil sie diesen Glauben nicht ursprünglich ertheilen, sondern nur nähren sollten. Gewöhnlich werden von den Lutheranern die Taufe, das Abendmahl und die Buße als Sacramente anerkannt. Dagegen hat das Tridentinum die oben erwähnte Bestimmung gerichtet. *)

4. In dem Bisherigen haben wir die sieben heiligen Sacramente in ihrer Gesammtheit betrachtet. Wenn wir nun dieselben nach ihrem Verhältnisse zu einander betrachten, so kommt dieses Dreifache in Erwägung: Der Vorzug des einen Sacraments vor dem andern durch seine höhere Würde; der Vorzug des einen Sacraments vor dem andern durch seine höhere Nothwendigkeit; die Eintheilung der Sacramente. Unter allen Sacramenten ist die Eucharistie das größte und erhabenste. **) Denn 1. in der Eucharistie ist Christus selbst wesentlich enthalten, wogegen er in den übrigen heiligen Sacramenten nur nach einer gewissen Mittheilung seiner Kraft wirksam ist. 2. Alle andern Sacramente sind um der Eucharistie willen von Christo an-

*) Vergl. Döllinger, Reformation Bd. III, S. 136: „Unerschütterliche Gewißheit der eigenen Rechtfertigung ist der Angelpunkt dieses Systems; nach ihm mußte sich auch die Lehre von den Sacramenten richten, und demnach eine neue Gestalt sowohl hinsichtlich der Zahl der Heilsmittel, als hinsichtlich ihrer Bedeutung und Wirkung erhalten. Was den ersten Punkt, die Zahl betraf, mußten natürlich alle jene Sacramente verworfen und aus der neuen Kirche ausgestoßen werden, welche in keine Beziehung zur Rechtfertigung gesetzt werden konnten, oder welche durch die Imputationslehre überflüssig und bedeutungslos gemacht wurden.“ Die Lehre von der Rechtfertigung ist sowohl in der katholischen als protestantischen Lehre der Mittelpunkt aller andern Dogmen.

**) Vergl. den h. Thomas III P., quaest. 65, art. 3.

geordnet und stehen zu diesem heiligen Sacramente als zu ihrem Endzwecke in Beziehung. Das Sacrament des Ordo ist eingesetzt, um die Eucharistie hervorbringen zu können. Die Taufe soll zum Empfange der Eucharistie vorbereiten. Die geistige Kraft, welche durch die Firmung verliehen ist, soll durch die Eucharistie genährt und erhalten werden. Auch soll durch die Firmung bewirkt werden, daß der Christ mit um so größerem Vertrauen zur Eucharistie hinzutritt. Durch die Buße und durch die letzte Oelung wird der Christ zum Empfange der Eucharistie vorbereitet. *) Die Ehe steht mit der Eucharistie wenigstens durch ihre geheimnißvolle Bedeutung, welche sie in der katholischen Kirche hat, in Verbindung. Die Ehe bezeichnet die Verbindung Christi mit seiner Kirche. Diese Verbindung wird durch die Eucharistie dargestellt. Darum lehrt auch der Apostel Ephes. 5, 32: daß die Ehe in hohem Grade eine geheimnißvolle Bedeutung habe, jedoch nur in Beziehung auf Christus und die Kirche. Daher findet denn auch bei dem Empfange fast aller übrigen Sacramente der Empfang der Eucharistie statt. So beim Empfange der heiligen Weihen; und bei der Priesterweihe ist der Ordinirte sogar unter einer Todsünde verpflichtet, die heilige Communion zu empfangen, weil der Neopresbyter das heilige Meßopfer, unter welchem er geweiht ist, mit dem ordinirenden Bischofe zugleich gefeiert hat, und der Celebrans immer die heilige Communion empfangen muß. Eben so empfangen die Getauften die Communion, und zwar nach der jetzigen Sitte, sobald sie erwachsen sind. 3. Alle Sacramente haben den Endzweck, den Menschen in den Stand zu setzen, Gott die Verehrung zu geben, welche ihm gebührt, und welche er durch die Lehre der Kirche vom menschlichen Geschlechte fordert. Durch Christus aber wird der Endzweck der ganzen Schöpfung, die Verherrlichung Gottes, am vollkommensten erreicht. Daher ist die Eucharistie, in welcher Christus selbst zugegen ist, das vorzüglichste unter allen Sacramenten. 4. Der Empfang der Eucharistie ist eine gewisse Theilnahme des ewigen Lebens selbst. Denn der hauptsächlichste Grund der ewigen Freude besteht in der Vereinigung mit Gott. Diese findet aber auch durch den Empfang der Eucharistie statt. So wie daher der Mensch durch die Vereinigung mit Gott in der glückseligen Ewigkeit seinen übernatürlichen Endzweck erreicht hat und durch die Anschauung Gottes seine höchste und vorzüglichste Thätigkeit für das jenseitige Leben ausübt, so übt der Christ durch den würdigen Empfang der Eucharistie seine höchste und vorzüglichste Thätigkeit für dieses ganze irdische Leben aus, aber begeht auch durch den unwürdigen Empfang derselben die größte Sünde.

Die Vergleichung der übrigen Sacramente unter einander hinsichtlich der Würde des einen vor dem andern kann eine vielfache sein. Hinsichtlich der Nothwendigkeit, (wenn ich die Nothwendigkeit desselben selbst schon als eine gewisse Würde desselben betrachten will), ist die Taufe das vorzüglichste un-

---

*) Vergl. den h. Thomas P. III, quaest. 65, art. 3: Per poenitentiam etiam et extremam unctionem praeparatur homo ad digne sumendum corpus Christi. Da der eigentliche Endzweck des Sacraments der Oelung dieser ist, dem Menschen die unmittelbare Vorbereitung zur Erlangung des ewigen Heils zu geben, wie der h. Thomas selbst lehrt, so kann er sich bei diesen Worten: „die letzte Oelung bereite den Menschen zur Eucharistie vor" etwa nur einen Fall gedacht haben, wo man Jemanden, von dessen christlichem Wandel man überzeugt wäre, zuerst die heilige Oelung gäbe, weil er, etwa der Sprache beraubt, nicht beichten könnte, und ihm dann die letzte Wegzehrung reichte.

ter den heiligen Sacramenten; denn wer sie auch ohne alle eigene Schuld nicht empfangen hat, kann nicht zum ewigen Leben eingehen (necessitas medii); hinsichtlich der Vollkommenheit, sowohl welche in dem Empfänger vorausgesetzt, als auch welche durch die mitzutheilende Gnade erlangt werden soll, das Sacrament der Weihe. Die Firmung steht zwischen beiden in der Mitte; worüber wir bei dem durch die Firmung zu verleihenden Character schon gehandelt haben. Geringeren Ranges als die genannten sind die Buße und die letzte Oelung. Beide sind eigentlich nicht für das christliche Leben eingesetzt, wie es an sich ist, sondern vielmehr um einem später in demselben eintretenden Mangel abzuhelfen. Beide stehen in einem ähnlichen Verhältnisse zu einander, wie die Taufe und die Firmung, indem die Buße eine höhere Nothwendigkeit, die letzte Oelung eine höhere Vollkommenheit hat. Diesen Vorzug des einen Sacraments vor dem andern nach gewissen Beziehungen erklärt das Tridentinum Sess. VII de sacram. in genere can. 3: Si quis dixerit, haec ipsa septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, anathema sit.

Der zweite Gesichtspunkt des Vergleiches der heiligen Sacramente unter einander ist die höhere Nothwendigkeit des einen vor dem andern. Das Tridentinum lehrt Sess. VII, can. 4, daß nicht alle Sacramente jedem einzelnen Menschen zum ewigen Heile nothwendig sind (licet omnia singulis necessaria non sint). In einem doppelten Sinne kann etwas zum ewigen Heile nothwendig sein: 1. so, daß ohne dieses der Endzweck des ewigen Lebens nicht erreicht werden kann; 2. so, daß ohne dieses der Endzweck des ewigen Lebens nicht so leicht und sicher erreicht werden kann. Von diesen beiden verschiedenen Begriffen der Nothwendigkeit eines Gegenstandes zu unserem ewigen Heile bezeichnen die Theologen den ersten als necessitas medii, den zweiten als necessitas praecepti. Necessitate medii ist für den Menschen und überhaupt für die vernünftige Creatur die göttliche Gnade zum ewigen Leben nothwendig, (indem der erschaffene Geist nichts Uebernatürliches aus sich auch nur zu denken vermag), und die durch die göttliche Gnade bewirkte Unterwerfung des erschaffenen Willens unter den göttlichen. Wer auch ohne alle eigene Schuld das zeitliche Leben abschließt, ohne im Zustande der Gnade zu sein, kann in das ewige Leben nicht eingehen. Daher sind denn auch diejenigen Sacramente necessitate medii zum ewigen Heile nothwendig, an deren Ertheilung Gott die Erlangung der heiligmachenden Gnade geknüpft hat. Diese sind für den einzelnen Menschen die Taufe, und, falls er nach der Taufe in Todsünden gefallen ist, die Buße; und für das gesammte menschliche Geschlecht das Sacrament des Ordo. Necessitate praecepti zum ewigen Leben ist dasjenige nothwendig, was durch eine Anordnung der Kirche, als der Stellvertreterinn Gottes, zur Erlangung des ewigen Lebens vorgeschrieben ist, jedoch so, daß die unverschuldete Versäumung desselben vom ewigen Heile nicht ausschließt. So sollen wir durch die übrigen Sacramente den Endzweck des ewigen Heiles auf eine bequemere Weise erreichen, und sind uns dieselben insofern von der Kirche vorgeschrieben und zum ewigen Heile nothwendig. Denn durch die Firmung wird gewissermaaßen die Taufe vollkommen gemacht, und durch die letzte Oelung die Buße. Die Ehe erhält durch die natürliche Fortpflanzung den Umfang der Kirche. Und auch dadurch wird dem Einzelnen die Wirkung seines Heiles erleichtert, indem der Einzelne durch die Menge der Kämpfenden gewissermaaßen mitfortgezogen wird.

Der dritte Gesichtspunkt über das Verhältniß der verschiedenen Sacramente zu einander sollte sich aus der Eintheilung der heiligen Sacramente ergeben. Die hauptsächlichsten Eintheilungen der Sacramente sind folgende: 1. Nach ihren Wirkungen in Sacramente der Todten, welche die heiligmachende Gnade ursprünglich ertheilen (Taufe und Buße), und in Sacramente der Lebenden, welche die vorhandene heiligmachende Gnade vermehren (die übrigen Sacramente). Nach ihrer Wirkung könnte man die Sacramente auch eintheilen in solche, welche einen Character einprägen, und welche keinen Character einprägen. 2. Nach der Nothwendigkeit zum ewigen Heile in solche, welche absolut nothwendig sind (Taufe, Buße, Ordo), und in solche, die nur nach kirchlicher Anordnung zum ewigen Heile nothwendig sind. 3. Nach ihrem Endzwecke und nach der Absicht ihres Urhebers in solche, die für alle Christen eingesetzt sind, und in solche, die nur für einzelne Christen eingesetzt sind. 4. Nach ihrer Wiederholbarkeit in solche, die nur einmal und in solche, welche mehrmal empfangen werden können. Vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 6.

## §. 126. Behandlung der Sacramente des neuen Bundes im Einzelnen.

1. Die Behandlung der heiligen Sacramente im Einzelnen muß eine echt wissenschaftliche sein, wie die Behandlung der Theologie überhaupt, welche vorzugsweise ein der wissenschaftlichen Behandlung fähiger Gegenstand ist. Die wissenschaftliche Behandlung erfordert: 1. Vollständigkeit; d. h. bei jedem einzelnen Sacramente darf kein einziger Gegenstand übergangen werden, welcher nach der kirchlichen Lehre und Praxis hinsichtlich desselben in Betracht kommt. 2. Ordnung; d. h. die Behandlung jedes einzelnen Sacraments muß eine übersichtliche sein, so aber, daß die Uebersichtlichkeit nicht in einer willkürlichen Anordnung, sondern in der natürlichen Entwicklung der kirchlichen Lehre über jedes einzelne Sacrament seinen Grund hat; 3. Einheit; d. h. alles Einzelne, was nach Lehre und Praxis der Kirche über jedes Sacrament zu sagen ist, muß unter sich im engsten Zusammenhange stehen, ein Ganzes bilden und gleichsam wie aus Einem Gusse kommen. Aus diesen allgemeinen Anforderungen an eine wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes überhaupt ergeben sich für die Lehre von den Sacramenten im Einzelnen diese beiden Fragen: 1. In welcher Reihenfolge sollen die Sacramente behandelt werden? 2. In welcher Reihenfolge soll dasjenige, was über jedes einzelne Sacrament zu sagen ist, vorgelegt werden? Was die erste Frage betrifft, so werden wir die vom Tridentinum Sess. VII de sacram. in genere can. 1 gegebene Reihenfolge der heiligen Sacramente beibehalten, weil wir ohne Zweifel auf diese Weise am sichersten gehen werden. Diese ist auch in der katholischen Kirche und ebenso in den schismatischen Kirchen des Orients immer gebräuchlich und üblich gewesen. Das Passende dieser Anordnung ergibt sich aus den theologischen Gründen, welche vorher für die Siebenzahl der Sacramente angeführt sind. Die menschliche Erkenntniß nimmt zuerst das Besondere auf, und dann das Allgemeine; zuerst das Einzelne, und dann das Ganze, dessen Glied jenes ist. Deßhalb müssen auch diejenigen Sacramente, welche den Einzelnen betreffen, denjenigen vorhergehen, welche für die Gesammtheit eingesetzt sind. Darum stehen Ordo und Matrimonium am Ende, und das Matrimonium nach dem Ordo, weil es einen geringern Antheil am geistlichen Leben hat, welches zu geben und zu nähren

Endzweck der Sacramente ist, als der Ordo. Unter denjenigen Sacramenten, welche für die Vollkommenheit des Einzelnen bestimmt sind, müssen diejenigen, welche ursprünglich oder an und für sich dazu bestimmt sind, denen vorhergehen, welche einem später eintretenden Mangel abhelfen sollen, nämlich der Buße und der Oelung. Die letzte Oelung folgt auf die Buße, weil durch diese die Heilung von der nach der Taufe begangenen Todsünde nur angefangen, dagegen durch die letzte Oelung vollendet wird. Unter den drei übrigen Sacramenten, welche an und für sich die Bestimmung haben, das Leben der Christen zur Vollkommenheit zu führen, nimmt die Taufe offenbar den ersten Platz ein, weil durch sie der Mensch von der Schuld der Erbsünde gereinigt und geistig wiedergeboren wird. Auf die Taufe muß die Firmung folgen, weil durch sie die Stärke des Geistes oder die formale Vollkommenheit der Tugend gegeben werden soll. Durch die Eucharistie soll die vollkommene Erreichung des Endzweckes unseres Daseins bewerkstelligt werden.

2. Hinsichtlich der zweiten Frage handelt es sich bei jedem Sacramente offenbar zunächst darum, daß dasselbe aus den Quellen der Dogmatik als ein Sacrament des neuen Bundes nachgewiesen werde. Um diesen Nachweis zu liefern, muß das äußere Zeichen, d. h. die Materie und Form des Sacramentes, die Gnadenwirkung desselben und die Einsetzung durch Christus nachgewiesen werden. Das heißt: Bei jedem einzelnen Sacramente muß zuerst der Begriff desselben nach der kirchlichen Lehre angegeben und dieser Begriff begründet werden. An diesen ersten hauptsächlichsten Gegenstand bei jedem Sacramente schließt sich zunächst die Frage nach dem Empfänger des Sacraments; und daran die Frage nach dem Ausspender desselben. Diese drei Gegenstände bilden ein zusammengehörendes Ganze, gewissermaaßen die Grundlage für jedes heilige Sacrament. Dann müssen die Untersuchungen über die Wirkungen des Sacraments, über die Nothwendigkeit und Wiederholbarkeit desselben folgen. Folglich wird Alles, was über jedes einzelne heilige Sacrament zu sagen sein wird, unter diese sechs Gesichtspunkte gebracht werden können: 1. Begriff der einzelnen Sacramente und Wirklichkeit desselben. 2. Empfänger oder Subject der einzelnen Sacramente. 3. Ausspender der einzelnen Sacramente. 4. Wirkungen der einzelnen Sacramente. 5. Nothwendigkeit der einzelnen Sacramente. 6. Wiederholbarkeit der einzelnen Sacramente. Nach dieser Anordnung werden wir die gesammte kirchliche Lehre und Praxis bei jedem einzelnen heiligen Sacramente behandeln.

---

## Zweites Capitel.

## Die Lehre von den heiligen Sacramenten insbesondere.

### §. 127. Begriff der Taufe und Wirklichkeit desselben.

1. Wir beabsichtigen hier nicht zu handeln über die Bluttaufe oder das Marterthum (baptismus sanguinis), noch auch über die Begierdetaufe (baptismus flaminis sive spiritus, d. h. über die contritio mit dem Wunsche und der Begierde nach der Taufe); denn diese sind keine Sacramente, sondern wir wollen über die Taufe mit Wasser (baptismus fluminis) handeln. Das Wort baptismus ist griechisch und bezeichnet eine Ab-

waschung mit Wasser oder eine Eintauchung in Wasser. Daher die Erklärung der Wassertaufe: **baptismus fluminis est ablutio corporis externa facta sub praescripta forma verborum.** Oder nach dem römischen Katechismus: **baptismus est sacramentum regenerationis per lavacrum aquae in verbo vitae.** Oder: Die Taufe ist dasjenige Sacrament, durch welches der Mensch in der Erbsünde vermittelst der Abwaschung mit Wasser und der gleichzeitigen Aussprechung der Worte: Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes von der Schuld aller Sünden, in welcher er sich dann befindet, gereiniget, der Gnade Gottes theilhaftig, in die Kirche Christi aufgenommen und ein Glied des mystischen Leibes Christi wird. Diese Erklärung haben wir aus den Quellen der Dogmatik zu begründen. Daß die Taufe ein Sacrament des neuen Bundes ist, lehrt das Tridentinum **Sess. VI, cap. 7: Instrumentalis causa iustificationis est sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio;** — vergl. **cap. 6**, wo das Tridentinum lehrt, daß der Vorsatz, die Taufe zu empfangen, die Vollendung der zur Erlangung der rechtfertigenden Gnade erforderlichen Disposition ist. *) Dasselbe lehrt das Tridentinum **Sess. VII de sacram. in genere can. 1**, wo die heilige Taufe unter den Sacramenten des neuen Bundes aufgeführt wird; und ebendort **de baptismo can. 3: Si quis dixerit, in Ecclesia Romana, quae omnium Ecclesiarum mater est et magistra, non esse veram de baptismi sacramento doctrinam, a. s.** Zur Ertheilung der heiligen Taufe ist wahres und natürliches Wasser als **materia remota** erforderlich. Dies lehrt das Concil von Florenz in dem Decrete für die Armenier (**Harduin** Bd. 9, **pag. 438**): **Materia huius sacramenti est aqua vera et naturalis: nec refert frigida sit an calida.** Dasselbe lehrt das Tridentinum **Sess. VII, can. 2: Si quis dixerit, aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi, atque ideo verba illa D. N. I. C.: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, ad metaphoram aliquam detorserit, a. s.** Ebendasselbe folgt aus den Worten Christi, auf welche sich hier das Tridentinum beruft, aus der Praxis der Apostel und aus dem immerwährenden Glauben und Gebrauche der Kirche. Der h. Augustin sagt in dem 15. Tractate über Johannes: **Tolle aquam et non est baptisma.** In der Apostelgeschichte geschieht des Wassers Erwähnung 8, 36; 10, 47. Diese Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß wahres und natürliches Wasser zur Ertheilung der heiligen Taufe nothwendig ist, ist gegen mehrere ältere und neuere Häretiker gerichtet. Die Manichäer und Paulicianer haben alle Materie der Taufe verworfen. In Luthers Tischreden (Frankfurter Ausg. v. J. 1576, S. 155) heißt es: „Wie denn, wenn kein Wasser fürhanden were, sondern nur Bier oder Milch, ob mans in der not auch damit täuffen möchte? Da saß er lange in gedancken, endlich sagt er: Daß muß man Gottes Gerichte befehlen, doch alles, was Bad genannt werden kann, das dienet und taug auch zur Tauffe.“ Dann könnte freilich auch Oel, Wein, Milch u. s. w. zur Taufe genommen werden; was nach Lehre der katholischen Kirche immer zu verdammen ist. Nach Ansicht der Socinianer soll die Taufe nur im metaphorischen Sinne genommen werden. Ihnen sind die Methodisten gefolgt. Auch die

---

*) Das Tridentinum hat sich an dieser Stelle (Sess. VI, cap. 6) den Fall gedacht, daß ein Erwachsener die heilige Taufe empfängt.

Quäker erkennen die Nothwendigkeit des Wassers zur Spendung der heiligen Taufe nicht an. Ihnen zufolge soll die Taufe nur in der Reinigung von aller Sündenhaftigkeit und im Anfange eines neuen Lebens bestehen. Alle diese Lehren sind durch die angegebene Bestimmung des Tridentini als irrthümlich gerichtet.

Jedoch darf das Wasser, so wie es durch die Natur gegeben ist, nur im Nothfalle zur h. Taufe angewendet werden. Denn außerhalb des Nothfalles, d. h. wenn die Taufe von den Dienern der Kirche feierlich gespendet wird, muß das von der Kirche eigens dazu geweihte Wasser gebraucht werden; aber die Gültigkeit der Taufe hängt von dieser Disciplinarvorschrift nicht ab. Nach dem Zeugnisse der Kirchenväter wurde schon im Alterthume das Wasser, welches zur Ertheilung der heiligen Taufe gebraucht wurde, geweihet; und auf diese Weihung legten die Kirchenväter ein großes Gewicht. Die Gültigkeit der Taufe hängt nur zunächst davon ab, daß wahres und natürliches Wasser zur Ertheilung derselben gebraucht werde. Deßhalb müßte in einer Todesgefahr, wenn diese gültige Materie nicht vorhanden wäre, wenigstens noch eine zweifelhaft gültige Materie gebraucht werden, nach dem moralischen Grundsatze: In casu extremae necessitatis adhibenda est sententia etiam tenuis probabilitatis. Das Wasser ist zur Ertheilung der heiligen Taufe eine sehr passende Materie Erstens in Beziehung auf die Nothwendigkeit der h. Taufe. Die Taufe ist die Wiedergeburt für das geistige Leben; und ist daher Allen nothwendig. Diese Nothwendigkeit wird sehr wohl durch das Wasser versinnbildet. Denn das Wasser bedingt alles körperliche Leben; weßhalb einige alte Philosophen es auch als den Anfang aller Dinge betrachten wollten. Und weil dieses Sacrament so nothwendig ist, deßhalb hat Christus in seiner Weisheit eine so leicht zu habende Materie zu demselben gewählt. Zweitens in Beziehung auf die Wirkungen der h. Taufe. Diese werden durch das Wasser auf eine passende Weise versinnbildet. Das Wasser wäscht durch seine Flüssigkeit; daher ist es geeignet, die Abwaschung der Sünden zu bezeichnen. Das Wasser mäßigt durch seine Kühle den Ueberfluß der Wärme; und daher ist es geeignet, die Dämpfung der Concupiscenz zu bezeichnen. Das Wasser ist wegen seiner Durchsichtigkeit für das Licht empfänglich; und daher ist es passend für die Taufe, insofern diese ein Sacrament des Glaubens ist, und bezeichnet durch seine Helle die Erleuchtung, die Heilung der Unwissenheit. Durch seine Flüssigkeit bezeichnet es die Schmeidigung des Starren, die Auflösung des Selbstischen.

2. Das natürliche Wasser an und für sich betrachtet, bezeichnen viele Theologen als materia remota der heiligen Taufe, und die Anwendung desselben bei der Ertheilung der Taufe als materia proxima. Diese Anwendung kann auf dreifache Art geschehen. Das Tridentinum lehrt nämlich Sess. VII de baptismo can. 3: S. q. d., in Ecclesia Romana, quae omnium Ecclesiarum mater est et magistra, non esse veram de baptismi sacramento doctrinam, anathema sit. Die römische Kirche lehrt aber, daß die Taufe dieselbe Gültigkeit habe, mag sie durch Eintauchung, oder durch Aufgießung, oder durch Besprengung ertheilt werden, wenn man nur nach dem moralischen Urtheile sagen kann, daß der Getaufte gewaschen sei; denn Jemanden bloß mit einigen Tropfen Wassers besprengen, oder mit einigen Tropfen Wassers ihn an der Stirne in Form des Kreuzes bezeichnen, das hieße nicht taufen; sondern das Wasser muß fließen, weil nur so von einem Waschen die Rede sein kann. Aus Matth. 3, 16 und Apstg. 8, 38. 39 scheint hervorzugehen, daß durch Untertauchung damals die Taufe

ertheilt wurde. Denn an beiden Stellen hat die Vulgata ascendit de aqua; und der Urtext bei Matthäus ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος, und in der Apostelgeschichte noch bezeichnender V. 38: κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ; und V. 39: ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ ὕδατος. Das Nämliche scheint hervorzugehen aus der Vergleichung der Taufe mit dem Begräbnisse Röm. 6, 4; Coloss. 2, 12; welches Bild der h. Chrysostomus in der 24. Homilie über Johannes weiter ausführt; mit der vollkommenen Abwaschung und mit dem Bade. In der alten Kirche scheint die Taufe gewöhnlich durch Untertauchung ertheilt zu sein, und durch Aufgießung nur im Nothfalle. Schon in der Apostelg. 16, 33 scheint dem Kerkermeister zu Philippi und seiner ganzen Familie durch Aufgießung die Taufe ertheilt zu sein. Daß die Taufe durch Aufgießung auch schon in den ersten Zeiten der Kirche als gültig anerkannt wurde, beweist die Taufe derjenigen, welche dieses heil. Sacrament auf dem Krankenbette empfingen (baptismus clinicorum), besonders derjenigen, welche dem Tode schon sehr nahe waren. Der Mißbrauch, die Taufe auf dem Todesbette zu empfangen, kam gar nicht selten vor, indem Manche den Empfang bis zum Ende ihres Lebens aufschoben. Zwar tadelten die Väter diesen Mißbrauch wiederholt, aber niemals haben sie die so ertheilte Taufe selbst für ungültig erklärt. Auch ist es in der Zeit der Verfolgungen mehrmals vorgekommen, daß Einzelne im Kerker durch bloße Aufgießung getauft wurden. Daher gehört die Eintauchung nur zu den Cärimonien oder Disciplinarvorschriften der Taufe, aber nicht zum Wesen derselben. Zur Zeit des heil. Thomas war der Gebrauch der Eintauchung noch sehr üblich. Denn er schreibt P. III, quaest. 66, art. 7: Quamvis tutius sit baptizare per modum immersionis, quia hoc habet communior usus, potest tamen fieri baptismus per modum aspersionis vel etiam per modum effusionis, secundum illud Ezech. 36: Effundam super vos aquam mundam: sicut beatus Laurentius legitur baptizasse. Aber wegen der größeren Leichtigkeit kam der Gebrauch, durch bloße Aufgießung die heilige Taufe zu spenden so in Aufnahme, daß die Ritualienbücher schon des vierzehnten Jahrhunderts diesen Gebrauch vorschreiben. Dieser mehr und mehr überhand nehmende Gebrauch der Aufgießung bewog auch die römische Kirche ihn anzunehmen. Auch kann dem zarten Alter der Kleinen die Eintauchung nachtheilig sein. Zudem ist es mehrmals vorgekommen, daß die Kinder den Händen des Taufenden entglitten und ertranken. Auch ist durch die Aufgießung für die Schamhaftigkeit der Frauen gesorgt, nachdem der Dienst der Diakonissen in der Kirche aufgehoben ist. In frühern Zeiten fand eine dreimalige Eintauchung statt, welche die Väter als eine Andeutung der allerheiligsten Dreieinigkeit, oder auch des Todes, des Begräbnisses und der Himmelfahrt Christi erklären. Später fand nur mehr eine einmalige Eintauchung statt. Dieselbe wurde in Spanien nach der Bestimmung des Concils zu Toledo (589) mit Gutheißung des heil. Gregor des Großen (590—604) zuerst eingeführt. Die griechische Kirche hat den Gebrauch der Eintauchung bis jetzt noch beibehalten; und zwar den Gebrauch der dreimaligen Eintauchung. In der lateinischen Kirche ist derselbe noch in Mailand üblich. In dem angegebenen Canon spricht das Tridentinum die Glaubenslehre aus, daß die Taufe gültig ist, mag sie durch immersio, effusio oder aspersio geschehen; denn jede dieser drei Arten, die Taufe zu ertheilen, erkennt die römische Kirche als gültig an. Auch hat kurz nach dem Tridentinum Papst Pius V. in dem Rituale Romanum die Erklärung gegeben, daß die Taufe ebendieselbe

Gültigkeit habe, möge sie durch **immersio**, **effusio** oder **aspersio** ertheilt werden. Diese bestimmte Anwendung des Wassers auf eine der drei angegebenen Arten nennen viele Theologen die **materia proxima** der h. Taufe.

3. Die Form der Taufe besteht nach der Glaubenslehre der katholischen Kirche in den Worten: **Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.** Diese Lehre stützet sich Erstens auf die heilige Schrift. Denn Christus selbst hat Matth. 28, 19 diese Form eingesetzt. Hier steht im Urtexte εἰς τὸ ὄνομα, dagegen Apstg. 10, 48: ἐν τῷ ὀνόματι; in der Vulgata an beiden Stellen **in nomine**; auch Tertullian und der h. Cyprian haben **in nomine**; der h. Justinus (Apol. I.) ἐπ' ὀνόματος. Bei Tertullian **adv. Praxeam cap. 26 (Edit. Paris. 1844 tom. II, pag. 190)** findet sich diese Formel: **Novissime mandans (Filius), ut tinguerent in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non in unum. Nam nec semel, sed ter, ad singula nomina, in personas singulas tinguimur. Nomen** hat er ganz ausgelassen, und eine Wendung gebraucht, wie **credere in Deum.** Offenbar haben diese verschiedenen Ausdrücke denselben Sinn. Diese Form nennt der h. Paulus Ephes. 5, 26 das Wort des Lebens. Ebenso ist diese Formel durch die Praxis der Apostel begründet. Denn aus Apstg. 19, 1—6 ersehen wir, daß damals bei Ertheilung der heiligen Taufe der Name des heiligen Geistes angewendet ward. Ebendasselbe ergibt sich aus 1. Cor. 6, 11: „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiliget, ihr seid gerechtfertiget im Namen unsers Herrn Jesu Christi und im Geiste unsers Gottes.“ 12, 13: „Durch Einen Geist sind wir Alle zu Einem Leibe getauft, Juden oder Heiden, Knechte oder Freie, und Alle sind wir mit Einem Geiste getränkt.“ Zweitens auf die Tradition. Es ist die einstimmige Lehre der heiligen Väter, daß eine Taufe, welche nicht mit gemeinschaftlicher Anrufung der drei göttlichen Personen geschehen ist, keine Gültigkeit habe. So wird diese Formel durch die beständige Uebung der Kirche bestätigt; und diese beständige Uebung zeigt sich besonders in der Uebereinstimmung der orientalischen und occidentalischen Kirche. Diese Praxis beider Kirchen ersehen wir nicht allein aus den Acten der Concilien zu Arles und Nicäa, sondern auch aus allen jenen Stellen, in welchen sich die Väter zum Beweise der Consubstantialität der drei Personen gegen die Sabellianer, Arianer, Macedonianer und Eunomianer auf die Taufformel berufen. Dasselbe ergibt sich aus allen Ritualbüchern und Euchologien beider Kirchen. Diese kirchliche Form der Taufe haben die Valentinianer und überhaupt die Gnostiker, einige Montanisten, die Priscillianisten und Andere verunstaltet. In dem angegebenen 3. Canon über die Taufe in der 7. Sitzung will das Tridentinum erklären, daß diese von der römischen Kirche gebrauchte Form der Taufe die richtige ist. *) Dann kom-

---

*) Eine höchst auffallende Aeußerung über die Form der h. Taufe findet sich im h. Bernard. Er schreibt Epl. 340 (pag. 1647 M Edit. Antwerp. 1616): Breviter vobis de proposita quaestione respondemus, sine iudicio tamen sanius sapientis. Raptum ex utero puerum ob periculum mortis laicus quidam, ut dicitis, baptizavit, communem verborum formam non tenens, sed dicens: Baptizo te in nomine Dei et sanctae et verae crucis. Quaeritis, utrumnam baptizatus est puer, an magis, si vivit, baptizandus. Ego vero hunc baptizatum puto, nec sonum vocis virtuti, fidei et pietati intentionis praeiudicare potuisse. Ut enim taceam, quod in nomine Dei unam expressit substantiam trinitatis, in eo ipso, quod addidit, sanctae et verae crucis, manifeste commendavit do-

men aber hinsichtlich der Form der heiligen Taufe noch folgende zwei unter den Theologen streitige Gegenstände in Betracht. Erstens. Unter den katholischen Theologen sind nicht Wenige der Meinung, daß die Apostel nach einer besondern, ihnen vom Herrn gegebenen Vollmacht nur im Namen Christi und ohne die Personen des Vaters und des heiligen Geistes zu nennen, die Taufe ertheilt hätten, und daß auch einige Väter diese Taufe für gültig gehalten hätten. Der h. Ambrosius scheint de Spiritu sancto I, cap. 3, nro. 41 (Edit. Paris. 1845, pag. 713): Ergo isti, quia nec in Christi nomine, nec cum fide Spiritus sancti baptizati fuerant, non potuerunt accipere baptismatis sacramentum — eine Taufe mit alleiniger Anrufung des Namens Jesu für gültig zu erklären. Jedoch an andern Stellen spricht er sich deutlicher und bestimmter aus, und darnach haben die Benedictiner in ihrer Ausgabe des h. Ambrosius eine schöne Erklärung zu dieser Stelle gegeben. Der heil. Hilarius de Synodis nro. 85 erklärt die Taufe auf die drei göttlichen Personen als die gewöhnliche und meint, daß nur die Apostel im Namen Jesu allein getauft hätten. Der h. Thomas III. P., quaest. 66, art. 6 verwirft zwar die Meinung derjenigen, welche die Taufe, die nicht auf den Namen der drei göttlichen Personen ertheilt sei, für gültig hielten, weil die Taufe so ertheilt werden müsse, wie Christus sie eingesetzt habe, aber er gesteht doch den Aposteln die Vollmacht zu, daß sie nach besonderer Ermächtigung durch Christus die Taufe auch allein im Namen Jesu hätten ertheilen können; indem er ad. 1 schreibt: Ex speciali Christi revelatione Apostoli in primitiva Ecclesia in nomine Christi baptizabant, ut nomen Christi, quod erat odiosum Iudaeis et Gentibus, honorabile redderetur per hoc, quod ad eius invocationem Spiritus sanctus dabatur in baptismo. Auch Albertus Magnus, der h. Bonaventura und Duns Scotus sind dieser Ansicht. Indeß diese Behauptung kann durch geschichtliche Denkmale nicht verbürgt werden; ja die h. Schrift scheint ihr entgegen zu sein; worüber sogleich. Auch die Verfasser des römischen Katechismus II. P., cap. 2, quaest. 15 nehmen an, daß die Apostel nur im Namen Christi getauft hätten, lassen es dann aber quaest. 16 dahin gestellt sein, ob man nicht diese Bezeichnung: Taufe im Namen Christi, im Namen Jesu taufen so ansehen könne, daß durch diese Bezeichnung der Unterschied der Taufe Christi von der Taufe des Johannes hervorgehoben werden solle. Dieser Meinung ist auch Perrone in seiner Dogmatik de baptismo cap. 7, nro. 4 am Ende.

---

minicam passionem. Nisi forte putamus, Apostolum contra id, quod quidem alio loco dixerat: Qui gloriatur, in Domino glorietur, — in ipsa ligni substantia, et non magis in Crucifixi gratia gloriari, cum diceret: Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce D. N. I. C. Neque enim cum iuxta communem Ecclesiae constitutionem baptizantes dicimus: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, aliud intelligendum est, quam in confessione trinitatis. Porro autem confessio sanctae crucis nonnisi crucifixi confessio est. Legimus sane in Act. App., non modo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, verum etiam in nomine Domini Iesu Christi aliquos baptizatos. Dann behandelt er, daß darum noch keineswegs Andere berechtigt seien, eine solche Formel anzuwenden. Neque enim (ille laicus) ecclesiasticam formam contempsisse, sed ex devotione quadam festinantis fidei in hanc vocem erupisse videtur. In der kirchlichen Taufformel auch das nicht den Sinn Verletzende, z. B. das Wörtchen Ego oder Amen absichtlich auslassen, wäre ohne Zweifel eine Todsünde.

Vielleicht empfiehlt sich diese Erklärung durch die Autorität des römischen Katechismus am meisten. Andere Theologen bemerken dagegen, daß nach Apstg. 19, 1—5 und 1. Cor. 6, 11 und 12, 13 auch schon in der von den Aposteln ertheilten Taufe der Name des heil. Geistes vorgekommen sein müsse, und daß daher im Namen Jesu taufen so viel heißen solle, als die von Christo eingesetzte Taufe in seinem Namen und Auftrage ausspenden; vergl. Apstg. 2, 38; 8, 12; 10, 48; 19, 5 und sonst oft. Diese letzte Auffassung und die des römischen Katechismus können sehr gut mit einander vereinigt werden. Darnach würde Taufen im Namen Jesu zunächst so viel heißen, als im Auftrage Jesu taufen, dann aber auch den Unterschied andeuten, welcher durch die Gnadenwirkung zwischen der Taufe Jesu und der Taufe Johannis bestand. Die Taufe Christi nämlich überbrachte durch sich selbst die rechtfertigende Gnade, die Taufe Johannis war nur ein Sacrament des alten Bundes. *) Zweitens. Einige Theologen haben sogar behaupten wollen, die allein im Namen Jesu ertheilte Taufe sei zu jeder Zeit gültig gewesen. Diese werden bei der Form wohl die Gültigkeit von der Erlaubtheit unterscheiden wollen.

4. Von jeher sind die Theologen sehr verschiedener Meinung darüber gewesen, ob Christus die Taufe vor seinem Leiden oder nach demselben eingesetzt habe. Christus erwähnt und verheißt dieselbe vor seinem Leiden Joh. 3, 3. 5; und befiehlt nach seiner Auferstehung, alle Menschen zu taufen, Matth. 28, 18—20; Marc. 16, 16. Aus diesen Stellen sucht man gewöhnlich zu beweisen, daß Christus nach seiner Auferstehung seine Taufe, welche die Schuld der Erbsünde hinwegnimmt und die heiligmachende Gnade ertheilt, eingesetzt habe. Die Entscheidung dieser Frage wird davon abhängen, ob Joh. 3, 22 und 4, 2 von der Taufe des Johannes oder von der Taufe Christi die Rede ist. Tertullian ist der Meinung, daß die Apostel vor dem Tode Christi nur mit der Taufe des Johannes getauft haben, weil die Taufe erst durch den Tod Christi die Kraft erhalten habe die Sünden zu tilgen. Er schreibt de baptismo cap. 11 (Edit. Paris. 1844, tom. I, pag. 1212): Itaque tinguebant discipuli eius, ut ministri, ut Iohannes ante praecursor, eodem baptismo Iohannis, ne qui alio putet, quia nec exstat alius, nisi postea Christi, qui tunc utique a discentibus dari non poterat, utpote nondum adimpleta gloria Domini nec instructa efficacia lavacri per passionem et resurrectionem: quia nec mors nostra dissolvi posset, nisi Domini passione,

---

*) An diese eine Frage schließen die Moraltheologen noch manche ähnliche an; z. B. ob die Taufe gültig sei, wenn sie unter Anrufung einer einzelnen Person der allerheiligsten Dreieinigkeit, oder unter Anrufung der allerheiligsten Dreieinigkeit überhaupt ohne bestimmte Anrufung der drei göttlichen Personen ertheilt sei? Solche Fragen haben keine Bedeutung für eine noch zu ertheilende Taufe; denn dann muß die kirchliche Formel auf das genaueste eingehalten werden, und wäre es eine Todsünde, darin auch nur die Wörter Ego oder Amen auslassen zu wollen. Daher hat auch Alexander VII. den Satz verdammt: Valuit aliquando baptismus sub hac forma collatus: In nomine Patris etc., praetermissis illis: Ego te baptizo. Wohl aber haben solche Fragen ihre Bedeutung für eine bereits im Nothfalle so ertheilte Taufe. Denn wenn der Täufling die Gefahr übersteht, so fragt sich: Ist die Taufe gültig oder nicht? Muß sie wiederholt werden, und wie, bedingt oder unbedingt, oder nicht?

**nec vita restitui sine resurrectione ipsius.** *) Auch viele andere kirchliche Schriftsteller des Alterthums und unter den neuern Theologen Klee in seiner Dogmatik sind dieser Ansicht zugethan. Dagegen der h. Augustin in seinem 15. Tractat über Johannes, der h. Thomas, der h. Bonaventura, Richard von St. Victor, Duns Scotus und viele andere sind der Meinung, daß in jenen beiden Stellen des Evangeliums Johannes von der Taufe Christi die Rede sei; und diese Meinung scheint den Vorzug zu verdienen. Denn Erstens haben wir §. 124, Nro. 2 gesehen, daß Christus auch schon vor seinem Leiden die Wirkungen der Sacramente des neuen Bundes verleihen konnte. Denn er ist vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an unser Erlöser gewesen und hat sich nicht bloß durch sein Leiden, sondern durch jedes seiner Werke ein unendliches Verdienst erworben, was hinreichend gewesen wäre, die Sündenschuld des menschlichen Geschlechts zu tilgen. So hat Christus schon vor seinem Leiden die Sünden Mehreren erlassen, d. h. die Wirkung des Sacraments der Buße gespendet. Nun heißt zwar der Satz: Christus spendet die Wirkung eines Sacraments, noch nicht so viel als: Christus setzt ein Sacrament ein; aber wenn Christus vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an unser Erlöser gewesen ist, und wenn alle Wirkungen der Gnade für den Menschen im Stande der gefallenen Natur, und darum auch die Sacramente des neuen Bundes aus dem Erlösungswerk Christi ihre Kraft haben; dann konnte Christus auch schon vor seinem Leiden seine Taufe einsetzen. Sicher hat er vor seinem Leiden das Sacrament der Eucharistie und das Sacrament des Ordo eingesetzt. Dann muß er aber auch die Taufe vor seinem Leiden eingesetzt haben, und müssen wenigstens die Apostel die Taufe Christi schon vor dem Leiden Christi empfangen haben, weil sie nach göttlicher Einrichtung eine gleiche Nothwendigkeit für das menschliche Geschlecht hat, welche der Ordo hat, und weil die Apostel von Christo nicht hätten zu Priestern eingesetzt werden können, wofern sie nicht bereits getauft gewesen wären. Zweitens weil die Taufe Christi von der Taufe des Johannes wesentlich verschieden war, deßhalb ist die Annahme unpassend, daß auch nach dem Beginne der Erlösungsthätigkeit Christi die Taufe des Johannes von den Jüngern Christi selbst noch sollte fortgesetzt worden sein. Die Verschiedenheit der Taufe Christi von der Taufe des Johannes spricht das Tridentinum **Sess. VII, can. 1 de baptismo** als Dogma aus: **S. q. d., baptismum Iohannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi, a. s.** Worin diese Verschiedenheit bestehe, sagt die Kirche nicht. Die Taufe des Johannes war nach den Stellen der heiligen Schrift über dieselbe nur ein Sacrament des alten Bundes und konnte daher durch sich selbst die rechtfertigende Gnade nicht überbringen. Vergleiche Matth. 3, 2 flg.; Marc. 1, 3 flg.; Luc. 1, 16. 17. 77;

---

*) „Folglich tauften seine Jünger nur wie seine Diener und wie früher sein Vorläufer Johannes mit ebenderselben Taufe des Johannes. Glaube Niemand, mit einer anderen. Denn es gibt keine andere, als nachher die Taufe Christi. Aber diese konnte doch damals von seinen Schülern nicht ertheilt werden, weil ja die Glorie des Herrn noch nicht erfüllt war, und die Wirksamkeit der Taufe durch sein Leiden und seine Auferstehung noch nicht bestand. Unser Tod konnte nicht abgethan werden, als durch das Leiden des Herrn; unser Leben war nicht wieder herzustellen, als durch seine Auferstehung.“ Beides, Sündentilgung und Heiligung, wirkt die durch die Taufe gegebene heiligmachende Gnade.

3, 3 flg.; (sie sei nur eine Reinigung Israels für die Messianische Zeit); Matth. 3, 11; Marc. 1, 8; Luc. 3, 16; Joh. 1, 26; (sie sei nur eine Taufe mit Wasser, im Gegensatze zu der künftigen Geistes- und Feuertaufe); Matth. 3, 11; Marc. 1, 4; Apstg. 19, 4 (sie sei nur zur Wirkung der bußfertigen Gesinnung angeordnet, d. h. bewirke nicht durch sich selbst die Heiligung des Menschen); weßhalb denn auch diejenigen, welche die Taufe des Johannes empfangen hatten, zum Empfange der Taufe Christi verpflichtet wurden: Apstg. 19, 1—6. Ebenso haben die heiligen Väter über diesen Unterschied immer gelehrt. Dasselbe sagt aber auch im Grunde das Tridentinum in dem angegebenen Canon, indem es verbietet, beide hinsichtlich ihrer Wirkungen gleich zu setzen. Deßhalb ist es unpassend, daß auch die Jünger Christi, welche doch im Namen und Auftrage Christi handelten, noch die Taufe des Johannes sollten fortgesetzt haben. Deßhalb müssen wir annehmen, daß in jenen beiden Stellen Joh. 3, 22 und 4, 2 von der Taufe Christi die Rede ist, und daß Christus das Sacrament der Taufe vor seinem Leiden eingesetzt hat. Auch der heilige Thomas ist der Meinung (P. III, quaest. 66, art. 2), daß die Taufe vor dem Leiden eingesetzt ist, aber daß die Vorschrift, dieses heilige Sacrament zu empfangen, dem Menschen erst nach dem Leiden Christi bekannt gemacht sei, weil damals die figürlichen Sacramente des alten Bundes aufgehört hätten. Als eigentlichen Grund für seine Meinung führt der h. Thomas diesen an: Dann wird ein Sacrament eingesetzt, wann es seine Wirkung zu äußern anfängt. Als aber Christus getauft war, äußerte die von ihm empfangene Taufe ihre Wirkung, nämlich durch die Herabkunft des heiligen Geistes über den Herrn. Folglich hat nach Ansicht des h. Thomas der Herr die Taufe damals eingesetzt, als er dieselbe empfing. Dieselbe Ansicht spricht er quaest. 73, art. 5, ad 4 aus. Auch der heil. Alphons in seiner Moral lib. VI, nro. 96 ist dieser Ansicht. *)

5. Der Endzweck dieses heiligen Sacraments ist die Reinigung der Seele von der Erbsünde und die Ertheilung der heiligmachenden Gnade. Dieses lehrt das Concil von Florenz (Harduin Bd. 9, S. 438): Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis ianua est; per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae. Et cum per primum hominem mors introierit in universos, nisi ex aqua et Spiritu renascimur, non possumus, ut inquit Veritas, in regnum coelorum introire. Glieder des mystischen Leibes werden wir durch die heiligmachende Gnade, welche uns vermittelst dieses Sacraments gegeben wird.

## §. 128. Empfänger der Taufe.

1. Aus dem Endzwecke der heiligen Taufe ergibt sich, daß der Empfänger dieses Sacraments jeder Mensch ist, welcher sich im Stande der Erbsünde befindet. Dies lehrt das Tridentinum Sess. V, can. 3; Sess.

---

*) Daß aber der h. Johannes gerade ein solches Zeichen wählte, um die bußfertige Gesinnung zu wecken, ist darin begründet, daß bei den Juden ein ähnlicher Gebrauch für die Aufnahme der Proselyten in die jüdische Religionsgenossenschaft bestand, welchen Gebrauch man eine Taufe nennen mag. So bezeugt Philo. Auch die Essener hatten eine Taufe zur Einweihung in ihre Genossenschaft. So berichtet Josephus im jüdischen Kriege. Auch bei den Heiden findet sich ein ähnlicher Gebrauch zur Einweihung in ihre Mysterien.

VI, cap. 6 und 7. Da nun alle Menschen mit Ausnahme der Allerseligsten Jungfrau Maria in der Erbsünde geboren werden, so gibt es nach göttlicher Anordnung für alle nach Christo lebenden Menschen kein anderes Mittel, zur ewigen Seligkeit zu gelangen, als die heilige Taufe. Dies lehrt die h. Schrift Joh. 3, 3—6; Matth. 28, 19; Marc. 16, 16; Apstg. 2, 38: Thuet Buße und ein Jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu zur Vergebung der Sünden"; V. 41: „Die aber sein (des Petrus) Wort annahmen, wurden getauft und es wurden an jenem Tage ungefähr 3000 gewonnen." Im 8. Cap. der Apstg. wird uns erzählt, daß der Diakon Philippus in Samaria taufte und auch den Kämmerer der Königinn Candace. Vergl. ferner Apstg. 9, 18; 16, 15. 33; 19, 1—6. Die Erwachsenen, welche wir in diesen Stellen getauft sehen, waren nicht bloß im Zustande der Erbsünde, sondern hatten auch wirkliche Sünden. Vergl. ferner 1. Cor. 6, 11: „Und solche (Thatsünder durch schwere Verletzungen der göttlichen Gebote, wie sie der Apostel vorher angeführt hat) seid ihr gewesen; aber ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt im Namen unsers Herrn Jesu Christi und im Geiste unsers Gottes." Ephes. 5, 26: „Christus habe die Kirche geheiligt durch das Bad des Wassers und den lebendig machenden Geist." 1. Petri 3, 21 wird die Taufe als das Mittel, die Reinigung von Sünden und die Aufnahme in die Kirche zu bewirken erklärt. Aber die hauptsächlichste Stelle ist wohl Tit. 3, 4—7; wo besonders V. 5 für unsern Zweck zu beachten ist: „Er hat uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geistes." Folglich wendet uns Christus das Verdienst seines Erlösungswerkes vermittelst der Taufe zu und so tilgt er die Erbsünde und alle dann vorhandenen wirklichen Sünden. Ebenso haben auch die heiligen Väter immer gelehrt, daß der Empfänger dieses heiligen Sacraments der Mensch im Zustande der Erbsünde ist.

2. Aus dieser allgemeinen Beweisführung, und aus der Wirksamkeit der heiligen Sacramente durch ihren Gebrauch und ihre Anwendung selbst (ex opere operato), so wie aus demjenigen, was wir über die Erfordernisse in dem Empfänger der Sacramente gesagt haben, folgt, daß auch die Taufe der Unmündigen recht und gültig ist. Die Gültigkeit der Kindertaufe ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche. Sie hat dieselbe bei verschiedenen Gelegenheiten und zu wiederholtenmalen, namentlich auf dem Tridentinum Sess. V, can. 4; Sess. VII de baptismo can. 12 und 13 feierlich ausgesprochen. Diese Entscheidungen des Tridentini sind zunächst gegen die Wiedertäufer gerichtet, welche die Gültigkeit der Kindertaufe gänzlich verwarfen. Aus der Lehre Luthers, daß der Glaube allein rechtfertige, folgerten Nicolaus Storch, Thomas Münzer und Andere, welche unbekümmert um den Reformator ihre eigenen Wege gehen wollten, daß die Taufe bei denen, welche im unmündigen Alter getauft seien, wiederholt werden müsse, weil diese des Glaubens nicht fähig gewesen seien. Die Gültigkeit der Kindertaufe gründet sich hauptsächlich auf die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato. Die Sacramente des neuen Bundes ertheilen dem Menschen durch ihren Gebrauch und durch ihre Anwendung selbst die Kräfte eines göttlichen Lebens. Sie bieten dem Menschen, unabhängig von allem Thun des Menschen selbst, durch ihre eigene Kraft die heiligmachende Gnade. Sie wirken in jedem Menschen, welcher ihrer Wirksamkeit kein Hinderniß entgegensetzt. Sie müssen daher auch den Seelen unmündiger Kinder die sündentilgende und heiligende Kraft ertheilen. Dann und nur dann kann die Gültigkeit der Kindertaufe, und ebenso die gültige Ertheilung der Firmung, der Eucha-

ristie und des Ordo an Unmündige festgehalten werden, wenn die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato gelehrt wird. Daß die Protestanten die Kindertaufe beibehalten, aber die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato nicht annehmen, ist eine Inconsequenz. Der Beweis für die Kindertaufe aus der heiligen Schrift hat gar keine zwingende Kraft. Man führt ihn gewöhnlich so, daß man sich auf die Allgemeinheit der Liebe Gottes gegen das menschliche Geschlecht beruft und auf die Allgemeinheit des Erlösungswerkes Christi für alle Menschen ohne Ausnahme. Daher umfasse Christus auch, wo er von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt spreche Joh. 3, 3—6 die ganze Menschheit. Deßhalb müsse Gott auch den Unmündigen das Verdienst des Todes Christi zuwenden wollen. Ein offenbar nichtssagender Grund. Denn die Wirksamkeit der Gnade ist durch die Thätigkeit des freien Willens bedingt; und beim menschlichen Geschlechte entscheidet der Einzelne durch seine freie Mitwirkung nicht bloß über sein eigenes ewiges Heil, sondern auch über das ewige Heil Anderer. Aus dem angegebenen Grunde könnte man auch folgern, Gott werde die Unmündigen, welche ohne Taufe sterben, ebenfalls selig machen, und überhaupt alle Menschen ohne Ausnahme zur Seligkeit führen. Weiter sagt man, Christus habe die Kleinen zu sich gerufen und sie gesegnet; im Griechischen stehe dort παιδιά und βρέφη. Auch dieser Grund beweist Nichts. Denn eine Segnung ist noch keine Heiligung; wofern jene Kinder nicht schon gerechtfertigt waren. Endlich beruft man sich auf den in der Apostelgeschichte mitunter vorkommenden Ausdruck, Jemand sei mit seiner ganzen Familie getauft worden; darunter könnten auch Kinder gewesen sein. Das ist möglich, wir wissen es aber nicht. Aber durch die Tradition wird die Gültigkeit der Kindertaufe bewiesen, weil die Tradition auch die Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato bezeugt. So schreibt der heil. Irenäus adv. Haereses II, cap. 22, nro. 4 (Edit. Massuet, Paris. 1710, pag. 147): Omnes venit (Christus) per semetipsum salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem *), et infantibus infans factus, sanctificans infantes: in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et iustitiae et subiectionis. Und der Verfasser der dem h. Justinus fälschlich beigelegten Schrift Quaestiones ad orthodoxos (nach der Benedictiner-Ausgabe der Werke des h. Justinus und des h. Athenagoras vom Jahre 1742, in Paris, S. 462) quaest. 56: „Wenn die Unmündigen, welche sterben, Lob oder Tadel aus ihren Werken nicht erhalten, welcher Unterschied wird dann bei der Auferstehung der Todten zwischen denen bestehen, welche von Andern getauft sind, selbst aber nichts gewirkt haben, und zwischen denen, welche nicht getauft sind und gleichfalls nichts gewirkt haben? — Dieser Unterschied besteht zwischen den Getauften und nicht Getauften, daß die Getauften vermittelst der Taufe die ewigen Güter erlangen, die nicht Getauften aber sie nicht erlangen. Jene nämlich erlangen die ewigen Güter vermittelst der Taufe um des Glaubens derer willen, welche sie zur Taufe

---

*) „Darum ging er alle Altersstufen durch", im Gegensatze zu einer oder andern gnostischen Secte gesagt, welche das Kindesalter von Christo ausschloß.

bringen." *) Wenngleich diese Schrift nicht vom h. Justinus selbst ist, so legt sie uns doch ein Zeugniß des kirchlichen Alterthums ab. Der h. Cyprian handelt über die Gültigkeit der Kindertaufe in dem Briefe an Fidus (**Edit. Paris. 1844, epl. 59., pag. 359—362**) sehr umständlich. Daß die Kindertaufe schon in den ersten Zeiten der Kirche üblich war, ersehen wir aus dem Werke desselben h. Cyprian **de Lapsis cap. 9: Ac ne quid deesset ad criminis (scil. denegationis fidei) cumulum, infantes quoque parentum manibus vel impositi vel attracti amiserunt parvuli, quod in primo statim nativitatis exordio fuerant consecuti.** Vergl. die vortrefflichen Bemerkungen zu dieser Stelle in der angeführten Pariser-Ausgabe). Cyprian will sagen: Indem die Eltern auch ihre unmündigen Kinder an dem Abfalle Theil nehmen ließen, nämlich durch den Genuß der heidnischen Opfer, verloren auch diese die heiligmachende Gnade, welche sie durch die Taufe erlangt hatten. Der Gedanke ist unrichtig, aber ein Zeugniß für die Gültigkeit der Kindertaufe gibt die Stelle immer. Insbesondere kam die Kindertaufe durch den Kampf des h. Augustinus gegen die Pelagianer zur Sprache. Die Pelagianer nämlich läugneten die Erbsünde, d. h. das Vorhandensein einer vom Stammvater des Menschengeschlechts durch die natürliche Zeugung überkommenen Schuld. Um diesen Irrthum zu widerlegen, wiesen der h. Augustin und andere Vertheidiger des katholischen Glaubens auf die von der Kirche allgemein geübte Kindertaufe als auf ein fortwährendes Zeugniß der Kirche für das Vorhandensein der Erbsünde hin.

Gegen die Gültigkeit der Kindertaufe ist von den Außerkirchlichen hauptsächlich eingewendet worden, die Kinder könnten keinen wahren Glauben haben, weil sie den Glauben aus dem Anhören (**fides ex auditu**) nicht hätten; hätten diese Unmündigen den Glauben durch die Wirkung der Taufe zuständlich, so würde derselbe auch in die That übergehen können; indessen das sei doch in jenem Alter nicht möglich. Allerdings sollen wir den Glauben durch die Verkündigung des Wortes Gottes in uns aufnehmen; wie das der Apostel lehrt Röm. 10, 13—15. Denn diese Art, seine Lehre an das menschliche Geschlecht bis zum Ende der Zeit zu verbreiten, hat Christus seinen Aposteln und ihren Nachfolgern bis zum Ende der Zeit vorgeschrieben mit den Worten: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie; denn ich bin durch die Macht meiner Gnade und mein dreifaches Amt, als Lehrer, Vorsteher und Priester, was ich euch übertragen habe, bis zum Ende der Welt bei euch." Aber diese Pflicht, den Glauben aus dem Gehöre aufzunehmen, bindet doch nur diejenigen, welche des Vernunftgebrauches fähig sind. In diesen kann der Glaube nicht bloß als eine vom heiligen Geiste ertheilte Kraft, (**habitus infusus**), sondern auch als selbsterworbene Fertigkeit sein (**habitus acquisitus**), wogegen er in den Unmündigen nur als ein durch den Geist Gottes eingeflößter geistiger Zustand

---

(* Εἰ τὰ τελευτῶντα βρέφη ἔπαινον ἢ μέμψιν οὐκ ἔχουσιν ἐξ ἔργων, τίς ἡ διαφορὰ ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν ὑπὸ ἄλλων μὲν βαπτισθέντων καὶ μηδὲν πραξάντων καὶ τῶν μὴ βαπτισθέντων καὶ ὁμοίως μηδὲν πραξάντων; Αὕτη ἐστὶν ἡ διαφορὰ τῶν βαπτισθέντων πρὸς τὰ μὴ βαπτισθέντα τοῦ τυχεῖν μὲν τὰ βαπτισθέντα τῶν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἀγαθῶν, τὰ δὲ μὴ βαπτισθέντα μὴ τυχεῖν· ἀξιοῦνται δὲ τῶν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἀγαθῶν τῇ πίστει τῶν προσφερόντων αὐτὰ τῷ βαπτίσματι. D. h. die Taufe gibt den Kleinen das ewige Leben.

(habitus infusus) bestehen kann, welcher beim Vernunftgebrauche durch die eigene Anstrengung zu einer selbsterworbenen Fertigkeit werden soll. *)

3. Weiterhin lehrt die katholische Kirche über die Kindertaufe, daß dieselbe keineswegs bloß provisorisch sei, nämlich bis die Kinder beim Vernunftgebrauche das durch die Pathen abgelegte Versprechen billigten. **) Denn das Tridentinum sagt Sess. VII de baptismo can. 14: Si quis dixerit, huiusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patrini eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt, et ubi se nolle responderint, suo esse arbitrio relinquendos, nec alia interim poena ad christianam vitam cogendos, nisi ut ab Eucharistiae aliorumque sacramentorum perceptione arceantur, donec resipiscant, a. s. Denn der erschaffene Geist ist verpflichtet, seinen Willen dem Willen Gottes zu unterwerfen; ja es kann zwischen Beiden gar kein anderes Verhältniß bestehen. Damit wir nun Gott so dienen können, wie er es von uns verlangt, gibt er uns in der heiligen Taufe die heiligmachende Gnade. Durch diese allein sind wir ihm wohlgefällig, weil wir nur durch diese unsern übernatürlichen Endzweck zu erreichen vermögen. Wollte man daher Jemanden, welcher als unmündiges Kind die heiligmachende Gnade empfangen hat, nach erlangtem Vernunftgebrauche fragen, ob er jenen Act als gültig ansehen wolle oder nicht, so hieße das ebensoviel als ihn fragen, ob er sich Gott unterwerfen wolle oder nicht? ob er das Mittel, durch welches allein wir Gott auf die rechte Weise dienen können, die heiligmachende Gnade, besitzen wolle, oder nicht? Und diese Frage würde offenbar unstatthaft sein. — Aber ferner würde eine solche Frage auch zur Vernichtung des Glaubens führen, weil sie die Zulässigkeit des positiven Zweifels an dem bereits vorhandenen Glauben voraussetzte.***) Weil der Glaube, welcher uns durch die katholische Kirche gegeben wird, die Vereinigung des ganzen Menschen mit Gott erzielt, nämlich die Vereinigung dem Willen nach mit Gott als dem absolut Guten, und der Erkenntniß nach mit Gott als dem absolut Wahren, so erfüllt der Glaube,

---

*) Vielleicht haben jene Bedenklichkeiten gegen die Kindertaufe die Protestanten zu dem sogenannten Confirmationsacte bewogen. Erasmus († 1536) mag den ersten Gedanken dazu gegeben haben. Denn in seiner Vorrede zum Evangelium des Matthäus äußert er: Wenn die Kinder zu den Jahren der Unterscheidung gekommen seien, müßten sie gefragt werden, ob sie dasjenige, was die Taufpathen in ihrem Namen bei der Taufe versprochen hätten, als gültig anerkennen wollten? Und wenn sie antworteten, daß sie es für gültig hielten, solle jenes Versprechen öffentlich erneuert werden. Wenn sie aber die Anerkennung verweigerten, und man alle Mittel fruchtlos angewendet habe, so sei es besser sie nicht zu zwingen, sondern sie ihrem eigenen Willen zu überlassen, bis sie zur Besinnung kämen, und sie nur damit zu bestrafen, daß man sie vom Empfange der Eucharistie und der übrigen Sacramente ausschließe.

**) Dieses muß wohl beachtet werden, um die katholische Lehre von der Kindertaufe recht aufzufassen.

***) Der angehende Theolog merke sich die 21. von Innocenz XI verdammte Thesis: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis, imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus. Also schließt der positive Zweifel den Glauben sicher aus. — Das Studium der vom heiligen Stuhle verdammten Thesen ist dem angehenden Theologen sehr anzurathen, weil es ihm viele Lichtpunkte über das ganze Gebiet der Theologie gibt.

wofern das Leben nach demselben eingerichtet wird, die ganze geistige Fassungskraft des Menschen und befriedigt alle Bedürfnisse seines Herzens. Der Glaube gibt dem Menschen das wahre und volle Leben. Daher hört der Mensch auf der Wahrheit treu zu sein in demselben Augenblicke, wo er an dem Glauben zweifelt, und jenem Zeugnisse seines eigenen Gewissens zu folgen, welches ihm sagt, daß er im Besitze der Wahrheit ist. Folglich ist bei demjenigen Menschen, welcher aus dem Glauben lebt, ein positiver Zweifel an demselben unmöglich; (nur ein hypothetischer, wenn man so sagen darf, wäre zulässig, d. h. ein Bestreben, sich auf dem Gebiete des Glaubens auch wissenschaftlich zurecht zu finden). Deßhalb kann auch an die im unmündigen Alter Getauften, nachdem sie erwachsen sind, die Frage nicht gestellt werden, ob sie das durch die Pathen bei der Taufe abgelegte Versprechen anerkennen wollen oder nicht, sondern im Falle sie durch einen unchristlichen Lebenswandel jenes bei der heiligen Taufe gegebene Versprechen verletzen, sind sie mit Gewalt zur Haltung desselben zu zwingen.

4. An die Lehre von der Kindertaufe schließt sich die Frage, ob auch die Kinder der Ungläubigen gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden können? Der h. Thomas behandelt diesen Gegenstand **2. 2. quaest. 10, art. 12** und stützt sich für die verneinende Antwort, welche er gibt, auf folgende drei Gründe: **a)** Die Kirche habe niemals zur Gewohnheit gehabt, dieses zu thun, und ihr müsse man in Allem folgen. Die Missionäre haben die Kinder ungläubiger Eltern immer nur mit deren Erlaubniß getauft. **b)** Wenn die Kinder der Ungläubigen gegen den Willen ihrer Eltern getauft würden, so könnte dadurch der Glaube in Gefahr kommen, weil die Kinder im herangewachsenen Alter leicht bewogen werden könnten, dasjenige zu verlassen, was sie im unmündigen Alter versprochen hatten. **c)** Weil es der natürlichen Gerechtigkeit widerstreite, daß die Kinder gegen den Willen ihrer Eltern getauft würden.

5. Wie soll sich der Mensch zum Empfange der h. Taufe vorbereiten? Erstens. Wenn Erwachsene getauft werden, so müssen sie ebendieselbe Vorbereitung zum Empfange der h. Taufe anwenden, welche auch zum Empfange des heil. Bußsacraments erforderlich ist, nur daß sie das Bekenntniß ihrer Sünden nicht abzulegen brauchen. Sie müssen daher die Reue über ihre Sünden und den Vorsatz erwecken, dieselben zu meiden und allen Nachtheil, welchen sie ihren Mitmenschen dadurch zugefügt haben, wieder gut zu machen; der Nachtheil nämlich, den sie sich selbst dadurch zugefügt haben, wird durch die heilige Taufe getilgt, weil diese auch alle zeitlichen Sündenstrafen nachläßt. Neuere Theologen bezeichnen diese Vorbereitung wohl mit dem Ausdruck Tugend der Buße. In der alten Kirche war diese Vorbereitung eine sehr sorgfältige und wurde durch verschiedene Stufen geführt, bevor derjenige, welcher nach der Taufe verlangte, zu derselben zugelassen ward. Das Tridentinum fordert **Sess. VI, cap. 6** nur bei den Erwachsenen diese Vorbereitung. Denn nur in den Erwachsenen ist ein wirkliches Hinderniß gegen die göttliche Gnade vorhanden, nämlich durch die Thatsünden, welche sie begangen haben; und deßhalb müssen sie mit der zuvorkommenden Gnade mitwirkend auch durch eigene Anstrengung zum Empfange der heiligmachenden Gnade durch die Taufe sich vorbereiten. Dagegen in den Unmündigen ist als Hinderniß der Gnade nur die Erbsünde vorhanden; und diese ist nicht eine Sünde der Person, sondern der menschlichen Natur und ihrem allgemeinen Begriffe nach ein Mangel. Zweitens. Bei Erwachsenen sowohl als bei Kindern ist der Exorcismus und die Ablegung des Glaubensbekennt-

nisses nothwendig. Für die Kinder thuen dieses die Pathen. Drittens. Für die Juden sollten die Sacramente des alten Bundes überhaupt, namentlich aber die Beschneidung eine Vorbereitung zur heiligen Taufe sein.

### §. 129. Ausspender der Taufe.

1. Hinsichtlich des Ausspenders der h. Taufe kann eine doppelte Frage gestellt werden: Wer ertheilt dieses heilige Sacrament gültig, und wer ertheilt es erlaubt? Von dem Ausspender der h. Taufe gilt nicht nur, was von dem Ausspender der übrigen Sacramente gilt (§. 124, Nro. 4), daß zu ihrer gültigen Ertheilung der wahre Glaube und das Leben aus demselben nicht erforderlich ist, sondern im Nothfalle kann sogar jeder Mensch ohne Ausnahme die heilige Taufe gültig spenden. Dieses steht aufs genaueste damit in Verbindung, was wir über die Nothwendigkeit der heiligen Taufe zum ewigen Leben gesagt haben (§. 125, Nro. 4). Aber außerhalb des Nothfalls kann die Taufe nur von demjenigen ertheilt werden, welcher die Vollmacht dazu erhalten hat (minister proprius). Diese Vollmacht hat er entweder ordentlicher oder außerordentlicher Weise (minister ordinarius und extraordinarius. Es gibt nämlich eine dreifache Verwaltung des heiligen Sacraments der Taufe: Erstens die feierliche Ausspendung (administratio solemnis). Sie war in der alten Kirche an den höchsten Festen, Ostern und Pfingsten, üblich. Die Sitte, an diesen Festen die heilige Taufe zu ertheilen, war in der alten Kirche allgemein und stand offenbar mit diesen höchsten Festen in einer sehr schönen Verbindung. Tertullian de baptismo cap. 19 (Edit. Paris. 1844, tom. I, pag. 1222) spricht darüber: Diem baptismo solemniorem Pascha praestat, cum et passio Domini, in qua tinguimur, adimpleta est, nec incongruenter ad figuram interpretabitur, quod, cum ultimum Pascha Dominus esset acturus, missis discipulis ad praeparandum, invenietis, inquit, hominem aquam baiulantem, Paschae celebrandae locum de signo aquae ostendit. Exinde Pentecoste ordinandis lavacris latissimum spatium est, quo et Domini resurrectio inter discipulos frequentata est et gratia Spiritus sancti dedicata et spes adventus Domini subostensa, quod tunc in coelos recuperato eo Angeli ad Apostolos dixerunt, sic venturum, quemadmodum et in coelos ascendit, utique in Pentecoste. Sed enim Ieremias, cum dicit: Et congregabo illos ab extremis terrae in die festo (Ierem. 31, 8), Paschae diem significat et Pentecostes, qui est proprie dies festus. Caeterum omnis dies Domini est, omnis hora, omne tempus habile baptismo: si de solemnitate interest, de gratia nihil refert. Verschiedene Päpste und Concilien bemühten sich, diese schöne Sitte aufrecht zu erhalten, konnten jedoch nicht hindern, daß in manchen Gegenden an andern hohen Festen die heilige Taufe ertheilt wurde. Aus jener uralten Sitte hat sich aber bis jetzt noch erhalten, daß das Wasser zur Spendung der heiligen Taufe an den Vigilien vor Ostern und Pfingsten von der Kirche feierlich gesegnet wird, und die Benennung Dominica in albis für den ersten Sonntag nach dem heiligen Osterfeste. Bis zu diesem Tage nämlich trugen die Getauften das weiße bei der Taufe angelegte Kleid. Sonst ist diese administratio solemnis gegenwärtig in der ganzen Kirche nicht mehr üblich. Zweitens die öffentliche Ausspendung (administratio publica) ist diejenige, wie gewöhnlich die Taufe mit den dabei üblichen Cärimonien in der Kirche gespendet wird. Sowohl bei der feierlichen als bei der öffentlichen

Ausspendung darf nur das von der Kirche zur Spendung der heiligen Taufe eigens für diesen Zweck geweihte Wasser gebraucht werden. **Drittens** die besondere Ausspendung (**administratio privata**) im Falle einer dringenden und schweren Nothwendigkeit, wo die Taufe zu jeder Zeit und an jedem Orte ertheilt zu werden pflegt. Nach dieser dreifachen Ausspendung ist die Frage nach dem erlaubten und gültigen Ausspender zu entscheiden. Für die **administratio solemnis** ist der **minister proprius et ordinarius** der Bischof; für die **administratio publica** der **minister proprius et ordinarius** der Priester, zunächst nämlich der Pfarrer jeder einzelnen Kirche und nur mit seiner Erlaubniß auch andere Priester, der **minister delegatus** und **extraordinarius** der Diakon; für die **administratio privata** kann jeder Mensch ohne Ausnahme als Ausspender der heiligen Taufe eintreten, er sei Cleriker oder Laie, Mann oder Weib, Gläubiger, Ketzer oder Ungläubiger. Zwar kann jeder Mensch ohne Ausnahme die Taufe gültig spenden, aber nur im Nothfalle ist es ihm erlaubt, dieselbe zu spenden. Daß jeder Mensch gültig taufen kann, ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche. Sie wird bewiesen durch die Tradition, wie uns dieselbe durch den h. Papst Stephanus bezeugt wird. Denn aus den Worten, welche er an den h. Cyprian in Betreff der Ketzertaufe richtete, geht hervor, daß diejenigen, welche von einer Häresie zur Kirche zurückkehrten, nicht durch die Wiederholung der Taufe, wofern gegen die Gültigkeit derselben keine positiven Zweifel obwalteten, sondern bloß durch die Cärimonie der Handauflegung in die Kirche aufgenommen wurden.*) Die Gültigkeit der Ketzertaufe, wofern nur die von der katholischen Kirche verlangte Form und Materie beobachtet wird, bezeugt besonders aus der Tradition der h. Augustin in seinem Kampfe mit den Donatisten. Cyprian habe sich gegen die bis dahin auf dem ganzen Erdkreise bestehende Gewohnheit, nämlich die von den Ketzern ertheilte Taufe für gültig anzusehen, erhoben und habe sich nur auf seinen Vorgänger Agrippinus

---

*) Vergl. über die Streitigkeiten hinsichtlich der Gültigkeit der Ketzertaufe die Kirchengeschichten von Katerkamp und Alzog und besonders die Erzählung des Eusebius, dessen schöne Zeugnisse über den Glauben des kirchlichen Alterthums in diesem Stücke jene beiden Schriftsteller nicht anführen. Eusebius H. E. lib. VII, cap. 2 (Edit. Valesii, Moguntiae 1672, pag 251 sqq.) hebt es ausdrücklich als seine, offenbar auf historische Studien über das kirchliche Alterthum gestützte, Ansicht hervor, daß denjenigen Christen, welche von einer Häresie zur katholischen Kirche zurückkehrten, nicht von neuem die Taufe ertheilt, sondern nur unter Handauflegung über sie gebetet sei: Τούτῳ δὴ Στεφάνῳ τὴν πρώτην ὁ Διονύσιος (Bischof von Alexandrien) τῶν περὶ βαπτίσματος ἐπιστολῶν διατυποῦται, ζητήματος οὐ σμικροῦ τηνικάδε ἀνακινηθέντος· εἰ δέοι τοὺς ἐξ οἱασδ' οὖν αἱρέσεως ἐπιστρέφοντας διὰ λουτροῦ καθαίρειν· παλαιοῦ γέ τοι κεκρατηκότος ἔθους ἐπὶ τῶν τοιούτων μόνῃ χρῆσθαι τῇ διὰ χειρῶν ἐπιθέσεως εὐχῇ. Dann berichtet er Cap. 3: Von dieser alten Gewohnheit sei zuerst der karthagische Bischof Cyprian abgewichen; Papst Stephanus habe ihm das aber sehr übel genommen: Πρῶτος τῶν τότε ὁ Κυπριανὸς τῆς κατὰ τὴν Καρχηδόνα παροικίας ποιμὴν, οὐδ' ἄλλως ἢ διὰ λουτροῦ πρότερον τῆς πλάνης ἀποκαθηραμένους προΐεσθαι δεῖν ἡγεῖτο 'Αλλ' ὅγε Στέφανος μὴ δεῖν τι νεώτερον παρὰ τὴν κρατήσασαν ἄρχηθεν παράδοσιν ἐπικαινοτομεῖν οἰόμενος ἐπὶ τούτῳ διηγανάκτει. Dann kommt er im 4. u. 5. Cap. auf die Briefe des h. Dionysius von Alexandrien an den h. Stephanus zurück. Dionysius berichtet dem Papste, daß auf seinen Befehl viele orientalische Kirchen zur Ueberlieferung der römischen Kirche zurückgekehrt seien. Hier tritt also das echt katholische Princip: Das ist Glaubenslehre, was Christus der Kirche übergeben hat, lebendig hervor.

berufen können. Er schreibt **de baptismo contra donatistas lib. IV, cap. 6, nro. 8 (Edit. Paris. 1841 tom. IX, pag. 159): Nec invenio, cur istam consuetudinem, quae post Cyprianum etiam plenario totius orbis concilio *) confirmata est, tam robustam et antea idem Cyprianus invenerit, ut, cum eius mutandae auctoritatem, quam sequeretur, vir tanta scientia praeditus quaereret, nonnisi in Africa sola factum paucis ante se annis Agrippini concilium reperiret. Quod cum sibi adversus totius orbis morem non sufficere cerneret, has rationes arripuit,** („**Nec quisquam** [nämlich aus den Gegnern Cyprians] **dicat**", „„**Quod accepimus ab Apostolis, hoc sequimur**"", — „**quando Apostoli nonnisi unam Ecclesiam tradiderunt et baptisma unum, quod nonnisi in eadem Ecclesia constitutum**" — diese Gründe Cyprians führt Augustin **cap. 6, nro. 8** im Anfange an.) **Quas **) (rationes a. s. Cypriano propositas) modo nos anti-**

---

*) Augustin sagt in der Schrift de baptismo contra donatistas mehrmals, das Decret des Papstes Stephanus sei von einem concilium plenarium bestätigt. Die Theologen sind nicht einig darüber, welches Concil darunter zu verstehen sei. Einige denken an das Concil zu Arles (Concilium Arelatense), welches auf Betrieb Constantins zur Beilegung der Donatistischen Streitigkeiten i. J. 314 veranstaltet wurde. Andere denken an das Concil von Nicäa 325. Auf dem Concil zu Arles wurde beschlossen, daß die Häretiker, welche von ihrer Häresie zur Kirche zurückkehrten, nur durch die Handauflegung sollten aufgenommen werden. Vergl. Katerkamp Bd. 2, S. 17, wo er eine vortreffliche Anmerkung liefert. Die Taufe der Häretiker wurde als gültig anerkannt, wofern sie nach katholischem Ritus vollzogen war. Auf dem Concil von Nicäa wurde can. 8 beschlossen: „Daß die Ordinationen der Novatianer gültig seien und Kleriker dieser Secte bei ihrer Aufnahme der Buße unterworfen würden." Vergl. Katerkamp Bd. 2, S. 76; wo er zu diesem Canon treffend bemerkt: „Dadurch ist auch ihre Taufe anerkannt." Daß das Concil von Nicäa diese Ansicht über die Gültigkeit der Ketzertaufe gehabt hat, wird noch durch can. 19 bestätigt (Harduin Bd. 1, S. 331): „Die Paulinisten (d. h. alle Gegner der Trinitätslehre) müßten von neuem getauft werden." Katerkamp entscheidet sich Bd. 2, S. 17 in der oben erwähnten Anmerkung dafür, daß der h. Augustin unter dem concilium plenarium das von Nicäa meine. Und diese Ansicht wird ohne Zweifel die richtige sein. Denn in der angeführten Stelle lib. IV, cap. 6, nro. 8 spricht der h. Augustin so über dieses concilium plenarium, daß unter demselben nicht ein Particularconcil, sondern nur ein ökumenisches verstanden werden kann. Denn er bedient sich in den bereits angeführten Worten des Ausdruckes concilium plenarium totius orbis; und sagt weiter: Si minus ei (nämlich dem h. Cyprian) aliquid revelatum est, ut magnitudo caritatis eius, qua unitatem non deseruit, probaretur, non ideo quisquam tantis eius firmamentis meritisque virtutum et tantae copiae gratiarum debet se audere praeponere, quia universalis concilii admonitus firmitate videt aliquid, quod ille non vidit, quia plenarium de hac re concilium nondum habebat Ecclesia. So hätte der h. Augustin wohl nicht schreiben können, wofern er nicht unter dem concilium plenarium ein ökumenisches Concil, und also das erste von Nicäa verstanden hätte.

**) Cyprian nämlich und der mit ihm gleichgesinnte Firmilian, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, stützten sich auf diese Gründe: Das Wasser könne nur dann die Sünden tilgen, wenn es vom Bischofe geheiligt sei, der Unheilige, der Häretiker nämlich, könne es aber nicht heiligen; die Firmung und die Eucharistie gehörten zur Taufe, diese könnten aber von den Häretikern nicht ausgespendet werden; die Häretiker hätten den Geist nicht, könnten ihn daher auch nicht ertheilen; nur in der Kirche werde der Nachlaß der Sünden und die Ertheilung der Gnade gefunden. Schon in Tertullian kommen Andeu-

**quitate ipsius consuetudinis et plenarii postea concilii auctoritate firmati diligentius considerantes verisimiles potius quam veras invenimus.** Man vergl. ferner für die Gültigkeit der Ketzertaufe die Worte des h. Vincenz von Lerin in seinem **commonitorium cap. 9** (edit. Herzog, Breslau 1839): **Quondam venerabilis memoriae Agrippinus, Carthaginiensis episcopus, primus omnium mortalium contra divinum canonem, contra universalis Ecclesiae regulam, contra sensum omnium consacerdotum, contra morem atque instituta maiorum rebaptizandum esse censebat.** Vergl. das Folgende. Diese Schrift hat er um das Jahr 434 herausgegeben. Uebrigens ist es nach den Entscheidungen der Concilien von Arles (314) und Nicäa (325) nicht nothwendig, noch traditionelle Zeugnisse anzugeben. Das Tridentinum **Sess. VII de baptismo can. 4** hat jene Entscheidungen nochmals bekräftigt: **S. q. d, baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia, non esse verum baptismum, a. s.** Hiermit ist dasjenige, was wir früher (§. 124, Nro. 4) über die zur Ausspendung eines Sacraments erforderliche Intention gesagt haben, keineswegs im Widerspruche. Der Häretiker beabsichtigt bei der Taufe wenigstens **implicite**, immer das zu thun, was die wahre Kirche Christi thut, und den Täufling in diese aufzunehmen,

---

tungen dieser Gründe vor (in der Schrift de baptismo). Die Donatisten erneuerten diese Gründe für ihre Ansicht, daß die Sacramente nur von Reinen und Heiligen gespendet werden könnten. Der h. Augustin widerlegt sie besonders in der Schrift de baptismo adversus donatistas, z. B. lib. V, cap. 20, nro. 27 (Edit. Paris. 1841, tom. IX, pag. 190). Der h. Augustin macht hauptsächlich den Grund geltend: Christus allein sei innerlich in den Sacramenten wirksam; er sei eigentlich allein der Taufende; deßhalb könne auch die Taufe Christi durch die Sündhaftigkeit ihres Ausspenders nicht ihre Wirkung verlieren und folglich, auch von Ketzern ertheilt, nicht ungültig sein, wofern sie nur so ertheilt werde, wie Christus angeordnet habe. Diese Gründe lassen sich allerdings hören und sind richtig; übrigens bleibt die letzte Stütze des katholischen Glaubens immer diese: Das ist Lehre Christi, was Christus der Kirche übergeben hat; und dieses auszusprechen ist das Amt des heiligen Stuhles. Stephanus berief sich einfach auf die Erblehre in der Kirche, ohne seine Entscheidung weiter zu motiviren, wie es scheint. Cyprian und Firmilian ließen sich daher zu einiger Animosität fortreißen; vielleicht auch, weil Stephanus mit der Excommunication gedroht hatte, falls sie die Taufe wiederholen wollten. Nach dem Berichte des h. Dionysius von Alexandrien (bei Eusebius H. E. VII, cap. 4 u. 5, Valésius S. 251) wurden die orientalischen Bischöfe, welche die Ansicht Cyprians theilten, durch das Auftreten des Stephanus zur allgemeinen Praxis der Kirche zurückgeführt; und der allgemeine Friede der Kirche wieder hergestellt. Diese Einheit wurde durch die Entscheidung der Concilien von Arles und Nicäa noch bekräftigt. Die Kernpunkte des ganzen Streites sind wohl diese: Cyprian ließ sich durch den Gedanken von der Einheit und Einzigkeit der Kirche zu der Behauptung, die Ketzertaufe sei ungültig, fortreißen; — ohne zu bedenken, daß eben deßhalb, weil es nur Eine Kirche Christi gibt, auch nur in ihr und für sie gewirkt werden kann; — denn in welche Kirche anders als in die katholische wird der Mensch durch die Taufe aufgenommen, von welchem Häretiker sie auch immer ertheilt ist? — auch bleibt er in ihr, bis er sich selbst gegen sie auflehnt. Stephanus dagegen berief sich auf die dogmatische Lehre vom h. Sacramente der Taufe, wie Christus diese Lehre seiner Kirche übergeben hat. Er sagte im Grunde: Nach Christi Anordnung, (und das ist der letzte Grund unseres Glaubens), tauft auch der Häretiker gültig, wofern er so tauft, wie Christus vorgeschrieben hat.

wenngleich er irrthümlicherweise seine eigene Secte für die wahre Kirche Christi hält. Denn es gibt nur eine wahre Kirche Christi. Deßhalb kann Jeder, der ein Sacrament spendet, auch nur die Absicht haben, das zu thun, was sie thut, und durch die Taufe in sie aufzunehmen, und den von der Kirche durch jene Handlung beabsichtigten Endzweck zu verwirklichen.

Aber nach der Lehre der katholischen Kirche ist nicht bloß die Taufe der Häretiker gültig, sondern im Nothfalle kann jeder Mensch ohne Ausnahme gültig taufen. Denn das vierte Concil vom Lateran (1215) bestimmt (**Decretalium lib. I, tit. 1, cap. 1, §. 4**) zuerst von dem Sacramente des Altars: **Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit apostolis eorumque successoribus Iesus Christus —**; und dann sagt das Concil von dem Sacramente der Taufe: **Sacramentum vero baptismi, quod ad Dei invocationem et individuae Trinitatis, videlicet Patris et Filii et Spiritus sancti, consecratur in aqua, tam parvulis quam adultis in forma Ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem.** Ueber die von Laien im Nothfalle zu ertheilende Taufe handelt Tertullian **de baptismo cap. 17 (Edit. Paris. 1844, tom. I, pag. 1217): Superest ad concludendam materiolam de observatione quoque dandi et accipiendi baptismum commonefacere. Dandi quidem habet ius summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem. Alioquin etiam laicis ius est. Quod enim ex aequo accipitur, ex aequo dari potest, nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes. Domini sermo non debet abscondi ab ullo. Proinde et baptismus aeque Dei census ab omnibus exerceri potest: sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea maioribus competat, ne sibi assumant dicatum episcopi officium episcopatus. Aemulatio schismatum mater est. Omnia licere dixit sanctissimus Apostolus, sed non omnia expedire. Sufficiat scilicet in necessitatibus, ut utaris, sicubi aut loci, aut temporis, aut personae conditio compellit. Tunc enim constantia succurrentis excipitur, cum urget circumstantia periclitantis. Quoniam reus erit perditi hominis, si supersederit praestare, quod libere potuit.** In dem Nachfolgenden spricht Tertullian gegen die Verwegenheit mancher Frauen, die sich das Recht zu taufen anmaßten. Der h. Hieronymus handelt über die Gültigkeit der von Laien vollzogenen Taufe in der Schrift **dialogus contra Luciferianos cap. 9 (Edit. Paris. 1845, tom. II, pag. 165): Ecclesiae salus in summi sacerdotis dignitate pendet: cui si non exsors quaedam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in ecclesiis efficientur schismata, quot sacerdotes. Inde venit, ut sine chrismate et episcopi iussione neque presbyter neque diaconus ius habeant baptizandi. Quod frequenter, si tamen necessitas cogit, scimus etiam licere laicis.** Und der h. Augustinus **contra eplm. Parmeniani II, 13, nro. 20 (Edit. Paris. 1841,** Bd. **IX,** S. **71): Quanquam etsi laicus aliquis pereunti dederit necessitate compulsus, quod, cum ipse acciperet, quomodo dandum esset, addidicit, nescio an pie quisquam dixerit, esse repetendum. Nulla enim cogente necessitate si fiat, alieni muneris usurpatio est: si autem necessitas urgeat, aut nullum aut veniale delictum est.**

Indeß wenngleich jeder Mensch die Taufe gültig und im Nothfalle auch erlaubt ertheilt, so soll doch auch selbst im Nothfalle der Kleriker dem Laien, der Mann dem Weibe, der Gläubige dem Ungläubigen vorgehen, wofern nicht etwa dieser die Verrichtung der Taufe besser als jener verstände. So bestimmt das **Rituale Romanum** beim h. Alphons **lib. VI, nro. 117: Si adsit sacerdos, diacono praeferatur, diaconus subdiacono, clericus laico, et vir feminae, nisi pudoris gratia deceat feminam potius quam virum baptizare infantem non omnino editum, vel nisi femina melius sciret formam et modum baptizandi. Quapropter curare debet parochus, ut fideles, praesertim obstetrices, rectum baptizandi ritum probe teneant et servent.**

2. Wenn die Taufe in der Kirche von dem dazu bevollmächtigten Priester ertheilt wird, so werden mehrere Gebräuche bei derselben in Anwendung gebracht, welche theilweise schon vom Anfange der christlichen Kirche an gefunden werden. Die vorzüglichsten aus den noch jetzt üblichen sind etwa folgende, welche der Taufe vorhergehen: a) Die Segnung des Taufwassers, welches bei uns noch jetzt an den Vigilien vor Ostern und Pfingsten geschieht. b) Die Sitte, vor der Kirche in einem besondern Raume zu taufen, um anzudeuten, daß die Theilnahme an der kirchlichen Gemeinschaft erst durch die Taufe verliehen werde. In der alten Kirche wurde die Taufe an einem eigens dazu bestimmten Orte, welchen man deßhalb Baptisterium nannte, vollzogen. c) Die Ertheilung des Namens. d) Der Exorcismus, welcher zu wiederholten Malen, und zwar immer dringender ausgeübt wird. e) Die Bezeichnung der Stirn und Schultern mit dem h. Oele in Kreuzesform. f) Die Handauflegung. g) Die Verkostung des Salzes. h) Die Berührung der Nase und der Ohren des Täuflings mit Speichel. i) Die Widersagung des Teufels. k) Das Glaubensbekenntniß. l) Die Frage nach dem Wunsche, getauft zu werden, um anzudeuten, daß Gott keine gezwungenen, sondern nur freiwillige Diener haben will, und daß daher der Mensch sich selbst für Gott bestimmen soll. Der Taufe folgen: a) Die Salbung mit Chrisam in Kreuzesform auf dem Scheitel. b) Die Anlegung eines weißen Gewandes. c) Die Ueberreichung einer brennenden Kerze. So hat die katholische Kirche den ursprünglich einfachen Act der Taufe schon vom zweiten Jahrhunderte an mit einem großen Reichthum symbolischer Handlungen umgeben, um ihren Begriff von derselben recht tief den Gemüthern einzuprägen, und ihre hohe Idee von dem neuen christlichen Leben durch die verschiedensten Sinnbilder anschaulich zu machen. Das Salz bezeichnet den Weisen, der von der Thorheit dieser Welt befreit ist, und es bezeichnet auch das Mittel vor der Fäulniß der Sünde. Der Priester berührt mit seinem Speichel, den er an den rechten Daumen nimmt, zuerst das rechte Ohr, dann die Nase, dann das linke Ohr des Täuflings, um die übersinnliche Thatsache zu bezeichnen, daß nun die geistigen Organe nur für die Geheimnisse des Reiches Gottes aufgeschlossen seien, mit Hinweisung auf die Thatsache, daß auch der Herr einstens einen Tauben und Stummen durch die Berührung mit Speichel heilte (Marc. 7, 32—34), und einen Blinden (Marc. 8, 23). Die Salbung mit Oel bezeichnet den neuen Priester, welcher der Mensch durch die Taufe werden soll. Denn jeder Christ ist im geistigen Sinne des Wortes Priester, der in das innerste Heiligthum eingetreten, und mit Gott in Christo Jesu die lebendigste Gemeinschaft erneuert hat, und darum sich selbst durch sein eigenes Leben Gott zum Opfer bringt. Ebenso bezeichnend sind die Cärimonien nach der h. Taufe. Der Getaufte wird mit dem Chri-

sam auf dem Scheitel gesalbt, um anzudeuten, daß er jederzeit bereit sein soll, über den Inhalt des Glaubens Rechenschaft zu geben. Das weiße Gewand deutet an, daß der Gläubige, rein gewaschen im Blute des Lammes, die Unschuld, welche er im ersten Adam verloren und im zweiten wiedergewonnen, fortan bewahren wolle bis zur Wiederkunft des Herrn. Die brennende Kerze deutet an, daß nun wirklich der Geist des Menschen durch göttliches Licht erleuchtet sei, und die Finsterniß der Sünde in eine himmlische Klarheit sich verwandelt habe. Es drängt sich Bild auf Bild, um in der mannigfachsten Weise die eine Idee auszudrücken, daß eine völlige und fortdauernde Umwandlung mit dem Menschen vorgehen, und ein neues bleibendes Dasein beginnen solle.

Besonders ist bei der heiligen Taufe die Cärimonie zu beachten, daß dem Täuflinge Pathen (*patrini*) zugegeben werden. Die Pathen sind gleichsam die geistlichen Väter, welche den Getauften aus der Taufe heben und in ihren geistlichen Schutz nehmen. Daher werden sie auch **susceptores** genannt. Der h. Thomas schreibt darüber **P. III**, quaest. **67**, art. **8**: **Ille qui suscipit aliquem de sacro fonte, assumit sibi officium paedagogi. Et ideo obligatur ad habendam curam de ipso, si necessitas immineret.** Die Pathen müßten daher für den Unterricht des Täuflings in Glaubenssachen Sorge tragen. Daraus folgt, daß ein Häretiker niemals Taufpathe sein kann. Denn ein solcher kann ja nicht die Pflicht übernehmen, über die Erziehung des Täuflings im katholischen Glauben zu wachen. Das Tridentinum, **Sess. XXIV**, cap. **2** de reform., hat bestimmt, daß entweder nur ein Einziger, Mann oder Weib, oder höchstens Zwei, Mann und Weib, zu Pathen genommen werden sollten.

Den Gebrauch, dem Täuflinge Pathen zu geben, erwähnt schon der h. Augustin de pecc. mer. et rem. I, cap. **19**, nro. **25** (**Edit. Paris. 1841**, Bd. 10, S. 123): **Si propterea poenitentes dicendi non sunt** (nämlich die unmündigen Kinder), **quia sensum poenitendi non habent, nec fideles dicendi sunt, quia similiter sensum credendi nondum habent. Si autem propterea recte fideles vocantur, quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur, cur non prius etiam poenitentes habentur, cum per eorundem verba gestantium diabolo et huic saeculo renuntiare monstrentur?** Ebendort cap. **25**, nro. **38** (ganz am Ende, S. 131): **Nec ideo tamen eos quisque fidelium fideles appellare cunctatur, quod a credendo utique nomen est: — quamvis hoc non ipsi, sed alii pro eis inter sacramenta responderint.** Ebendort cap. **33**, nro. **62** (S. 146): **Per offerentium responsionem.** Weiter handelt er dann über die Cärimonien bei der h. Taufe cap. **34**, nro. **63**. Nach der Lehre des h. Augustinus, welche er in dieser und in andern Stellen entwickelt, sind die Unmündigen, indem sie getauft werden, gläubig durch den Glauben ihrer Pathen. Dies kann nur deßhalb der Fall sein, weil die Menschheit ein einziges Ganze ist, und weil durch diesen natürlichen Zusammenhang die Möglichkeit der geistigen Einwirkung gegeben ist, indem überhaupt die Gnade sich auf die Natur gründet. Denselben Gedanken hat der h. Bernard in einem Briefe an Hugo von St. Victor ausgesprochen (S. 1458, E, der Antwerp. Ausg. v. J. 1616): **Sane infantes, quia hanc prohibente aetate non possunt habere fidem, hoc est cordis ad Deum conversionem, consequenter nec salutem, si**

absque baptismi perceptione moriuntur. Non quod vel ipsi, quando baptizantur, fide omnino careant, sine qua impossibile est, vel ipsos placere Deo, sed salvantur et ipsi per fidem, non tamen suam, sed alienam. Dignum nempe est et ad Dei spectat benignitatem, ut, quibus fidem aetas denegat propriam, gratia prodesse concedat alienam.' Nec enim omnipotentis iustitia propriam putat ab his exigendam fidem, quos novit propriam nullam habere culpam. Porro aliena opus est fide, cum sine sorde non nascantur: aliena, quatenus nec a parvulis alienum sit, quod de omnibus generaliter dicitur: Fide mundans corda eorum. Nec dubium, quod macula contracta ab aliis aliorum quoque fide valeat vel debeat emundari. D. h. Weil die Taufe eigentlich gegen die Erbsünde eingesetzt ist, diese aber keine persönliche Sünde, sondern nur die Schuld der menschlichen Natur ist, deßhalb kann und muß die Taufe auch im Glauben Anderer empfangen werden.

## §. 130. Wirkungen der Taufe.

1. Die erste Wirkung der h. Taufe ist die Tilgung der Erbsünde. Dies lehrt das Concil von Florenz (Harduin, Bd. 9, S. 438): Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis ianua est: per ipsum enim membra Christi ac de corpore efficimur Ecclesiae. Et cum per primum hominem mors introierit in universos, nisi ex aqua et Spiritu sancto renascimur, non possumus, ut inquit Veritas, in regnum coelorum introire. Dasselbe lehrt das Tridentinum Sess. V, can. 3: Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius Mediatoris D. N. I. C., qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio, aut negat ipsum Christi Iesu meritum per Baptismi sacramentum in forma Ecclesiae rite collatum tam adultis, quam parvulis applicari, a. s. Ebendort can. 4 lehrt das Concil noch besonders, daß auch die unmündigen Kinder getauft werden müßten, weil auch sie mit der Erbsünde befleckt seien. Und can. 5: Si quis per D. N. I. C. gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, a. s. In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant. Diese erste Wirkung der h. Taufe läugnete Luther, indem er in dem zweiten der von Leo X. verdammten Sätze sagt: In puero post baptismum negare remanens peccatum est Paulum et Christum simul conculcare.

2. Die zweite Wirkung der h. Taufe ist die Ertheilung der heiligmachenden Gnade. Denn unmittelbar nach den so eben angeführten Worten fährt das Concil fort: Sed veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. Durch die heilige Taufe wird also nicht bloß

die Erbsünde getilgt, sondern auch die heiligmachende Gnade uns ertheilt. Diese Reinigung von Sünden und Ertheilung der heiligmachenden Gnade erklärt das Tridentinum im Gegensatze zur lutherischen Rechtfertigungslehre so, daß durch die Taufe die Schuld der Erbsünde nicht bloß gelöscht*), oder keineswegs bloß nicht zugerechnet werde, d. h. überhaupt, daß der Mensch nicht bloß äußerlich gereinigt und für rein erklärt werde, jedoch seinem Wesen nach im Zustande der Sünde verbliebe, sondern daß die Seele des Menschen vor Gott heilig und gerecht werde, und sein Wille die Richtung auf Gott erhalte. Diese beiden Wirkungen der Taufe, die Reinigung von der Erbsünde und die Ertheilung der heiligmachenden Gnade sind aufs innigste mit einander verbunden. Denn Sündentilgung und Heiligung sind nach katholischer Lehre immer mit einander verbunden. Der Geist Gottes dringt in jene Seele ein, welche ihm kein Hinderniß setzt, weil der Geist Gottes nichts leer stehen läßt. Daher geschieht denn auch in den meisten Schriftstellen, wo von der heiligen Taufe die Rede ist, von dieser Wirkung Erwähnung, daß durch die Taufe die heiligmachende Gnade ertheilt wird.

3. Die **dritte** Wirkung der heiligen Taufe ist die Tilgung aller bisher begangenen wirklichen Sünden. Dies folgt schon aus dem Bisherigen. Denn es ist unmöglich, daß Gott dem Menschen die Schuld der Erbsünde sollte nachlassen können, und daß zugleich die wirklichen Sünden bestehen blieben. Ebendasselbe folgt aus dem Tridentinum Sess. VI, cap. 6; wo für die Erwachsenen als das Mittel der Rechtfertigung die heil. Taufe bezeichnet wird; und Cap. 7. Mit dieser Wirkung der Taufe steht die Tilgung aller zeitlichen Sündenstrafen in Verbindung; wie das aus den Worten des Tridentini Sess. V, can. 5 (unmittelbar nach den vorher angeführten) folgt: ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Ebenso Sess. VI, cap. 14: Poena temporalis non tota semper, ut in baptismo fit, dimittitur illis, qui gratiae Dei, quam acceperunt, ingrati Spiritum sanctum contristaverunt. Folglich wird nach Lehre des Concils die zeitliche Strafe für die Sünde in der Taufe immer ganz erlassen. Aber der leibliche Tod und die Begierlichkeit bleiben, und diese werden erst durch die allgemeine Auferstehung getilgt werden. Dies lehrt das Tridentinum Sess. V, can. 5 (nach den vorher angegebenen Worten): Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec santa Synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed utiliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet: quinimmo, qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Daß der Mensch im Urstande von der Concupiscenz frei war, und daß diese eine Folge der Erbsünde ist, haben wir früher bei der Lehre von der Erbsünde gesehen. Sie ist jene Verwundung der Natur, welche durch die Beraubung der heiligmachenden Gnade eingetreten ist. Durch die heilige Taufe wird jedem Menschen die Kraft gegeben, daß er seine Leidenschaften, sobald sie beim erwachenden Gebrauche der Vernunft sich regen, völlig beherrschen und die ganze

---

*) Das Wort radi läßt sich nicht gut wiedergeben; man könnte es auch durch **wegschneiden** übersetzen, „so daß nicht bloß die Auswüchse des sündhaften Stammes weggeschnitten würden, dieser selbst aber bestehen bliebe."

NB! Das Wort radere hat das Concil wahrscheinl. mit Bezugnahme auf die Äußerung Luthers gebraucht, die Erbsünde werde durch die Taufe nicht getilgt, sondern nur gleichsam [illegible], so daß sie wie die Wurzeln des [illegible] immer wieder nachwüchse. K.

Kraft seines Geistes auf Gott zu richten vermag, wofern er nur ernstlich will. Indessen niemals wird es der Mensch nach katholischer Lehre dahin bringen können, daß er keine Versuchungen mehr empfindet. Nur der Herr selbst und seine heilige Mutter sind von allen Versuchungen der Concupiscenz gänzlich frei gewesen. Daher hat auch die katholische Kirche mit blutendem Herzen gleichsam den Satz vertheidigt, daß die Regungen der Concupiscenz an und für sich betrachtet noch nicht Sünde sein. Man muß, wie der h. Alphons sich in seiner Moral treffend ausdrückt, wohl unterscheiden zwischen dem peccatum sentire und dem peccato consentire.

4. Nach dem Gesagten bewirkt die Taufe die Vereinigung mit Gott und darum die Mitgliedschaft des mystischen Leibes Christi und die Aufnahme in die Kirche. Ueber diese Wirkung schreibt der h. Paulus Gal. 3, 27: „Ihr Alle, die ihr in Christo getauft seid, habet Christum angezogen;“ d. h. habet seine Gesinnung und seinen Wandel, sein inneres und äußeres Leben angenommen und seid dadurch mit Christo und unter einander Eins geworden. Ueber diese Wirkung der Taufe, daß sie den Menschen zum Gliede des mystischen Leibes Christi macht, handelt der h. Paulus an vielen andern Stellen, wo er die Kirche als den mystischen Leib Christi und die einzelnen Christen als die Glieder dieses Leibes betrachtet, oder wo er von der Nachfolge des Wandels Christi spricht; wie wir bei der Lehre von der Erlösung gesehen haben. Dieselbe Wirkung der h. Taufe lehrt der Apostel voraussetzungsweise, wenn er hervorhebt, die christliche Gemeinde sei in dem heil. Geiste Eins, und diese Einheit werde durch die Eucharistie genährt und erhalten, vergl. 1. Cor. 10, 17: „Ein Brod, Ein Leib sind wir Viele, wir Alle, die wir an Einem Brode Theil nehmen“; — indem nämlich die Firmung und die Eucharistie unmittelbar nach der Taufe ertheilt zu werden pflegten. Daher kann die Taufe als ein Bündniß zwischen Gott und dem Täuflinge betrachtet werden, in welchem der Täufling seinerseits die Verpflichtung übernimmt, Gott zu gehorchen und ihn aus allen Kräften zu lieben; und in welchem Gott dem Täuflinge verspricht, ihm zur Erfüllung der übernatürlichen Pflichten den Beistand seiner Gnade und für die treue Erfüllung seiner Gebote das ewige Leben als Lohn zu geben. Auf diese göttliche Verheißung gründet sich die Verdienstlichkeit unsrer guten Werke. Darum lehrt auch das Tridentinum Sess. VII de baptismo can. 7: Si quis dixerit, baptizatos per baptismum ipsum solius tantum fidei debitores fieri, non autem universae legis Christi servandae, anathema sit — daß der Mensch durch die Taufe nicht bloß zum Glauben an die Lehre Christi, sondern auch zur Haltung aller Gebote Christi durch die Taufe verpflichtet werde; und can. 8: Si quis dixerit, baptizatos liberos esse ab omnibus sanctae Ecclesiae praeceptis, quae vel scripta, vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneatur, nisi se sua sponte illis submittere voluerit, a. s. — daß der Täufling diese Verpflichtung durch die Taufe selbst übernehme; indem nämlich ein anderes Verhältniß, als das der Unterwürfigkeit zwischen Gott und dem erschaffenen Geiste nicht gedenkbar ist, und letzterer eben dadurch, daß er auf dieses einzig richtige Verhältniß nicht eingehen will, sofort unglücklich wird.

5. Die fünfte Wirkung der Taufe ist, daß sie der Seele ein unauslöschliches Kennzeichen einprägt. Dieses lehrt das Tridentinum Sess. VII de sacram. in genere can. 9: Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile,

unde ea iterari non possunt, a. s. Dieser Character gibt eine Theilnahme an dem Priesterthume Christi, indem er nicht nur zugleich mit der heiligmachenden Gnade, durch welche die Vereinigung mit Gott bewirkt wird, gegeben wird, sondern den Täufling auch zum Empfange aller übrigen Sacramente und kirchlichen Heilsmittel befähigt und ihn dadurch in den Stand setzt, den Beruf seines Lebens zu erfüllen.

6. Die sechste Wirkung der Taufe ist die geistige Verwandtschaft (cognatio spiritualis). Auch die heilige Firmung bringt die geistige Verwandtschaft mit sich. Dieselbe ist nicht bloß für die Dogmatik, sondern auch für die Moral zu beachten, indem sie zu den trennenden Ehehindernissen gehört. Die cognatio kann eine dreifache sein: 1. cognatio consanguinitatis (durch Zeugung oder Heirath); 2. cognatio legalis, durch Adoption; 3. cognatio spiritualis.. Ueber letztere ist hier die Rede. Diese Wirkung der Taufe und Firmung wollen wir hier zusammen betrachten. In der heiligen Schrift und in der kirchlichen Sprache ist es etwas Gewöhnliches, daß geistliche Führer und Vorsteher Väter, und ihre Untergebenen Kinder genannt werden. Ueber diese geistige Verwandtschaft bestimmt das Tridentinum Sess. XXIV, cap. 2 de reformatione: Sancta Synodus statuit, ut unus tantum sive vir sive mulier iuxta sacrorum canonum instituta vel ad summum unus et una baptizatum de baptismo suscipiant: inter quos ac baptizatum ipsum et illius patrem et matrem, necnon inter baptizantem et baptizatum, baptizatique patrem ac matrem tantum spiritualis cognatio contrahatur. Parochus, antequam ad baptismum conferendum accedat, diligenter ab iis, ad quos spectabit, sciscitetur, quem vel quos elegerint, ut baptizatum de sacro fonte suscipiant: et eum vel eos tantum ad illum suscipiendum admittat et in libro eorum nomina describat doceatque eos, quam cognationem contraxerint, ne ignorantia ulla excusari valeant. Quodsi alii ultra designatos baptizatum tetigerint, cognationem spiritualem nullo pacto contrahant, constitutionibus in contrarium facientibus non obstantibus. Si parochi culpa vel negligentia secus factum fuerit, arbitrio Ordinarii puniatur. Ea quoque cognatio, quae ex confirmatione contrahitur, confirmantem et confirmatum illiusque patrem et matrem non egrediatur, omnibus inter alias personas huius spiritualis cognationis impedimentis omnino sublatis. Nach dieser Bestimmung des Tridentini besteht die geistige Verwandtschaft auf diese vierfache Weise: 1. Inter baptizantem, baptizatum baptizatique parentes. 2. Inter levantem *), levatum levatique parentes. 3. Inter confirmantem, confirmatum confirmatique parentes. 4. Inter ligantem **), ligatum ligatique parentes. Diese geistige Verwandtschaft begründet ein trennendes Ehehinderniß. ***) Denn

---

*) Wenn zwei Pathen genommen werden, so tritt auch zwischen diesen beiden eine geistige Verwandtschaft ein, indem das Tridentinum sagt: Inter quos (unum et unam). Ebenso bei den Pathen zur Firmung.

**) Ligans heißt bei der Firmung der Pathe, weil er früher dem Gefirmten ein weißes Tuch um den Kopf band. Im Tridentinum l. c. wird er tenens genannt.

***) Vergl. die Abhandlung des h. Alphons in seiner Moral lib. VI, nro. 146-160. Aber diese geistige Verwandtschaft unter den bezeichneten Personen wird nur dann contrahirt, wenn der Pathe bei der Taufe oder Firmung den Täufling

zwischen Personen, welche einmal in eine geistige Verbindung getreten sind, kann keine fleischliche Verbindung mehr statt finden, weil das Geistige das Höhere und Vorzüglichere und der Endzweck unseres Daseins ist. Für Luther ist

---

oder Firmling berührt oder gehalten hat. Der tactus moralis oder die bloße adsistentia macht die geistige Verwandtschaft nicht aus, sondern der tactus physicus, welcher aber auch fast immer statt findet. Vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 146. Unter den Fragen, welche in Bezug auf einzelne Fälle hinsichtlich der cognatio spiritualis behandelt werden können, ist besonders folgende zu beachten: Wenn Eltern ihr eigenes Kind getauft, oder zu ihrem eigenen Kinde Pathen gewesen sind, ziehen sie sich dadurch das impedimentum petendi debitum coniugale zu? Hierauf ist zu antworten a) Wenn Eltern im Falle der Noth ihr Kind taufen, so entsteht das impedimentum petendi debitum nicht. Dieses ist im Kirchenrechte, Decreti P. II, causa 30, q. 1, can. 7 entschieden, wo der Fall erörtert wird, daß ein Vater, der im Falle der Noth seinen Sohn getauft hatte, deßhalb von seiner Frau nicht geschieden werden solle. Inculpabile iudicandum, quod necessitas intulit. (Edit. Richter, Lipsiae 1839, tom. I, pag. 953.) Auf diese Entscheidung des corpus iuris canonici gestützt, lehren die Theologen einstimmig, daß das impedimentum nicht eintrete, wenn Eltern im Nothfalle ihr Kind getauft haben. b) Wenn Eltern aus Unwissenheit ihr eigenes Kind getauft haben, oder dessen Pathe gewesen sind: so tritt gleichfalls jenes impedimentum nicht ein. Denn im Corpus Iuris, Decretalium lib. IV, titulus 11, de cognatione spirituali, cap. 2 heißt es: Si vir vel mulier scienter vel ignoranter filium suum de sacro fonte susceperit, . . . . quamvis generaliter sit institutum, ut debeant separari, quidam tamen humanius sentientes, aliter statuerunt. Ideoque nobis videtur, sive ex ignorantia, sive ex malitia id fecerint, non sunt ab invicem separandi, nec alter alteri debitum debet subtrahere, nisi ad continentiam servandam possint induci: quia si ex ignorantia id factum est, eos ignorantia excusare videtur, si ex malitia, eis sua fraus non debet patrocinari vel dolus. Verstehe: Wenn Eheleute dies in der Absicht gethan hätten, um dadurch ihre Ehe aufgelöst zu erhalten. (Edit. Richter, II, pag. 668.) Aus dieser Stelle folgt, daß, wenn Eltern aus Unwissenheit ihr Kind getauft haben, oder zu demselben Pathen gewesen sind, jenes impedimentum nicht eintritt. c) Tritt aber jenes impedimentum petendi debitum auch ein, wenn Eltern ihr Kind absichtlich getauft haben, außerhalb des Falles der Nothwendigkeit? Es ist sicher, daß Eltern dadurch sündigen. Denn im corpus iuris Pars II, causa 30, quaest. 1, can. 6 (Edit. Richter, I, pag. 953) heißt es: De his, qui filiastros suos ad confirmationem coram episcopis tenent, id est, qui filios uxoris suae de viro priori, dum chrismantur ab episcopis, super se sustinent, si inscientia fiat, licet sit peccatum, non tamen usque ad separationem coniugii puniendum est: lugeant tamen et digna poenitentia hoc diluentes Domino dicant: Delicta ignorantiae nostrae ne memineris. Aber um diese Frage, und wie groß die dadurch zugezogene Sünde sei, ob ein peccatum veniale oder mortale, handelt es sich hier nicht. Gewöhnlich sind die Theologen der Meinung, daß in dem angegebenen Falle jenes impedimentum wirklich contrahirt werde, und deßhalb der Bischof durch Dispensation demjenigen Theile, welcher die Sünde begangen hat, das ius petendi debitum wieder ertheilen müsse. So entscheidet auch der h. Thomas Supplem. quaest. 56, art. 1 in corpore: Quantum ad actum matrimonii est distinguendum, quia aut spiritualis cognatio inducitur causa necessitatis, sicut cum pater baptizat filium in articulo mortis, et tunc non impedit actum matrimonii ex neutra parte: aut inducitur extra casum necessitatis ex ignorantia: et tunc, si ille, ex cuius actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio, sicut de primo: (also in diesen beiden Fällen stimmt der h. Thomas mit der angegebenen Meinung ganz überein,) aut ex industria extra casum necessitatis: et tunc ille, ex cuius actu inducitur, amittit ius petendi debitum: sed tamen debet reddere, si petatur, quia ex culpa eius non debet aliquod incommodum alius reportare. Indessen aus der vorher angeführten Bestimmung des Kirchenrechts geht zur Genüge hervor, daß das impedimen-

die cognatio spiritualis eine Teufelslehre, wie der Katholicismus überhaupt. Er schreibt (bei De Wette: Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, Berlin 1826, Bd. 2, S. 278): „Daß sie (die Paptisten) aber auch neu Gelied erdichtet haben zwischen den Gevattern, Pathen und ihren Kindern und Geschwistern, das hat sie eigentlich der Teufel gelehret. Denn so das Sacrament der Tauf sollt Hindernisse bringen, mußte kein Christenmann ein Christenweib nehmen. Sintemal alle getaufte Weiber aller getauften Männer geistliche Schwestern sind, als die einerley Sacrament, Geist, Glaube, geistliche Gaben und Güter haben, damit sie viel näher im Geist Freund werden, denn durch äußerlich Gevatterschaft." Allerdings Christus ist das Haupt aller Menschen, die noch in diesem Leben sind, und zunächst das Haupt seiner Kirche, seines mystischen Leibes; wie wir Beides bei der Lehre von der Erlösung gesehen. Aber diese geistige Verbindung aller Mitglieder der Kirche hindert nicht, daß zwischen einigen Christen eine noch engere geistige Verbindung bestehen kann, indem ja doch diese engen Kreise von dem weiten und letzten, von der kirchlichen Gemeinschaft sämmtlich umschlossen werden. So umfassen die gemeinschaftliche Obrigkeit und die gemeinschaftlichen Gesetze alle Mitglieder eines Staates. Aber darum hat doch jede Provinz desselben, ja sogar jede Stadt und jedes Dorf in ihm noch seine besondere Einheit.

## §. 131. Nothwendigkeit der Taufe.

1. Bei der Lehre von der Nothwendigkeit der einzelnen Sacramente muß zunächst immer das wieder beachtet werden, was wir bei der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen (§. 122 und §. 125 Nro. 4) von der Nothwendigkeit der Sacramente gesagt werden. Zum ewigen Leben im Wege des Mittels (necessitas medii) nothwendig ist nur die göttliche Gnade und die durch sie bewirkte Unterwerfung unseres Willens unter Gott. Da nun Gott dem Menschen die rechtfertigende Gnade auch ohne die Sacramente ertheilen kann, so können sie necessitate medii nur insofern zum ewigen Heile nothwendig sein, als die Bereitwilligkeit, sie empfangen zu wollen, in der allgemeinen Unterwerfung unseres Willens unter den göttlichen eingeschlossen sein muß. Die Taufe ist uns zum ewigen Leben nothwendig, weil Gott uns kein anderes Mittel gegeben hat, um von der Schuld der Erbsünde befreit zu werden. Daher muß jeder Mensch die Taufe empfangen, wofern ihm dieses nicht durchaus unmöglich ist. Und derjenige Mensch, welcher dieses heilige Sacrament auch ohne alle eigene Schuld, nämlich weil er des Vernunftgebrauches nicht fähig war, nicht empfangen hat, kann nicht in das ewige Leben eingehen. Christus befiehlt seinen Jüngern, alle Menschen zu taufen Matth. 28, 19: „Gehet hin, lehret alle Völker und taufet sie im Namen

---

tum petendi debitum nicht contrahirt wird, wenn Eltern auch außer dem Falle der Noth absichtlich ihr Kind getauft haben oder dessen Pathen gewesen sind. Denn es heißt dort: Ideoque nobis videtur, quod, sive ex ignorantia, sive ex malitia id fecerint, non sunt ab invicem separandi, nec alter alteri debitum debet subtrahere, nisi ad continentiam servandam possint induci: quia, si ex ignorantia id factum est, eos ignorantia excusare videtur: si ex malitia, eis sua fraus non debet patrocinari vel dolus. Also wenn Eltern auch ex malitia, d. h. außer dem Falle der Noth und absichtlich ihr Kind taufen, so sollen sie doch nicht von einander abgesondert werden, nec alter alteri debitum debet subtrahere. So entscheidet auch der h. Alphons lib. VI, nro. 15.

des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes." Marc. 16, 16: „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden." Johannes 3, 5: „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, kann in das Reich Gottes nicht eingehen." Darum finden wir denn auch in den heiligen Schriften, daß die Apostel allen denjenigen, welche sie durch die Gnade Gottes vorbereitet fanden, die heilige Taufe ertheilten und sie dadurch in die Kirche Jesu Christi aufnahmen, z. B. Apstg. 2, 41: „Welche sein (des Petrus) Wort aufnahmen, wurden getauft, und es wurden an jenem Tage ungefähr 3000 Seelen zugezählt." 8, 12: „Da sie nun der Predigt des Philippus über das Reich Gottes glaubten, wurden sie getauft im Namen des Herrn Jesu, Männer und Frauen." Und ebendort V. 36—38, wo uns erzählt wird, daß der Diakon Philippus den Eunuchen der Königinn Candace auf dessen Bekenntniß: „Ich glaube, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist" — getauft habe. Dasselbe erhellet aus vielen andern Stellen der heiligen Schrift. Diese Nothwendigkeit der heiligen Taufe zum ewigen Leben lehrt die Kirche besonders im Tridentinum **Sess. V, can. 3: Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per humanae naturae vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris D. N. I. C., qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio, aut negat ipsum Christi Iesu meritum per baptismi sacramentum in forma Ecclesiae rite collatum tam adultis, quam parvulis applicari, anathema sit: quia non est aliud nomen sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri. Unde illa vox: Ecce agnus Dei: ecce qui tollit peccata mundi. Et illa Quicunque baptizati estis, Christum induistis.** Hier lehrt die Kirche, daß wir allein durch das Verdienst Christi zum ewigen Leben gelangen können, und daß dieses allen Menschen durch die heilige Taufe mitgetheilt werde. Und **Sess. VI, cap. 4** erklärt das Tridentinum, daß nach Verkündigung des Evangeliums ohne die Taufe oder doch wenigstens ohne den Wunsch zur Taufe Niemanden das Verdienst Christi zukommen könne. Folglich ist nach Lehre der Kirche allen Menschen die Taufe zur Erlangung des ewigen Heiles nothwendig. Denselben Gedanken spricht das Tridentinum **Sess. VI, cap. 3** aus: **Sicut revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam *) iniustitiam contrahant, ita, nisi in Christo renascerentur, nunquam iustificarentur, cum ea renascentia per meritum passionis eius gratia, qua iusti fiunt, illis tribuatur.** Und **Sess. VII de baptismo can. 5: S. q. d., baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem, a. s.** D. h. wer die Taufe empfangen kann, der ist verpflichtet, durch dieses Sacrament die rechtfertigende Gnade, das unentbehrliche Hülfsmittel zum ewigen Leben, zu erlangen.

---

*) Durch dieses Wörtchen propriam deutet das Tridentinum an, daß die Erbsünde nicht etwa nur die jedem Einzelnen zugerechnete Schuld Adams, sondern eine wirkliche, in jedem Einzelnen haftende Schuld ist, wie auch die Gnade nach katholischer Lehre ein im Geiste Bleibendes ist. Darum sagt auch das Tridentinum Sess. V, can. 3: Peccatum originale inest unicuique proprium.

2. Wenn die Taufe wegen eines unübersteiglichen Hindernisses nicht empfangen werden kann, so kann sie durch die sognannte Begierdetaufe oder durch die Bluttaufe ersetzt werden. Die Taufe mit Wasser, d. h. die äußere Abwaschung des Körpers mit Wasser unter der vorgeschriebnen Form wird im Gegensatze zu diesen Ersatzmitteln **baptismus fluminis**, die Begierdetaufe **baptismus flaminis**, die Bluttaufe **baptismus sanguinis** genannt. Die Begierdetaufe (**baptismus flaminis**), deßhalb so genannt, weil der h. Geist in der theologischen Sprache **Spiritus** oder **Flamen** genannt wird, ist die Bekehrung des Herzens zu Gott oder die vollkommene Reue mit dem ausdrücklichen oder selbstverstandenen Wunsche nach der wirklichen Taufe. Daß die Begierdetaufe für das Sacrament der Taufe eintreten kann, erhellet daraus, daß zur Erlangung des ewigen Heiles überhaupt nichts Anderes erforderlich ist, als die göttliche Gnade und die durch sie bewirkte Unterwerfung unseres freien Willens unter den göttlichen. Dasselbe folgt aus der Erklärung des Tridentini **Sess. XIV, cap. 4: Docet praeterea (sancta Synodus), etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam.** Nach dieser Erklärung des Tridentini ist die Wiedervereinigung des Christen mit Gott durch das heilige Bußsacrament der vollkommenen Reue nur insofern zuzuschreiben, als sie den Wunsch in sich schließt, das heilige Bußsacrament zu empfangen. Wenn aber die **contritio** für das heilige Bußsacrament eintreten kann, so kann sie auch in dem noch nicht Getauften für die Taufe eintreten. Deßhalb sagt auch das Tridentinum ebendort: **Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius.** Jedoch vertritt die Begierdetaufe nur insofern die Wassertaufe, als durch die Begierdetaufe die Schuld hinweggenommen und die heiligmachende Gnade ertheilt wird. Denn durch die Begierdetaufe wird der Seele kein unauslöschliches Kennzeichen eingeprägt. Auch werden alle zeitlichen Strafen durch sie nicht hinweggenommen; wenigstens nicht immer. Denn das Tridentinum sagt **Sess. VI, can. 30** ganz allgemein in Beziehung auf die Rechtfertigung, welche doch auch durch die Begierdetaufe ertheilt wird: **Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit, a. s.** Daß auch die Begierdetaufe zum ewigen Heile führt, ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche. Denn das Tridentinum sagt **Sess. VI, cap. 4: Quibus verbis iustificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Iesum Christum, salvatorem nostrum: quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest: sicut scriptum est: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.**

3. Die Bluttaufe (**baptismus sanguinis**) ist die Vergießung des Blutes und die Hingabe des Lebens für den Glauben oder für eine andere christliche Tugend. Die Bluttaufe tilgt alle Schuld und Strafe. Dies folgt daraus, daß die Kirche die Bethlehemitischen Kinder als Martyrer verehrt

und außer diesen viele andere Martyrer, welche unmittelbar nach ihrem Bekenntnisse des Christenthums schon zum Tode geführt wurden. Die Theologen bringen hier in Erinnerung, daß das Martyrium nicht ex opere operato, sondern quasi ex opere operato die Schuld und Strafe erlasse. Das heißt: Das Martyrium wirkt zwar nicht in der Weise, wie die heiligen Sacramente, aber doch nach einer gewissen Aehnlichkeit mit deren Wirkungsweise, vorausgesetzt nämlich, daß es in dem des Vernunftgebrauches Fähigen aus dem übernatürlichen Beweggrunde der Liebe zu Gott übernommen werde; denn aus unbeugsamer Hartnäckigkeit oder aus Ruhmsucht ertragen, hat es vor Gott keinen Werth. Diese Wirksamkeit des Martyriums gründet sich darauf, daß es eine völlige Hingabe an Gott ist; denn wie könnte der Mensch seine Unterwerfung unter Gott besser ausdrücken, als durch die Aufopferung seines Blutes und Lebens, worin sich ja alle Güter dieses Lebens für den Menschen vereinigen; und darauf, daß das Martyrium eine gewisse Nachahmung des blutigen Todes Jesu Christi am Kreuze ist. Aus diesen Gründen nützt das Martyrium auch den Unmündigen; jedoch in den Erwachsenen wird die bereitwillige Uebernahme des Martyriums aus einem übernatürlichen Beweggrunde gefordert. Wenn sich einzelne Donatisten selbst tödteten, und wenn Huß sich verbrennen ließ, so war das kein Martyrium im wahren Sinne. *)

## §. 132. Wiederholbarkeit der Taufe.

1. Die gültig ertheilte Taufe kann niemals wiederholt werden. Dies lehrt das Trident. Sess. VII de sacram. in genere. can. 9: S. q. d., in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a. s. Und ebendort de baptismo can. 11: S. q. d., verum et rite collatum baptismum iterandum esse illi, qui apud infideles fidem Christi negavit, cum ad poenitentiam convertitur, a. s. Deßhalb hat die Kirche die Wiederholung der gültig ertheilten Taufe immer als einen sacrilegischen Gräuel betrachtet.

2. Nur dann, wenn aus positiven Gründen an der Gültigkeit der ertheilten Taufe gezweifelt wird, darf dieselbe wiederholt werden, jedoch auch dann

*) Die Stelle bei Tertullian de baptismo cap. 16 (Edit. Paris. tom. I, pag. 1217, vom Jahre 1844) ist wahrscheinlich vom Martyrium zu verstehen, und nicht, wie Klee will (2. Bd., S. 200, Note 1, 3. Aufl.), vom Genusse des Blutes Christi. Tertullian schreibt so: Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet: de quo Dominus habeo, inquit, baptismo tingui, (Luc. 12, 50), cum iam tinctus fuisset. Venerat enim per aquam et sanguinem (1. Ioannis 5, 6), sicut Ioannes scripsit, ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur, proinde nos faceret aqua vocatos, sanguine electos. Hos duos baptismos de vulnere perfossi lateris emisit (Ioan. 19, 34), quia, qui in sanguinem eius crederent, aqua lavarentur: qui aqua lavissent, etiam sanguinem potarent. Hic est baptismus, qui lavacrum et non acceptum repraesentat, et perditum reddit. Wahrscheinlich ist der Ausdruck etiam sanguinem potarent nur eine Reminiscenz aus der Stelle Matth. 20, 22: Potestis bibere calicem, quem ego bibiturus sum? Wollet ihr, wie ich, durch blutigen Tod euer Leben aufopfern? Und wahrscheinlich ist das Ganze dann von der Bluttaufe zu verstehen. So auch Rigaltius: Quae haud dubie sunt intelligenda de martyrio.

nur noch bedingungsweise. Bloße **dubia negativa**, allgemeine Gründe, weßhalb die Taufe ungültig sein könnte, genügen zur Wiederholung nicht; denn dagegen streitet der Grundsatz: **Omne factum praesumitur recte factum**; oder: **In dubio standum est pro valore actus**; sondern **dubia positiva** werden erfordert. Kehrt daher Jemand von einer Häresie zur katholischen Kirche zurück, so kann er nur dann **sub conditione** nochmals getauft werden, wenn aus sichern Gründen angenommen werden muß, daß in der Form oder in der Materie der Taufe ein wesentlicher Fehler begangen ist; z. B. wenn ich wüßte, der Minister jener Taufe sei Rationalist gewesen und habe an die Dreieinigkeit nicht geglaubt; denn dann wird ihm auch an der Einhaltung der Taufformel nichts gelegen gewesen sein.

3. Weil das Sacrament der Taufe nicht wiederholt werden kann, und weil es zugleich dasjenige Sacrament ist, durch welches alles geistliche Leben in uns anfängt, und auch weil die Taufgnade wegen des bleibenden Characters immer erneuert werden kann: deßhalb ist die Gewohnheit frommer Christen, den Taufbund öfters zu erneuern, sehr löblich. Jedoch braucht sich darüber Niemand zu beunruhigen. Denn der Sache nach geschieht dies schon durch die Acte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, überhaupt durch jedes Gebet, indem wir uns dadurch Gott zum Opfer bringen.

### §. 133. Begriff der Firmung und Wirklichkeit desselben.

1. Die Firmung ist dasjenige Sacrament, durch welches den Getauften die Gnade der Rechtfertigung vermehrt und die Kraft des heiligen Geistes, sowohl um fest zu glauben, als auch um den Glauben standhaft zu bekennen, gegeben wird. Daß die Firmung ein Sacrament ist, ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche. Das Tridentinum hat dieselbe **Sess. VII, can. 1 de sacramentis in genere** ausgesprochen. Dort erwähnt es der Firmung als eines Sacramentes des neuen Bundes. Auch sagt das Tridentinum dort, alle Sacramente des neuen Bundes seien von Christo eingesetzt; und lehrt folglich auch die Einsetzung des heiligen Sacraments der Firmung durch Christus. In derselben Sitzung **de confirmatione can. 1** sagt das Tridentinum: **S. q. d., confirmationem baptizatorum otiosam caerimoniam esse, et non potius verum et proprium sacramentum, aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesim quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram Ecclesia exponebant, a. s.** Durch diese Entscheidungen des Tridentini ist die Firmung als ein Sacrament des neuen Bundes und folglich auch als ein von der Taufe verschiedenes Sacrament erklärt.

2. Die Frage nach der Materie und Form der Firmung ist eine sehr verwickelte, wenn die Zahl, das Ansehen und die Gründe beachtet werden, welche für die verschiedenen Ansichten eintreten. Jedoch sind diese Fragen bloß theoretische Fragen, und werden wir daher auch nur das Nothwendigste aus denselben berücksichtigen; denn nach der gegenwärtigen Praxis der Kirche ist es nicht dem mindesten Zweifel unterworfen, daß Handauflegung und Salbung die Materie der Firmung ausmachen. Zur Begründung dieser Praxis aus dem kirchlichen Alterthume kann die heilige Schrift allein nicht entscheiden, sondern haben wir zugleich die Tradition zu berücksichtigen. Während nämlich die heilige Schrift allein die Handauflegung als Materie der Firmung erwähnt, bezeichnet die Tradition vorzugsweise die Salbung als Materie der Firmung. Daher haben sich gegenwärtig unter den Theologen **vier** verschiedene Ansichten über die Materie der Firmung gebildet. Die

erste will, daß allein die Handauflegung für die Spendung des Sacraments wesentlich sei; die Salbung erklärt sie für eine bloße Cärimonie. Richtiger sollte hier aber gesagt werden „Handausstreckung" (χειροτονία, nicht χειροθεσία), oder „allgemeine Handauflegung", indem der Bischof über alle Confirmanden die Hände ausstreckt und betet. Doch thun wir besser, von der allgemeinen und besondern Handauflegung bei der heiligen Firmung hier noch ganz abzusehen und bloß von „Handauflegung" zu reden. Die zweite Ansicht will, daß bloß die Salbung erfordert werde; und daß die Handauflegung eine bloße Cärimonie sei. Nach der dritten Ansicht soll sowohl die Handauflegung als auch die Salbung die gültige Materie der Firmung sein, so daß jede beliebig angewandt werden könne. Nach der vierten Ansicht ist die jetzige Praxis der Kirche auch die einzig richtige, und ist die Materie der Firmung sowohl die Handauflegung als auch die Salbung. *)

Die Anhänger der ersten Ansicht berufen sich auf die heilige Schrift. Denn wo sie von dem Empfange des heiligen Geistes durch das Sacrament der Firmung spricht, da bezeichnet sie denselben nur als durch Handauflegung geschehend: Apstg. 8, 17—19; 19, 6; Hebr. 6, 2; über welche Stellen wir nachher noch ausführlich handeln werden, wenn von dem Beweise dieses Sacraments aus der heiligen Schrift die Rede sein wird. Die Apostel hätten, sagen diese Theologen, mit der Handauflegung gewiß keine Salbung verbunden, ohne derselben auch Erwähnung zu thun. Man könne zwar die Stellen 2. Cor. 1, 21. 22: „Gott aber ist es, der uns sammt euch in Christo befestiget und der uns gesalbt hat, der uns auch das Siegel aufgedrückt und das Pfand des Geistes in unsere Herzen gegeben hat" — und 1. Joh. 2, 20: „Doch ihr habet die Salbung vom Heiligen und wisset Alles" — V. 27: „Die Salbung, die ihr von ihm empfangen habet, bleibe in euch" — von der Salbung mit Oel verstehen; wie denn in der That viele Kirchenschriftsteller bei diesen Stellen an die Firmung gedacht haben; jedoch denke man hier besser wohl nur an die innere Salbung, nämlich an die Gnadenwirkungen der heiligen Firmung. Und in der That, wenn in dem Ausdrucke „die Hände auflegen" die Salbung nicht einbegriffen war, so können wir aus der heiligen Schrift die Salbung nicht beweisen. Es verliert aber diese erste Ansicht alles Gewicht, sobald wir annehmen, daß mit der Handauflegung in der heiligen Schrift die Salbung verbunden war. Auch bemerken die Gegner dieser Ansicht noch, daß die heilige Schrift ein Sacrament nur nach einem ritus zu benennen pflege, ohne den übrigen von der Ertheilung desselben auszuschließen; und daß sie auch nicht die einzige Quelle des katholischen Glaubens sei. Und in der That erwähnt die Tradition bei diesem Sacramente die Salbung so beständig, daß man schon deßhalb allein dieselbe vom Sacramente der Firmung nicht ausschließen dürfte. Die ältesten Schriftsteller, welche der apostolischen Ueberlieferung ziemlich nahe stehen, sprechen bei diesem Sacramente fast immer und oft nur von der Salbung. Dies wird aus den Zeugnissen der Väter für dieses Sacrament erhellen, die wir unten anführen werden. Und daß sie mit dieser Salbung

*) Vergl. die Abhandlung Perrone's über die Firmung, aus welcher ich dies Alles entnommen habe. Bei ihm findet man auch diejenigen Theologen, welche einer der vier Meinungen ergeben waren, einzeln namentlich angeführt. Vgl. auch die Abhandlung des h. Alphons Liguori in seiner Moraltheologie über dies Sacrament, und die von Witasse, die ich nachher anführen werde.

wirklich das Sacrament der Firmung meinen, folgt daraus, daß sie sich immer auf die in der Apostelgeschichte erwähnten Facta zurückbeziehen, wenngleich dort von der Salbung keine Erwähnung geschieht. Sogar bis auf den h. Augustin ist χρῖσμα, μύρον, ἔλαιον, lat. unguentum, unctio, chrismatio die gewöhnliche Bezeichnung dieses Sacraments. Martene in seinem Werke de antiquis Ecclesiae ritibus (Antwerpen und Venedig, 1763, 3 Bde. in folio, Bd. 1, S. 92 flg.) führt 23 verschiedene Ordnungen an, die Firmung zu ertheilen, welche die Zeit von der Mitte des achten bis zum Ende des sechszehnten Jahrhunderts umfassen. Er beweist dort, daß diejenigen Firmungsordnungen, in welchen die Gebräuche bei der heiligen Firmung ex professo angeführt werden, immer auch die Salbung vorschreiben; diejenigen Firmungsordnungen dagegen, welche über die Salbung schweigen, insgemein auch der Handauflegung keine Erwähnung thun. In diesem Falle hat man keine eigentliche Firmungsordnung, sondern nur das Gebet zur Ertheilung der Firmung, ohne die Materie zu erwähnen, wodurch das Sacrament gespendet ward. Dies erklärt sich daraus, daß man in späterer Zeit (etwa um die Zeit vom 8. bis 12. Jahrh.) in der lateinischen Kirche die Firmung erst längere Zeit nach der Taufe zu spenden anfing, und nun der Priester, der in der lateinischen Kirche die Firmung gewöhnlich nicht ertheilte, nach vollzogener Taufe zwar nicht auch die Firmung spendete, aber doch das Gebet für dieses Sacrament über den Getauften sprach. *) Aus allen diesen Thatsachen folgt wohl unbedenklich, daß eine Salbung bei diesem Sacramente bis auf die apostolische Zeit zurück datirt. Andererseits geschieht doch auch wieder bei den alten Schriftstellern der Handauflegung Erwähnung, zwar nicht so häufig, als der Salbung, aber doch häufig genug, um daraus zu ersehen, daß auch diese gebräuchlich war. Ja dieselben Schriftsteller nennen bald Salbung, bald Handauflegung, bald beide zugleich, und meinen damit doch immer das Sacrament der Firmung, weil sie sich dabei auf die Apostelgeschichte berufen. Noch befremdender erscheint es, daß in den neuern Euchologien der griechischen Kirche, die unsern Sacramentarien oder Agenden entsprechen, bei der Spendung des zweiten Sacraments einer Handauflegung ausdrücklich gar nicht gedacht wird (während ältere Ritualbücher

---

*) Der geistvolle Professor Oswald in seiner Abhandlung über die Firmung schließt hieran (S. 23) die Vermuthung, „daß wegen dieser Auseinanderlegung der Taufe und Firmung die bei der erstern vom Priester vorzunehmende Scheitelsalbung (unctio verticalis) eingeführt worden sei, indem sie nur eine bloße Cärimonie sei, um gleichsam als einstweiliges äußeres Surrogat für die früher mit der Taufe verbundene bischöfliche Salbung (die Firmung) zu gelten. Allein zu weit gingen doch zu Anfang des 17. Jahrh. einige in England arbeitende katholische Geistliche mit der Behauptung, daß die Verticalsalbung bei der Taufe als eine Art von Firmung anzusehen sei, welche die bischöfliche Salbung der Confirmation zu ersetzen vermöge, indem auch sie das robur spiritus verleihe und den vollreifen Christen mache (die wesentlichen Wirkungen unseres Sacraments). Es kam hierüber unter den Theologen zu ziemlich heftigen Debatten. Anlaß zu jener Behauptung hatten die Zeitverhältnisse gegeben, indem damals wegen der Verfolgung der Katholiken in England sich kein Bischof darfte sehen lassen, und daher die vom Bischofe gespendete Firmung von den englischen Katholiken gar nicht, oder nur mit großer Mühe zu erlangen war. Es mischten sich übrigens in die Controverse allerhand menschliche Rücksichten ein. Besonders stark hat sich die Pariser Facultät der Sorbonne gegen diese, wie sie es bezeichnete, Herabwürdigung der Firmung erklärt.“

des Morgenlandes sie jedoch haben), so daß es zweifelhaft sein könnte, ob die heutigen Griechen bei der Firmung, welche sie ohnehin in ihrer kirchlichen Sprache „die Salbung" (τὸ μυστήριον τοῦ μύρου) nennen, überhaupt auch nur eine Handauflegung haben. Und dennoch ist die Gültigkeit ihres Sacraments von der römischen Kirche nie angefochten worden.

Die zweite Ansicht will, daß die Materie der Firmung eigentlich nur in der Salbung mit Chrisam bestehe. Diese Ansicht hatten die Scholastiker insgesammt, auch der h. Thomas, ebenso Bellarmin und Maldonat. Jedoch meinen der h. Thomas und Bellarmin mit der Salbung zugleich die einschließliche oder die besondere Handauflegung und kommen daher eigentlich auf die vierte Meinung hinaus. Der Heiland, behaupten die Anhänger dieser Ansicht, habe bei der Einsetzung der Firmung seinen Aposteln zwischen der Handauflegung und Salbung die Wahl gelassen; die Apostel selbst hätten bei der Ausspendung dieses Sacraments bald die Salbung, bald die Handauflegung angewendet, jedoch für die Folgezeit allein die Salbung angeordnet. Wollte man dieses nun so verstehen, als habe es im Belieben der Apostel gestanden, die Salbung oder die Handauflegung anzuwenden, so wäre das jedenfalls eine irrige Auffassung. Denn eine so wichtige Einrichtung, wie die eines Sacramentes des neuen Bundes, wird Christus gewiß nicht so in das Belieben der Menschen gestellt haben. Deßhalb sucht man diese Ansicht durch folgende Hypothese annehmbar zu machen. Eigentlich sei allein die Salbung mit Chrisam die geeignete Materie der Firmung, weil durch sie die Wirkungen dieses Sacraments symbolisirt seien; was allerdings nicht zu bestreiten ist. Als die Wirkungen des Sacraments sich auch noch in sichtbarer Weise, namentlich durch die feurigen Zungen und durch die Sprachengabe, geoffenbart hätten, habe die Materie der Handauflegung genügt, und sei durch sie die Gnade des heiligen Geistes gleichsam nur vom Himmel herabgefleht worden. Als aber die Herabkunft des heiligen Geistes in sichtbarer Weise sich zu offenbaren aufgehört, da sei die Materie, wodurch die innere Wirkung des Sacraments bezeichnet werde, die Salbung, eingetreten; nämlich nach der Anordnung entweder Christi selbst oder der Apostel. Indeß diese Hypothese will doch bei näherer Prüfung nicht bestehen. Denn durch dieses Sacrament erfolgt immer die innere Wirkung, nämlich die Kräftigung des Geistes, um die Aufgabe und den Beruf des Lebens zu lösen. Zu diesem Endzwecke ist die Firmung von Christo eigentlich eingesetzt. Die äußern Wirkungen, die Herabkunft des heiligen Geistes in feurigen Zungen und die Sprachengabe, waren nur für eine gewisse Zeit und vorübergehend, während die innere Wirkung bleiben sollte. Dieses werden wir nachher aus der heiligen Schrift beweisen. Warum hätten dann die Apostel nicht gleich die eigentliche Materie dieses Sacraments, die Salbung, anwenden sollen? — Diese Hypothese spricht fast mit denselben Worten das Concil von Mainz (v. J. 1549) cap. 18 aus: Diligenter populum instruant (parochi), cur hoc sacramentum, initio sola manuum impositione exhibitum, mox sub ipsis Apostolorum temporibus ex eorum traditione adhibita chrismatis unctione coeperit conferri. Nam cum initio Spiritus sanctus ad evidentem recentis adhuc fidei commendationem signo visibili influeret confirmatis, externa unctione, quae illam internam significaret, tunc non erat opus. Indessen diese Ansicht bleibt darum doch nur eine zwar geistreiche, aber unbeweisbare Hypothese. — Auch Eugen der Vierte in seinem Decrete an die Armenier spricht eigentlich nur diese

Hypothese aus, wenngleich etwas undeutlich*) Im Oriente wird diese Auffassung vertreten durch ein im Jahre 1662 vom Patriarchen Nektarius in Jerusalem herausgegebenes und von den übrigen Patriarchen gutgeheißenes Glaubensbekenntniß, in welchem es heißt, daß das zweite Sacrament ursprünglich durch Handauflegung, später durch Salbung ertheilt worden sei. Indessen dieses Alles sind keine Beweise für jene Hypothese, sondern eigentlich nichts als Wiederholungen derselben.

Ist aber die zweite Ansicht unbegründet, dann ist auch die dritte nicht mehr haltbar, daß Handauflegung und Salbung ganz willkürlich vertauscht, d. h. in der einen oder der andern Weise die Firmung gültig sollte gespendet werden können. Man mag diese Wahl in der Materie der Firmung auf Seite des Ausspenders oder auf Seite der Kirche suchen; es spricht nichts für dieselbe; wohl aber ist die Analogie aller andern Sacramente gegen dieselbe, indem in diesen die jedesmalige Materie genau bestimmt ist. Den Anhängern dieser Ansicht nutzt es nichts, daß sie sich auf die Gründe berufen, welche für die Salbung und Handauflegung einzeln genommen vorgebracht werden; denn es kommt eben auf die Vereinigung dieser beiden so verschiedenen Gegenstände an und kann an eine Willkür in einer so wichtigen Sache unmöglich gedacht werden, nach dem Grundsatze der Theologen: **In substantiam sacramentorum Ecclesia nullam habet potestatem.**

Deßhalb bleibt nur die vierte Ansicht übrig, daß Handauflegung und Salbung zusammen die wesentliche Materie der Firmung ausmachen. Offenbar erklärt diese Ansicht die widersprechenden Angaben der Tradition über die Materie der Firmung, indem Einige die Handauflegung, Andere die

---

*) Vergl. Harduin Bd. 9, S. 438 flg.: Secundum sacramentum est confirmatio, cuius materia est chrisma confectum ex oleo, quod nitorem significat conscientiae, et balsamo, quod odorem significat bonae famae, per episcopum benedicto. Forma autem est: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Ordinarius minister est episcopus. Et cum caeteras unctiones valeat simplex sacerdos exhibere, hanc nonnisi episcopus debet conferre: quia de solis Apostolis legitur, quorum vicem tenent episcopi, quod per manus impositionem Spiritum sanctum dabant. (Dann folgt die Stelle Apstg. 8, 14—17). Loco autem illius manus impositionis datur in Ecclesia confirmatio. Legitur tamen aliquando per Apostolicae Sedis dispensationem ex rationabili et urgente admodum causa simplicem sacerdotem chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum. Effectus autem huius sacramenti est, quia in eo datur Spiritus sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes; ut videlicet Christianus audacter Christi confiteatur nomen. Ideoque in fronte, ubi verecundiae sedes est, confirmandus inungitur, ne Christi nomen confiteri erubescat et praecipue crucem eius: (dann wird 1. Cor. 1, 23 angeführt): propter quod signo crucis signatur. In diesem Decrete über die Firmung scheint Eugen IV. die Ansicht auszusprechen, daß für die Handauflegung die Salbung eingeführt sei. Indessen dieses ganze Decret über die Sacramente hat nicht das Ansehen einer unfehlbaren Entscheidung über Glaubenssachen, sondern ist nur eine Unterweisung der Armenier im Gebrauche der römischen Kirche. Deßhalb erkennen selbst die größten Theologen, Bellarmin, Maldonat, Benedict XIV., der h. Alphons, Perrone, die Worte, welche dort über die Materie des Ordo vorkommen (Harduin S. 440): Sie bestehe in der Darreichung der Gefäße, nicht als entscheidend an, sondern sagen: Was die Armenier mit der römischen Kirche als Materie des Ordo schon gemein hatten (die Handauflegung), habe der Papst nicht erwähnt. (Vergl. unten §. 157). Auch wurde dies Decret erst nach Entfernung der Griechen vom Concil zu Florenz erlassen.

Salbung als solche bezeichnen, weil sie alle traditionellen Zeugnisse für die erste und die zweite Ansicht in sich vereinigt. Auch entgeht sie allen Schwierigkeiten, welche sich aus der Tradition gegen die drei ersten Ansichten erheben. Nur die Praxis der heutigen Griechen könnte ihr zu widersprechen scheinen, indem diese (angeblich) gar keine Handauflegung mehr kennt. Indeß ist dies wohl nur Schein. Die griechischen Ritualen schreiben zwar namentlich keine solche vor; allein sie enthalten ein der Salbung voraufgehendes feierliches Gebet. Nun versichern die Archäologen, daß in der orientalischen Kirche niemals ein feierliches Gebet ohne Handausstreckung, resp. Handauflegung auf den, über welchen das Gebet gesprochen wird, vorgenommen werde. *) Noch besser vielleicht könnte die Salbung selbst, insofern sie am obersten Theile des Körpers, an der Stirn, vorgenommen wird, als eine Art von Handauflegung angesehen werden; worüber sogleich. Endlich erklären sich nach dieser Ansicht auch alle diejenigen Stellen der Tradition, in welchen Salbung und Handauflegung zugleich als Bezeichnungsweisen dieses Sacraments erwähnt werden; so z. B. von Tertullian, Cyprian, Firmilian und Andern, wie wir unten sehen werden, wenn von den traditionellen Zeugnissen für die Firmung die Rede ist. Daß sie mit dieser Handauflegung und Salbung das zweite Sacrament meinen, erhellet daraus, daß sie sich auf die Thatsache in der Apstg. Cap. 8 berufen. Nur dieses Eine und allerdings schwierige Bedenken erhebt sich gegen diese vierte Ansicht, daß man aus der heiligen Schrift wohl die Handauflegung, aber nicht die Salbung als die Materie der Firmung beweisen kann; während es doch unbestreitbar feststeht, wie wir bei der zweiten Ansicht bewiesen haben, daß die Salbung auf die apostolischen Zeiten selbst zurückgeht. Das Auskunftsmittel, die Salbung sei von der Kirche angeordnet worden, ist unbrauchbar; denn in substantiam sacramentorum Ecclesia nullam habet potestatem. Es bleibt daher nichts Anders übrig, als die Salbung mit der in der Apostelgeschichte erwähnten Handauflegung so zu vereinigen, daß bei diesem Sacramente Handauflegung zugleich Salbung und Salbung zugleich Handauflegung ist. Wenn wir uns das Leben der Kirche in seinem gesammten Cultus als am besten den Text der heiligen Schrift erklärend denken, wie wir das nach katholischen Principien müssen, dann steht dieser Auffassung, wornach Handauflegung und Salbung bei diesem Sacramente nur zwei verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache sind, nichts im Wege. Neu ist übrigens dieser Gedanke keineswegs. Schon Innocentius III. scheint ihn anzudeuten, indem er Decret. I, tit. 15, §. 7 (Corpus Iuris Canonici edid. Richter, Lipsiae 1839, tom. II, pag. 128) sagt: Per frontis chrismationem manus impositio designatur, quae alio nomine dicitur confirmatio, quia per eam Spiritus sanctus ad augmentum datur et robur. Wird durch die Salbung der Stirn die Handauflegung bezeichnet, so wird unter der Handauflegung die Salbung und unter der

---

*) Daher hat χεῖρα τείνειν den Sinn von imprecari bekommen. Auch der h. Augustin sagt in der Schrift de baptismo adversus Donatistas: Quid est manuum impositio nisi oratio? — Die Cärimonie selbst spricht schon für diese Erklärung. — Vergl. die vortrefflichen Abhandlungen des Herrn Prof. von Lassaulx über die Gebete der Griechen und Römer und über den Fluch bei den Griechen und Römern in dessen Studien des Classischen Alterthums, Regensburg 1854, S. 137—177.

Salbung die Handauflegung bei diesem Sacramente zugleich mitverstanden. Schon im 8. Jahrh. scheint Beda (**exposit. in psalm. 26**) in dieser Weise die Materie des zweiten Sacraments sich vorgestellt zu haben: **Fideles omnes cum impositione manus** (man beachte den Singular) **sacerdotalis, qua Spiritus sanctus accipitur, hac unctione signantur.***) Aehnlich Rhabanus Maurus (**de institut. cler. I, cap. 28**): **Baptizatum episcopus per manus impositionem cum ipso chrismate consignat.** Muß man diese Worte nicht dahin verstehen, daß die **manus impositio** eben die **chrismatio** sei? Sein Schüler Amalarius Fortunatus confundirt und identificirt ganz unverkennbar Handauflegung und Stirnsalbung, indem er die eine für die andere gebraucht und beiden gleiche Wirkung beilegt, **lib. I, cap. 27 de officio ecclesiastico: Ut ab episcopis solis inungatur per manus impositionem, ab Apostolis praeceptum est.** Selbst in der griechischen Kirche scheint diese Auffassung der Sache nicht unerhört zu sein. Simon von Thessalonich sagt vom Bischofe, welcher die Neophyten confirmirt, daß er τῇ ἐπιθέσει τῶν χειρῶν καὶ ἐμπνεύσει τοῦ μύρου τὴν χάριν ἐντίθησι. Unter den neuern Theologen neigen Bellarmin in seiner Abhandlung über die Firmung, **cap. 2, nro. 15: Ipsa unctio et signatio, cum manu fiat, manus impositio rectissime dicitur** — zunächst gegen die Behauptung des Chemnitz: Die Katholiken hätten die Handauflegung verworfen und die Salbung dafür eingeführt — und Perrone (**de confirm. cap. 3**) im Ganzen dieser Auffassung zu. **) Diese vierte

---

*) Man vergl. über alle diese Stellen und überhaupt über diesen ganzen Tractat von der Firmung die ausgezeichnete Abhandlung des französischen Theologen Witasse im Cursus Completus theologiae, Paris. 1841, tom. XXI, pag. 547—1210. Dies ist die vollständigste und beste Abhandlung über die heilige Firmung.

**) Oswald in seiner Abhandlung über die Firmung S. 30 sucht diese Auffassung, daß Handauflegung und Salbung Eins und Dasselbe sei, mit dem Texte der heiligen Schrift durch folgende treffliche Bemerkung in Verbindung zu bringen: „Sollen Salbung und Handauflegung Eins, eine Handlung, sein bei unserm Sacramente, so muß auch die apostolische Handauflegung, in welcher der h. Geist nach Apostelgeschichte empfangen ward, eine solche, die Salbung einschließende, Vornahme gewesen sein. Da wir nun aber an den oft gedachten Stellen keine Silbe von Salbung lesen, so bleibt das nur gedenkbar, wenn damals jede, wenigstens jede religiöse Salbung zugleich eine Handauflegung, und umgekehrt jede religiöse Handauflegung auch eine Salbung war, in dem Maaße, daß beide quoad nomen vertauscht werden konnten, und der Referent Lucas, indem er von Handauflegung sprach, selbstverständlich nur eine salbende meinen konnte. Ist dem also? Wenigstens die Möglichkeit eines solchen Sprachgebrauchs läßt sich nicht leugnen. Denn was ist das Salben anders, als ein Bestreichen mit der Hand? Wenn nun dies am obersten Theile des Körpers, am Haupte, geschieht, läßt sich eine solche Vornahme wohl als eine Hand-An- oder Auflegung anschauen und auffassen. Man nehme die Lebendigkeit einer orientalischen Phantasie hinzu, (welche um einen biblischen Sprachgebrauch zu erklären, wohl angezogen werden darf), die weit leichter heterogene Dinge combinirt, als unsere: einer solchen konnten beide Handlungen nach ihrer sinnfälligen Seite recht wohl zusammen fallen, so daß ein Sprachgebrauch, welcher eine solche Salbung durch Handauflegung bezeichnet, nicht gar zu auffallend wäre. Freilich Möglichkeit ist noch nicht Wirklichkeit. Da muß ich gestehen, daß ich den grammatisch-historischen Beweis für das Bestehen eines solchen Sprachgebrauches nur annähernd liefern kann. Ich mache auf Folgendes aufmerksam. Es ist bekannt, daß im alten Testamente beide Riten, Salbung (hebr. maschach,

Ansicht hat offenbar die meisten Gründe für sich. Auch wird sie durch das Ansehen fast aller neuern Theologen und durch die Praxis der Kirche bestätigt. Das Tridentinum hat über die Materie der Firmung keine dogmatische Entscheidung gegeben. Die heilige Synode hat überhaupt nirgends und niemals über Schulfragen aburtheilen wollen, sondern sie beabsichtigte nur die Glaubenslehren selbst auszusprechen, im Bewußtsein, diese von Christo überkommen zu haben, ohne sich um die verschiedene Begründung derselben zu bekümmern; denn würde darin eine bestimmte Norm vorgeschrieben, so würde alle wissenschaftliche Regsamkeit in der Kirche aufhören. Das Tridentinum sagt zwar Sess. VII de confirmatione can. 2: S. q. d., iniurios esse Spiritui sancto eos, qui sacro confirmationis chrismati virtutem aliquam tribuunt, a. s. Man kann aus diesem Canon mit dogmatischer Strenge nicht einmal dieses ableiten, daß die Salbung nothwendig zur Materie der Firmung gehöre. Denn das Concil hat den Nachdruck nur auf aliqua gelegt; und ist dieser Canon wohl zunächst und hauptsächlich gegen die gräulichen Beschimpfungen gerichtet, mit denen die Reformatoren alle kirchlichen Salbungen, und namentlich dieses Sacrament überhäuften, indem sie dieselben als Beschmierungen mit stinkendem Oele (putidum oleum), dem die armen Katholiken eine Kraft zuschrieben, bezeichneten. Schon im J. 1522 schreibt Luther (De Wette Bd. 2, S. 278): „Sonderlich aber ist zu meiden der Bischofgötzen lugenhaftig Gaukelwerk der Firmelung, welche kein Grund in der Schrift hat, und die Bischof nur die Leut mit ihren Lugen betrugen, daß Gnade, Character, Mahlzeichen drinnen geben werden. Es ist vielmehr der Bestien Character. Apoc. 13. Ein Christmensch soll sein Glauben bey Verlust seiner Seel ja nicht stellen auf Menschentand, denn das wird gewißlich ihm liegen und triegen, sondern nur auf Gottes Wort, das leuget nicht. Anno 1522." Die Rohheiten Calvins gegen dieses Sacrament kann man nachlesen bei Witasse. Mehr will jener Canon ohne Zweifel nicht, als gegen solche Gemeinheit einfach protestiren. *)

3. Aber wenngleich nach dem Gesagten gewiß ist, daß Handauflegung und Salbung die Materie dieses Sacraments ausmachen, so müssen Beide doch noch genauer bestimmt werden. Bei der Firmung findet eine doppelte Handauflegung statt, deren Eine die Salbung selbst begleitet, indem der Bischof seine rechte Hand auf das Haupt des Firmlings legt und dessen Stirn mit seinem Daumen salbt, die Andere der Firmung vorhergeht, indem der Bischof mit ausgebreiteten Armen über alle Firmlinge um die Herabkunft des heiligen Geistes und seiner sieben Gaben bittet. Jene ist die besondere und ist im eigentlichen Sinne eine Handauflegung (χειρο-

---

zum Unterschiede von jazak, was bloß Aufgießen des Salböls ist, während ersteres das Bestreichen mit demselben bedeutet), und Handauflegung (samac jadajim; Substantiv s'mucath jadajim) als Weihe- und Segnungs-Cärimonien vorkommen. χειροϑεσία ist Uebersetzung des letztern, und χρῖσις des erstern. Etymologisch aber heißt maschach die Oberfläche eines Dinges mit der Hand berühren, darüber hin- und herfahren, und also bestreichen; was recht wohl mit dem samac, anlegen, aufstützen, sc. die Hand, ursprünglich zusammenfallen kann; scheinen doch beide Wörter wurzelverwandt (Umsetzung des m und s und Vertauschung organisch nahestehender Buchstaben) zu sein. Was noch fehlt, mag die Zukunft zum Nachweise erbringen."

*) Und dann ist indirect durch diesen Canon auch angedeutet, daß durch die Firmung die heiligmachende Gnade gegeben, d. h. vermehrt werde; was unten §. 136 bei den Wirkungen der Firmung deutlich werden wird.

θεσία); diese ist die allgemeine und eigentlich nur Handausstreckung (χειροτονία). Wenn wir davon ausgehen, was wir vorher entwickelten, daß Handauflegung und Salbung zur Spendung dieses Sacraments erfordert werden, so ist offenbar, daß nur die besondere Handauflegung zur wesentlichen Materie der Firmung erfordert wird, weil nur bei dieser besondern Handauflegung auch die Salbung vorkommt. Nur bei dieser besondern Handauflegung legt der Bischof die Hand auf, indem er salbt, und umgekehrt, salbt, indem er die Hand auflegt. So faßt diese Sache der vorher angeführte Amalarius auf, indem er die Handauflegung, bei welcher die Salbung statt findet, als die von den Aposteln vorgeschriebene bezeichnet. Daher kann man, ohne dem Glauben entgegenzutreten, die allgemeine Handauflegung als unnöthig zur Spendung dieses Sacraments erklären und kann der Meinung Benedicts XIV. folgen, welcher (de Synodo Dioecesana lib. XIII, cap. 19) lehrt, daß jene Handauflegung, welche der Bischof zugleich mit Gebet bei der Ertheilung dieses Sacraments vorausschickt, nicht als wesentlich angesehen werden könne, weil er dieselbe über diejenigen nicht wiederhole, welche nach Vollziehung derselben zum Empfange der Firmung sich einfänden. Ja er fügt sogar hinzu: Haec praxis passim servatur. An andern Orten, namentlich in unsern Gegenden, hat man wegen des Widerspruches mancher Theologen gegen das Gesagte schon angefangen, die Kirche zu schließen, sobald die Firmlinge eingetreten sind, oder doch sonst darüber zu wachen, daß bei der allgemeinen Handauflegung Keiner der Firmlinge fehle. Das ist gewiß löblich, indessen wenn die Kirche die allgemeine Handauflegung für nothwendig hielte, würde sie die von Benedict XIV. erwähnte Praxis gewiß keinen Augenblick dulden, indem sie für die Spendung eines Sacraments immer die sententia tutior befolgt haben will, auch zwischen äquiprobablen Meinungen. Es ist daher unbedenklich als sicher anzunehmen, daß die allgemeine Handauflegung zur wesentlichen Materie dieses Sacraments nicht gehört. So entscheidet sich auch der h. Alphons in seiner Moral lib. VI, nro. 164 nach einer sehr gründlichen Untersuchung: Materia totalis adaequata confirmationis est unctio chrismatis manu episcopi peracta. Dann fügt er als nähere Bestimmung noch hinzu: 1. Die Salbung müsse an der Stirn geschehen; 2. sie müsse in Form des Kreuzes geschehen; (dieses lehrt schon der h. Thomas III P., quaest. 72, art. 4, ad 3); 3. sie müsse durch die Hand ebendesselben Bischofs geschehen, der die Firmung spenden will, d. h. der die Form ausspricht. Die Salbung und Handauflegung in dieser Weise geübt, macht die materia proxima der heiligen Firmung aus.

Die materia remota dieses Sacraments ist Olivenöl (unguentum, μύρον). Mit dem Oel von der Olive, d. h. mit dem sogenannten h. Salböl wurden im alten Testamente alle religiösen Weihungen vorgenommen. Haben daher die Apostel bei der Ertheilung dieses Sacraments gesalbt, wie wir das vorher bewiesen haben, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie sich des Olivenöls bedient haben. Daß auch die Väter und die Denkmale des Alterthums, wo sie bei diesem Sacramente von einer Salbung sprechen, eine Salbung mit Oel darunter verstehen, ersieht man schon daraus, daß Viele für μύρον das erklärende ἔλαιον setzen. Auch sind alle Theologen darüber einverstanden, daß unter dem Oele ohne weitern Zusatz das Olivenöl verstanden werden muß.

In der lateinischen Kirche wird das Oel mit etwas Balsam vermischt. Man legt jedoch kein Gewicht darauf, ob derselbe palästinensischer oder indi-

scher ist; vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 162: Sufficit balsamum cuiuscunque regionis: modo sit in ea quantitate, ut det sui odorem, quamvis non misceatur cum singulis olei partibus. Olivenöl und Balsam zusammen bilden die materia remota der Firmung, nämlich den heiligen Chrisam: chrisma confectum ex oleo et balsamo. Die Frage, ob die Zumischung des Balsams zum Oele zur Gültigkeit des Sacraments nothwendig sei, oder nicht, ist unentschieden, indem auf beiden Seiten gewichtige Auctoritäten stehen. Aber daraus folgt, daß der Balsam immer angewendet werden muß. So will es auch der h. Alphons lib. VI, nro. 162. Hiernach sind die Entscheidungen neuerer Theologen, daß der Balsam ebensowenig zur gültigen Ausspendung der Firmung erfordert werde, als die Vermischung des Wassers mit dem Weine in der h. Messe, nicht zu billigen. In der lateinischen Kirche wird der Chrisam nur aus Olivenöl und Balsam bereitet. Dagegen haben die Griechen eine Mischung aus 35 Ingredienzen. Eine sehr reiche Mischung haben auch die Monophysiten; des einfachen Oels bedienen sich die Nestorianer. Den ersten Nachweis des Gebrauches, dem Oel Balsam zuzumischen, findet man in der Zeit Gregors des Großen.

Der Chrisam zur heiligen Firmung wird nach uralter Ueberlieferung geweiht. Denn die Väter schon bedienen sich der Bezeichnungen chrisma sanctum, chrisma benedictum, wodurch die Consecration des Chrisams angedeutet wird. Die Frage, ob die Weihung des Chrisams zur Gültigkeit des Sacraments erfordert wird, oder nicht, wird von den Theologen verschieden beantwortet. Einige berufen sich auf die angegebenen Ausdrücke der Väter (chrisma sanctum, chrisma benedictum) und leiten daraus die Nothwendigkeit der Weihung ab. Andere dagegen erkennen die Segnung des Chrisams nur als zur erlaubten Spendung nothwendig an. Die Analogie der übrigen Sacramente, sagen sie, spreche dafür, daß jegliche Vorweihe der Elemente zur Gültigkeit der Sacramente unwesentlich sei. So sprächen die Väter auch von dem heiligen Wasser der Taufe, und von der dreimaligen Eintauchung, obschon es keinem Zweifel unterliege, daß Beides zur Gültigkeit dieses Sacramentes nicht erfordert werde. Auch bei der Eucharistie seien nur die Consecrationsworte wesentlich, alles Vorhergehende unwesentlich. So lange aber die Kirche sich nicht ausspreche, gewähre die Analogie der übrigen Sacramente einen hinreichenden Grund, daß auch bei der Firmung die Weihe des Chrisams nicht nothwendig sei. Indeß der heilige Alphons lib. VI, nro. 163 fordert die Weihung des Chrisams zur Gültigkeit des Sacraments, indem er schreibt: At omnino id affirmandum cum aliis: et probatur ex decreto Clementis VIII. apud nostrum Benedictum XIV. lib. 7, cap. 14, n. 4: ubi Clemens, loquens de oleo benedicto adhibendo in extrema unctione decrevit extremam unctionem ministratam cum oleo benedicto a sacerdote sine concessione Papae invalidam esse. Darnach ist der angegebene Grund der Gegner, die Analogie bei den übrigen Sacramenten, nichtig. Ebensowenig gilt dieser Grund, „die Analogie der übrigen Sacramente", hinsichtlich der Taufe und Eucharistie, auch wenn man diesen Grund bloß an und für sich betrachtet. Denn hinsichtlich der Taufe lehrt die Kirche, die gültige Materie sei wahres und natürliches Wasser, außer dem Nothfalle sei nur das von der Kirche gesegnete Wasser die erlaubte Materie. Also bei der Taufe unterscheidet die Kirche selbst die gültige Materie von der erlaubten. Und hinsichtlich der Eucharistie unterscheidet sie die Consecration von der Spendung; jene vermag nur der Priester, diese auch der Diacon.

Auch darüber sind die Theologen verschiedener Meinung, ob die Weihung des Chrisams nur vom Bischofe, oder auch vom Priester geschehen könne? Die Behauptung Einiger, nicht einmal der Papst könne einem einfachen Priester die Vollmacht geben, den Chrisam zu weihen, ist durchaus unhaltbar, weil der Papst doch dem einfachen Priester die Vollmacht geben kann, das Sacrament selbst zu spenden. Aber weil man verschiedener Ansicht darüber ist, ob der Priester auch ohne diese Vollmacht den Chrisam weihen kann, deßhalb ist derselbe immer vom Bischofe zu weihen. Denn hier handelt es sich um die Spendung eines Sacraments, und ist daher die sententia tutior zu befolgen. So entscheidet der h. Alphons lib. VI, nro. 163. Man darf daher auch nicht mit einigen Theologen sagen wollen, nur deßhalb ordne die Kirche an, daß der Chrisam immer vom Bischofe geweiht sein müsse, auch wenn ein Priester die Firmung spende, um die Ertheilung der Firmung als einen Vorzug des Bischofs anzudeuten.

Dagegen aber gehört nicht zur gültigen, sondern nur zur erlaubten Spendung dieses Sacraments, daß dasselbe mit dem am nächst vergangenen Grünendonnerstag (Coena Domini) geweihten Chrisam ertheilt werde. Dann wird der vorhandene Chrisam verbrannt, und der neue geweihet. Wer sich des Chrisams vom vorigen Jahre zur Spendung der Firmung bediente, würde dadurch eine Todsünde begehen, aber das Sacrament würde gültig sein. Vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 163 (am Ende).

4. Der Chrisam (Balsam und Oel) ist eine sehr geeignete Materie der Firmung, weil er die Wirkungen dieses Sacraments treffend bezeichnet. Schon im A. T. sehen wir das Oel bei der Weihe der Priester angewendet (III. Moyses an vielen Stellen); ebenso bei der Weihe der Propheten; vergl. Isaias 61, 1: „Der Geist des Herrn ist über mir, weil der Herr mich gesalbt hat"; — was doch wohl zunächst von dem Propheten selbst zu verstehen sein wird, wenngleich es in Christo hauptsächlich seine Erfüllung gefunden hat; — auch wurden die Könige durch die Salbung als solche eingesetzt; vergl. 1. Kön. 10, 1 flg., wo dem Saul von Samuel vorausgesagt wird, der Geist Gottes werde über ihn kommen, und er werde in einen andern Mann umgewandelt werden. Welchen Werth David auf diese religiöse Handlung legte, ersehen wir daraus, daß er sich die Salbung zum Könige dreimal ertheilen ließ: 1. Kön. 16, 13; 2. Kön. 2, 4 und 5, 3. Sauls Schild sei gefallen, als wäre er nicht gesalbt gewesen mit Oel, äußert David in dem Klageliede über Sauls und Jonathans Tod 2. Kön. 1, 21; d. h. als wäre der göttliche Segen nicht mit ihm gewesen; — die einzige Andeutung von Mißbilligung, welche er sich über seinen verstorbenen Todfeind erlaubt. In demselben Sinne gebrauchen alle neuern Sprachen Europas die Ausdrücke Salbung und salbungsvoll von dem religiösen Unterrichte. Weil der Erlöser jene drei Aemter, die Gott zur Leitung und Führung seines Volkes im A. T. eingesetzt hatte, ihrer ganzen Fülle nach in sich vereinigte, deßhalb wird er im ausschließlichen Sinne der Gesalbte genannt. Dem Menschen Jesus Christus war vom ersten Augenblicke seines Daseins an durch die Aufnahme in die persönliche Vereinigung mit dem Sohne Gottes die Fülle der Gnade gegeben; wie wir bei der Lehre von der Erlösung gesehen haben. Die sichtbare Herabkunft des heiligen Geistes auf den Herrn bei seiner Taufe am Jordan war von dieser innern Gnadenfülle, die seiner menschlichen Natur gegeben war, das äußere Abbild. Darum heißt es von ihm Apost. 10, 38: „Jesum von Nazareth hat Gott mit dem heiligen Geiste und mit Kraft gesalbt"; — vergl. 4, 27 und Joh. 3, 34;

Daniel 9, 24: **et ungatur Sanctus sanctorum.** Der Ausdruck: Gott hat ihn gesalbt, ist in Beziehung auf den Erlöser nur ein bildlicher Ausdruck. Es soll dadurch angezeigt werden, daß er jenes dreifache Amt des alten Bundes zur Bewirkung unseres Heiles im ausschließlichen Sinne von Gott übertragen erhalten hat. Durch seine Sacramente wollte Christus den Menschen eine Aehnlichkeit mit sich und mit seinem Leben ertheilen. Daher war es geziemend, daß er die Salbung mit Oel bei mehreren seiner Sacramente anordnete. Insbesondere zur Bezeichnung der Wirkungen der Firmung ist das Oel sehr geeignet. Denn Erstens das Oel macht den Körper geschmeidig und kräftig. Daher salbten sich die alten Athleten vor dem Kampfe und die Krieger vor der Schlacht mit Oel. So wird der Christ durch die Firmung für die Eingebungen Gottes folgsam gemacht und erhält die Kraft, sie zu erfüllen. Zweitens das Oel, wenn es angezündet wird, ist das gewöhnlichste und leichteste Mittel der Erleuchtung. Daher bezeichnet es die Gnade der heiligen Firmung, durch welche wir dem Geiste nach über den Inhalt unseres heiligen Glaubens vollkommen erleuchtet werden sollen. Drittens das Oel in Wunden gegossen, verhindert die Entzündung derselben. So soll auch der Christ durch die bleibende Gnade der Firmung, welche immer von neuem wieder erweckt werden kann, wenn er im geistigen Kampfe verwundet ist, immer wieder erstarken. Ebenso bezeichnend ist der Balsam als Materie der Firmung. Den Gebrauch selbst, das heilige Salböl mit wohlriechenden Essenzen und vor Allem mit Balsam zu würzen, finden wir schon im alten Testamente. Der Balsam soll die guten Werke bezeichnen, zu deren Ausübung der Christ insbesondere durch das Sacrament der Firmung befähigt wird, und welche als ein lieblicher Wohlgeruch für Gott emporsteigen. Waren schon die Opfer des alten Bundes, wenn sie aus Glaube und Liebe dargebracht wurden, dem Herrn ein so angenehmes Opfer, dann um so viel mehr die guten Werke, durch die der Christ sich selbst Gott zum Opfer bringt.

5. Dieselbe Meinungsverschiedenheit, welche über die Materie der Firmung statt findet, besteht auch hinsichtlich der Form derselben. Diejenigen Theologen, welche die allgemeine Handauflegung oder besser Handausstreckung für die wesentliche Materie der h. Firmung halten, behaupten dann auch, daß allein das Gebet, welches bei derselben gesprochen wird, die wesentliche Form der Firmung ausmache. Diejenigen Theologen, welche die Handauflegung und Salbung für die Materie der Firmung halten, erklären dann auch das Gebet, welches der Bischof bei der Salbung des Firmlings verrichtet, allein für die Form der Firmung. Aus dem, was wir über die Materie der Firmung gesagt haben, folgt, daß diese Ansicht über die Form die richtige ist. Mehrere Formeln der Firmung hat Klee **nro. III** in seiner Abhandlung über die Firmung gesammelt. Die ältere lateinische Form ist: **Signum crucis in vitam aeternam;** die spätere und noch jetzt gebräuchliche: **Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.** Nur im Unwesentlichen ist die Form der Firmung bei den Verschiedenen verschieden. Sie drückt auch in den mannigfachsten Wendungen abgefaßt, immer den Empfang des heiligen Geistes und die Befestigung in Christo aus. Daß insbesondere die Worte der lateinischen Form, welche jetzt in der katholischen Kirche die allgemein übliche ist, die wahre und wesentliche Form der Firmung ausmachen, erhellet daraus, daß diese Worte allein, dem Wesen und Sinne nach in allen Ordnungen der Ausspendung dieses heiligen Sacraments, so viele

deren bei Martene in seinem oben angeführten Werke gesammelt noch übrig sind, gefunden werden. Hinsichtlich des Gebetes: **Omnipotens sempiterne Deus etc.**, welches der Bischof zu sprechen pflegt, wenn er die Hände über Alle, welche gefirmt werden sollen, ausstreckt, findet sich keine gleiche Uebereinstimmung. In einigen Firmungsordnungen wird dieses Gebet nach der Salbung gesetzt, in einigen vor derselben, in einigen wird es gänzlich ausgelassen, in einigen wird allein das Gebet angeführt, ohne daß der Handauflegung Erwähnung geschähe; wie auch die Griechen und die Orientalen überhaupt die allgemeine Handauflegung und das Gebet bei derselben auslassen. Das Passende und Schöne in der jetzigen lateinischen Form weist der h. Thomas **III P., quaest. 72. art. 4** nach.

6. Bisher haben wir den kirchlichen Glauben angegeben, daß die Firmung ein Sacrament des neuen Bundes ist, und die Materie, Form und Wirkung der Gnade dieses Sacramentes. Diese Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß die Firmung ein Sacrament des neuen Bundes ist, haben wir nun noch aus der h. Schrift und Tradition zu zeigen. Wenn auch die h. Schrift als die einzige Glaubensquelle angenommen werden soll, so läßt sich doch das heilige Sacrament der Firmung genügend beweisen. *) Diesen Beweis können wir in folgenden fünf einzelnen Punkten füglich überblicken. Erstens. Christus hat in der Abschiedsrede, bei Joh. Cap. 13 bis Cap. 17 hindurch, seinen Aposteln wiederholt das Versprechen gegeben, daß er ihnen den heiligen Geist senden wolle, damit sie den Beruf, welchen er ihnen anvertraut habe, zu erfüllen im Stande seien. Wie dieser Ausdruck „den heiligen Geist senden" zu verstehen ist, haben wir bei der Lehre von der Trinität gesehen. Es wird dadurch die besondere Wirksamkeit Gottes in irgend einem Menschen vermit-

---

*) Schon der h. Thomas hat in dem biblischen Beweise für die h. Firmung das Richtige getroffen und die bezüglichen Schriftstellen der Hauptsache nach gut zusammengestellt. Nämlich Alexander von Hales und einige andere Scholastiker waren der Meinung, daß die Firmung weder von Christo noch von den Aposteln, sondern inspiratione Spiritus sancti in Concilio quodam Meldensi eingesetzt sei. (Den geschichtlichen Irrthum, daß es ein solches Concil gegeben habe, kann man ihnen wegen des Mangels an historischen Kenntnissen nachsehen. Aber schlimmer war es, daß diese Theologen den Hauptgrundsatz bei der gesammten Lehre von den h. Sacramenten: In substantiam sacramentorum nullam Ecclesia habet potestatem vergaßen. Uebrigens ersieht man hieraus, wie sehr die Lehre von den heiligen Sacramenten bis auf das Tridentinum hin noch im Flusse war). Gegen diese Ansicht vieler seiner Zeitgenossen erklärt sich nun der h. Thomas III P. quaest. 72, art. 1, ad 1: Circa institutionem huius sacramenti est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo, nec ab Apostolis, sed postea in processu temporis in quodam Concilio. Alii vero dixerunt, quod fuit institutum ab Apostolis. Sed hoc non potest esse, quia instituere novum sacramentum pertinet ad potestatem excellentiae, quae competit soli Christo. Et ideo dicendum est, quod Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo: secundum illud Ioh. 16: Si non abiero, Paraclitus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos: Et hoc ideo, quia in hoc sacramento datur plenitudo Spiritus sancti, quae non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, secundum illud Ioh. 7: Nondum erat Spiritus datus, quia Iesus nondum erat glorificatus. Diese Worte des h. Thomas sind wohl so zu verstehen, daß der Herr vor seinem Leiden das h. Sacrament der Firmung verheißen, aber erst nach seiner glorreichen Auferstehung dasselbe eingesetzt hat.

telst der Gnade bezeichnet. Wird diese betrachtet, insofern sie dem Einzelnen gegeben ist, damit er selbst durch sie zum ewigen Leben gelange, so ist sie die heiligmachende Gnade; wird diese betrachtet, insofern sie dem Einzelnen gegeben ist, damit er durch sie seinen Mitmenschen zur Wirkung ihres ewigen Heiles behülflich sei, so ist sie die **gratia gratis data**, z. B. der Beruf, welcher auf das Wohl oder Wehe vieler Menschen entscheidenden Einfluß üben kann, und insbesondere die Gaben des heiligen Geistes (χαρίσματα, **dona Spiritus sancti**), wie sie vorzugsweise in der apostolischen Zeit gefunden werden; — was Alles aus der Lehre von der Gnade (im folgenden Abschnitte) deutlicher werden wird. Auch hebt Christus in seiner Abschiedsrede ausdrücklich hervor, daß die Sendung des heiligen Geistes die hauptsächlichste Frucht seines Hinganges zum Vater, d. h. seines Leidens und Todes sein werde.*) Diese vor seinem Leiden gegebene Zusicherung hat der Herr unmittelbar vor seiner Himmelfahrt wiederholt. Luc. 24, 49: „Ich sende den Verheißenen meines Vaters zu euch; bleibet in der Stadt, bis ihr ausgerüstet werdet mit der Kraft von oben." Apostg. 1, 8: „Und ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen, der über euch kommt." Was Christus hier von den Aposteln zunächst sagt, das will er auch von Allen denen verstanden haben, welche an ihn glauben. Denn Joh. 7, 38 sagt der Herr: „Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen"; wozu die heilige Schrift erklärend beifügt: „Dies sagte er aber von dem Geiste, welchen diejenigen empfangen sollten, die an ihn glaubten; denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war." Folglich hat Christus allen Menschen ohne Ausnahme die Gnade des heiligen Geistes verheißen, um ihre Lebensaufgabe vollkommen zu erfüllen. Und was er verheißen, hat er auch erfüllt. Zehn Tage nach der Himmelfahrt des Herrn, am Pfingstmorgen, empfingen die Apostel auf sichtbare Weise, in Gestalt feuriger Zungen, welche sich auf ihre Häupter niederließen, den heiligen Geist; vergl. Apostg. Cap. 2. Aber auch hier bei der Erfüllung ward von den Aposteln durch den Mund Petri sofort erklärt, daß die Sendung des heiligen Geistes nicht bloß sie, die Apostel, angehe, daß vielmehr der heilige Geist Allen verheißen sei, und daß diese allgemeine Sendung des heiligen Geistes schon im alten Testamente vorausverkündigt werde.

Zweitens. Die Apostelgeschichte erzählt nun weiter, daß die Apostel, welche in dieser wunderbaren Weise den heiligen Geist empfangen hatten, den auf ihre Predigt hin getauften Gläubigen denselben heiligen Geist zu ertheilen pflegten, zwar nicht in der gleichen außerordentlichen Weise, wie derselbe am Pfingsttage über sie selbst herabgekommen war, sondern durch eine äußere Handlung, nämlich die Handauflegung; wodurch die Herabkunft des heiligen Geistes auf diejenigen, welchen er gegeben werden sollte, sehr gut bezeichnet werden konnte. Die Apostg. 8, 14—17 erzählt, der Diacon Philippus habe in Samaria getauft. „Als aber die Apostel, die in Jerusalem waren, gehört hatten, daß Samaria das Wort Gottes ange-

*) Denn so wie der Ausdruck: „Ich bin in die Welt gekommen" im Munde des Herrn nur heißen kann: Ich habe die menschliche Natur angenommen, so kann auch der Ausdruck: „Ich verlasse die Welt" im Munde des Herrn nur heißen: Ich entferne mich meiner menschlichen Natur nach von der Welt durch den Tod, die glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt.

nommen habe, sandten sie den Petrus und Johannes zu ihnen. Da diese gekommen waren, beteten sie für sie, daß sie den heiligen Geist empfangen möchten; denn er war noch über Keinen derselben gekommen, sondern sie waren nur getauft im Namen des Herrn Jesu. Da legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den heiligen Geist." Ebenso verfährt der h. Paulus mit den zwölf Johannesjüngern in Ephesus; Apostg. 19, 1—6: Er tauft sie, „und als er ihnen die Hände aufgelegt hatte, kam der heilige Geist über sie, und sie redeten in verschiedenen Sprachen." Nur einmal noch wird berichtet (Apostg. 10, 44) von Cornelius und seinem Hause, daß der Empfang des heiligen Geistes schon vor der Taufe und ohne eine äußere von Menschen gesetzte Handlung geschehen sei; worüber denn auch der h. Petrus selbst erstaunt. Es ist nun aber aus dem Begriffe der Gnade klar, daß die Apostel nicht aus eigener Machtvollkommenheit durch jene äußere Handlung den heiligen Geist ertheilen konnten, sondern daß sie dieses nur im Auftrage und in der Vollmacht Christi zu thun vermochten, weil Gott allein der Urheber der Gnade ist, und weil Gott allein mit einem äußern Zeichen die Ertheilung der Gnade verbinden kann. Wenn daher auch in den Evangelien von der Einsetzung der Hauflegung zur Mittheilung des heiligen Geistes durch den Herrn, und somit von einer ausdrücklichen Anordnung eines solchen Sacraments durch Christum selbst nicht die Rede ist, so muß doch nach dem Begriffe der Gnade und des Sacraments des neuen Bundes überhaupt die Einsetzung jener äußern Handlung zum Empfange des heiligen Geistes und folglich die Einsetzung eines solchen Sacraments durch Christus angenommen werden. Daß aber auch die Apostel mit der Handauflegung die Salbung verbanden, haben wir vorher bewiesen.

Drittens. Um sich dem Beweise, welcher aus Apostg. 8, 14—17, der für dieses Sacrament wichtigsten Stelle, für die Firmung entnommen wird, zu entziehen, haben die Außerkirchlichen verschiedene Ausreden versucht. Im Allgemeinen sucht man darzuthun, daß diese Handauflegung nicht ein Sacrament des neuen Bundes sei; denn durch sie sei die Gnade der Rechtfertigung, oder die heiligmachende Gnade, deren werkzeugliche Ursache nämlich die Sacramente des neuen Bundes sind, nicht verliehen worden, sondern sie sei nur die Cärimonie für die Mittheilung der Gaben des heiligen Geistes gewesen. Dann aber auch sei der Empfang des heiligen Geistes nur auf die apostolische Zeit beschränkt, und keine Einrichtung für alle Zeiten, folglich auch kein Sacrament des neuen Bundes. Diese letzte Einrede hat, für sich allein genommen, gar keine Bedeutung. Denn wenn es feststeht, daß die Handauflegung eine Einrichtung der apostolischen Kirche zur Ertheilung der Gnade ist, dann folgt nothwendig, daß diese Einrichtung ebenso bis zum Ende aller Zeiten fortbestehen muß, wie die ganze Kirche Christi, und wie das Bedürfniß der Gnade immer ein allgemeines bleibt. Zudem aber erklärt die h. Schrift ausdrücklich Joh. 7, 39: „Die Verheißung des heiligen Geistes sei für Alle gegeben, welche an Christum glauben würden"; und schließt also jede zeitliche und örtliche Beschränkung von dem Empfange des heiligen Geistes aus. Dasselbe lehren die Apostel, gleich nachdem sie selbst den heiligen Geist empfangen hatten, durch den Mund des h. Petrus Apostg. 2, 38. 39: „Thut Buße, und ein Jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden: und ihr werdet empfangen die Gabe des heiligen Geistes. Denn euch geht die Verheißung an und eure Kinder und Alle, die ferne sind, so Viele immer der Herr, unser Gott, berufen wird." Auch zeigt die Apstg., daß die Apostel nicht etwa

bloß im Beginne der Kirche, sondern fortwährend die Handauflegung an den Getauften vornehmen; und endlich ist Hebr. 6, 2: „Wir wollen nicht abermal anfangen mit der Lehre von der Taufe, von der Händeauflegung, von der Auferstehung der Todten und vom ewigen Gerichte"; — von einer Handauflegung neben der Taufe als einer Grundlehre der christlichen Religion die Rede. Die Handauflegung an dieser Stelle wird von allen Vätern für das h. Sacrament der Firmung erklärt; und dann findet sich in dieser Stelle eine offenbare Hindeutung auf die Fortdauer jener Einrichtung. Uebrigens haben wir die Zeugnisse dafür aus der Erblehre zu entnehmen, wo wir sie nachher anführen werden.

Viertens. Es bleibt also nur noch die erste Ausrede übrig: Durch die Handauflegung in der Apostg. sei nicht die heiligmachende Gnade, sondern seien nur die Gaben des heiligen Geistes gegeben. Da doch nun diese vorzugsweise in der apostolischen Zeit vorgekommen seien, so sei die Handauflegung später überflüssig geworden und könne folglich als Sacrament in der Kirche nicht fortbestehen. Darauf wird katholischerseits geantwortet: Mag immerhin die Ertheilung der Gaben des heiligen Geistes, z. B. die Erkenntniß und Verkündigung der Geheimnisse des innern Lebens, die Prophezie, die Wunderwirkung, durch die äußere Handlung der Handauflegung ertheilt sein *), so ist doch die Ertheilung dieser Geistesgaben bei der h. Firmung

*) Was gewiß eine durchaus irrthümliche Auffassung ist, denn für solche außerordentliche Gnaden hat Gott kein gewöhnliches Mittel getroffen, um sie zu erlangen, sondern sie werden unmittelbar von ihm gegeben, wie und wem er will. — Prof. Oswald in seiner oben citirten Abhandlung über die Firmung S. 18 führt mit Verweisung auf Engelmann's Schrift über die Charismen gegen die exegetische Begründung, welche die Außerkirchlichen für jene Auffassung vorbringen, noch Folgendes an: „Der h. Geist ist allerdings das Princip und der Spender der Charismen (1. Cor. 12, 11: Haec omnia (charismata) unus et idem Spiritus operatur, dividens singulis, prout vult), aber eben so gewiß ist doch der h. Geist nach der Schrift auch das Princip der heiligmachenden Gnade. (Röm. 5, 5: caritas diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis). Warum soll nun also der Ausdruck „„den heiligen Geist empfangen"" ohne nähere Bestimmung, nur die Mittheilung jener Charismen, mit Ausschluß der heiligmachenden Gnade bezeichnen? Warum nicht die Mittheilung aller jener Gaben, als deren Spender der h. Geist biblisch dargestellt wird? Scheint doch gerade der Mangel jenes bestimmenden Zusatzes zu jenem Ausdrucke hierauf führen zu müssen. Sollten wir es nicht vielmehr als die echt biblische Auffassung (nach Buch der Weish. 1, 4—5) anerkennen, daß der „„heilige"" Geist nicht sein, nicht wohnen könne in einem der Sünde unterworfenen Menschen, eine Auffassung, welche für den Empfang des h. Geistes die heiligende Gnade postulirt, nicht aber nothwendig die charismatische Begabung. — Allerdings wird von den Gegnern auf das Zeitwort hingewiesen, welches in einigen Fällen der oft gedachten Handauflegung für den Empfang des h. Geistes verwendet wird: ἐπιπίπτειν, cadere in, so Apost. 8, 16; 10, 44. Indem man nun dies Wort mit dem alttestamentlichen naphal und ähnlichen, welche nicht selten von der Inspiration der Propheten des alten Bundes (offenbar einer charismatischen Begabung) gebraucht werden, zusammenstellt, will man darin das gewaltsame, unwiderstehliche, gleichsam überwältigende Niederstürzen des h. Geistes hervorgehoben wissen; was denn freilich mehr zu der Ausrüstung mit jenen wunderbaren Geistesgaben, bei welchen der Träger fast passiv vom h. Geiste gleichsam enthoben wird, als zur Ertheilung der heiligmachenden Gnade sich zu schicken scheint. Dagegen ist aber zu erinnern, daß in den gedachten Stellen Apostg. 8, 17; 19, 6 ebenso oft Ausdrücke stehen (ἐπῆλθε τὸ πνεῦμα —

nur das Außerwesentliche, und vielmehr die Hauptsache die Ertheilung der heiligmachenden Gnade. Dies folgt daraus, a) daß in der ganzen heiligen Schrift der heilige Geist als Urheber und Spender der Gnade betrachtet wird, indem ihm die übernatürliche Vereinigung des erschaffenen Geistes mit Gott vermöge seiner persönlichen Kennzeichen vorzugsweise zukommt. Ist aber die Heiligung und Rechtfertigung vorzugsweise das Geschäft des heil. Geistes, so mußte er diese auch bei seiner feierlichen Herabkunft auf die Apostel und die ersten Christen vorzugsweise beabsichtigen, und müssen daher jene außerordentlichen Wirkungen des heiligen Geistes in der apostolischen Zeit als außerwesentlich in Beziehung auf die Herabkunft des heiligen Geistes selbst angesehen werden. Sie hatten theils den Zweck, die noch anfangende Kirche fester zu begründen, theils, den Mangel natürlicher Bildungsmittel durch wunderbare Wirkungen in denen zu ersetzen, welche zu Gliedern der Hierarchie berufen der natürlichen Bildungsmittel entbehrten, theils auch das innere und unsichtbare Wirken des heiligen Geistes sichtbar hervortreten zu lassen. Sie konnten daher, als die Kirche bereits im ganzen römischen Reiche in allen drei Welttheilen begründet stand, aufhören; — ebenso wie die Vorsehung den letzten Anhaltspunkt des jüdischen Cultus, den Tempel, fallen ließ, sobald die Kirche befestigt war. b) Aus der Erklärung der Apostel, gleich nachdem sie selbst den heiligen Geist empfangen hatten, daß der Empfang des heiligen Geistes alle Menschen ohne Ausnahme gelte, Apostg. 2, 38: „Thuet Buße, und ein Jeder von euch lasse sich taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden: und ihr werdet empfangen die Gabe des heiligen Geistes. Denn euch geht die Verheißung an und eure Kinder und Alle, die ferne sind, so Viele immer der Herr unser Gott berufen wird.“ Diese allgemeine Wirksamkeit des heiligen Geistes kann sich nicht auf die Geistesgaben, sondern nur auf die heiligmachende Gnade beziehen. c) Aus der Verheißung des heiligen Geistes; denn es ist gewiß: Talis acceptus, qualis promissus. Wo Christus den heiligen Geist allen Menschen verheißt Joh. 7, 37. 38. 39: „Wenn Jemand Durst hat, der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen. Das sagte er aber von dem Geiste, den diejenigen empfangen sollten, die an ihn glauben würden; denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war“: — da will er offenbar die Heiligung und Voll-

---

ἔλαβον τὸ πνεῦμα), welche in dieser Hinsicht nicht exclusiv sind. Jenes aber kann nicht auffallen, da wir für die damalige Zeit die Charismen nicht ausschließen. — Wenn endlich, was wir zugeben, in der apostolischen Zeit bei der Handauflegung jene wunderbaren Gaben, insbesondere die Sprachengabe, als Folge des Geistesempfanges am Pfingsttage und später ganz besonders betont werden, wem wird dies auffallen, da selbstverständlich diese Wirkung am meisten das Staunen und Nachdenken der Menschen erregen, auch Gottes Walten augenscheinlich zeigen mußte, während das Wirken der heiligmachenden Gnade eben nicht in die Sinne fällt. War es doch anerkannter Maaßen ein Hauptzweck der Charismen in der apostolischen Zeit, eine äußere untrügliche Bestätigung der durch die Sacramente im Innern des Gläubigen verborgener Weise sich vollziehenden Gnadenwirksamkeit des h. Geistes zu sein.“ — Unser Glaube hängt zwar von der Bedeutung eines oder andern Wortes der heil. Schrift nicht ab; übrigens ist es gut, auch auf diesem Gebiete die Gegner zu widerlegen. — Ueber die Gaben des h. Geistes (Dona Spiritus sancti) hat der h. Thomas am besten gehandelt in dem allgemeinen Theile seiner Moral (Prima Secundae).

kommenheit hervorheben, welche durch den heiligen Geist bewirkt werden soll. Christus hat also den heiligen Geist als den Ausspender der heiligmachenden Gnade, des nothwendigen Mittels zum ewigen Leben, nicht als den Urheber der Geistesgaben bezeichnet, welche nur vorübergehend sind. Und wo er seinen Aposteln den heiligen Geist verheißt, nämlich in der Abschiedsrede, da tritt allerdings der Gedanke, daß er ihnen denselben zu dem Berufe geben werde, zu welchem er sie gesandt, sehr deutlich hervor, aber ebenso bestimmt, und wo möglich noch bestimmter, hebt der Herr auch diese Wahrheit hervor, daß durch die Gnade des heiligen Geistes eine innige Vereinigung der Apostel unter sich und mit Gott werde bewirkt werden. Daher die immer wiederholten Erklärungen in der Abschiedsrede, daß die Liebe zu Gott in der Haltung seiner Gebote bestehe; daher die Aeußerung, daß die Liebe zu Gott eine bleibende Vereinigung mit Gott sei: „Wer mich liebt, den wird mein Vater auch lieben, und wir werden zu ihm kommen, und Wohnung bei ihm nehmen"; — (aus welcher Stelle die Theologen auch beweisen, daß die heiligmachende Gnade als bleibender Zustand im Menschen gedacht werden müsse); daher das schöne Gleichniß vom Weinstocke und den Reben. Also Christus hat allen Menschen den heiligen Geist zu Ertheilung, d. h. Vermehrung der heiligmachenden Gnade, verheißen. Folglich ist er auch hauptsächlich zu diesem Endzwecke gegeben worden. d) Daraus, daß die Sendung des heiligen Geistes als die hauptsächlichste Frucht des Leidens Christi bezeichnet wird, wie aus allen angeführten Stellen erhellet. Das Leiden Christi aber sollte allen Menschen die heiligmachende Gnade zur Erlangung des ewigen Lebens erwerben.

Muß aber der Empfang des heiligen Geistes eigentlich und hauptsächlich als zur Wirkung der heiligmachenden Gnade im Menschen angeordnet betrachtet werden: dann ist auch die äußere Handlung der Handauflegung, durch welche ihn die Apostel ertheilten, ein wirksames Zeichen der innern Heiligung, und hat diese durch die Apostel zuerst ausgeübte Einrichtung, den heiligen Geist durch die Handauflegung zu ertheilen, die Würde eines Sacramentes des neuen Bundes.

F ü n f t e n s. Um sich diesen Beweisen für das heilige Sacrament der Firmung aus der h. Schrift zu entziehen, haben die Gegner diese Auffassung geltend zu machen gesucht, daß die Handauflegung zur Ertheilung des heil. Geistes nur eine zur Taufe gehörige Cärimonie gewesen, welche mit der Taufhandlung zu einem ungetheilten und untheilbaren Sacramente zusammengefallen sei, so daß der Empfang des heiligen Geistes eigentlich an die Taufe geknüpft werden müsse. In der That drücken die Väter sich häufig so aus, daß die Taufe den heiligen Geist verleihe. Und das ist auch wahr und richtig; denn durch die Taufe wird alle Schuld getilgt und die heiligmachende Gnade gegeben, deren Urheber immer der heilige Geist ist, und durch welche er auf den erschaffenen Geist einwirkt. Aber in anderer Weise ertheilt die Taufe den heiligen Geist, und in anderer Weise die Firmung. Die Firmung ist das ordentliche Mittel, den Christen zur Festigkeit der Vollkommenheit seines Standes zu führen. Diese kann freilich auch ohne die Firmung von Gott gegeben werden, nichts destoweniger aber bleibt darum die Firmung die zu diesem Zwecke besonders von Gott eingesetzte Einrichtung. Darum lehren denn auch die Väter, welche sagen, durch die Taufe werde der heilige Geist gegeben, noch die Firmung als das zu diesem Zweck besonders eingesetzte Sacrament. Denn in der Erblehre haben Taufe und Firmung immer als zwei gesonderte Sacramente bestanden, wenngleich sie

ihren Wirkungen nach oft nicht deutlich unterschieden werden. Die h. Schrift aber in den vier wichtigsten Stellen, welche über dieses Sacrament handeln, Apostg. Cap. 2, Cap. 8, Cap. 19 und Hebr. 6, 2 widerstreitet dieser Auffassung, wornach Taufe und Firmung identificirt werden sollen, geradezu. In der ersten Stelle (Cap. 2, V. 38. 39) und in der dritten (Cap. 19, 1—6) erscheint die Handauflegung allerdings mit der Taufhandlung enge verbunden; indessen diese enge Verbindung begründet noch kein Recht, beide zu vereinerleien. Durch die Bindepartikel und wird die Handauflegung mit der Taufe verbunden, aber auch davon unterschieden. Am deutlichsten erhellet der Unterschied zwischen der Taufe und Firmung aus dem zweiten Falle. Dort (Apostg. 8, 14—17) heißt es mit ausdrücklichen Worten: Die Samariter waren getauft, hatten aber noch nicht den heiligen Geist, die Wirkung der Handauflegung, empfangen. Und weiter: Philippus, einer der sieben Diaconen, hatte sie getauft, Petrus aber und Johannes, die Apostel, nahmen die Handauflegung vor. Es ist absurd, beide Handlungen so als zusammengehörig aufzufassen, daß sie nur eine Wirkung setzen; — oder soll etwa Philippus die Taufe nur halb ertheilt haben, und mußten Petrus und Johannes eigens von Jerusalem nach Samaria kommen, um sie ganz zu spenden? — und es ist noch absurder, eine Wirkung, von der es ausdrücklich heißt, daß sie durch die Taufe nicht erzielt worden sei, nun doch der Taufe beizulegen. In der vierten Stelle, Hebr. 6, 2 stehen Taufe und Firmung selbstständig neben einander und beide neben andern Glaubenslehren der katholischen Kirche. So läßt sich auch allein aus der heil. Schrift die Realität des Sacraments der Firmung genügend beweisen.

7. Ebenso lehrt auch die Tradition, daß die Firmung ein Sacrament des neuen Bundes ist. Dafür kann zunächst das allgemeine Zeugniß der gesammten Tradition sowohl in der katholischen Kirche als in der schismatisch-griechischen (im weitesten Sinne dieses Wortes) angeführt werden. Denn es ist Niemanden zweifelhaft, daß die Tradition der ganzen Christenheit bis auf Luther und Calvin sieben Sacramente des neuen Bundes und unter diesen auch die Firmung gelehrt hat. Darüber haben wir bei der Lehre von den heiligen Sacramenten im Allgemeinen gehandelt. Ebenso können wir aber auch aus einzelnen Vätern den Beweis führen, daß die Firmung von den ältesten Zeiten an immer als ein Sacrament des neuen Bundes selbstständig neben der Taufe betrachtet worden ist.*) So stellt Clemens von Alexandrien in seinen Stromaten unverkennbar die Firmung neben die Taufe als selbstständiges Sacrament. Er sagt (lib. II, pag. 361 sqq., Edit. Sylburg, Coloniae 1688) im Gegensatze zur heidnischen Weisheit, die er als unvollkommen bezeichnet, von den Christen: Ἀλλ' οἱ μὲν τὸ ἅγιον Πνεῦμα κεκτημένοι ἐρευνῶσι τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ, τουτέστι τῆς περὶ τὰς προφητείας ἐπικρύψεως ἐπήβολοι γινόμενοι. „Dagegen diejenigen, welche den heiligen Geist empfangen haben, erforschen die Tiefen Gottes, indem sie Auffinder des Geheimnisses in Beziehung auf die Prophezie werden.“ Indessen um die Ge-

*) Die hier angeführten Stellen finden sich fast alle, und außerdem noch andere, in dem oben angeführten Tractate von Witasse über die Firmung. Nur habe ich sie wieder nachgeschlagen und verglichen und nach neuern Ausgaben einen bessern Text gegeben.

heimnisse Gottes einzusehen, sei ein tadelloses und heiliges Leben erforderlich. Dies gibt ihm Veranlassung, den katholischen Begriff vom Glauben zu entwickeln; denn es heiße (Habak. 2), daß der Gerechte aus dem Glauben lebe, und (Isaias 6): „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht einsehen." Folglich ist der Glaube, welcher von kirchlichen Schriftstellern immer als erst durch die Taufe vollendet und eigentlich angefangen betrachtet wird, nach Clemens Alexandrinus die Grundlage der durch den heiligen Geist gegebenen höhern Einsicht. Seine Entwicklung über den Begriff des Glaubens knüpft Clemens an das Wort des „göttlichen Apostels" (Hebr. 11). Diesem folgend lehrt er sehr bestimmt: Der Glaube sei die Sache des freien Willens im Menschen. Die Anhänger des Basilides und des Valentin hätten gelehrt, der Glaube bestehe hauptsächlich in der Erkenntniß; auch gäben Valentins Anhänger vor, nur den einfältigen Katholiken stehe das Glauben zu, ihnen die Einsicht, welche ebensoweit vom Glauben verschieden sei, als der Geist vom Körperlichen. Zudem lehre die Schule des Basilides, Glauben oder Nichtglauben liege in der Natur des Menschen begründet und stehe nicht in seinem freien Willen. Indessen wenn Gott die einen Menschen zum Glauben nöthige, die Andern nicht, dann höre alle Zurechnungsfähigkeit und Verdienstlichkeit auf. Der Mensch stehe mit sich selbst im Widerspruche (indem er dann das Verlangen nach einer seligen Unsterblichkeit haben würde und doch selbst nichts dazu thun könnte). Dann könne auch gar nicht mehr von Buße die Rede sein, durch welche doch allein nur die Vergebung der Sünden erfolgen könne. Ueberhaupt dann würden alle Heilsanstalten und die ganze göttliche Offenbarung fallen. Diesen letzten Gedanken drückt er so aus: *ὥστε οὐδὲ βάπτισμα ἔτι εὔλογον, οὐδὲ μακαρία σφραγίς· οὐδὲ ὁ υἱὸς, οὐδὲ ὁ πατήρ· ἀλλ' ἄθεος οἶμαι ἡ τῶν φύσεων αὐτοῖς εὑρίσκεται διανομὴ τὸν θεμέλιον τῆς σωτηρίας, τὴν ἑκούσιον πίστιν οὐκ ἔχουσα.* „Dann ist weder die Taufe vernünftig, noch auch macht die Besiegelung selig, noch auch besteht ferner die Lehre vom Vater und Sohne, sondern nur zu einem von Gott unabhängigen Unterschiede der Naturen können sie gelangen, weil dieser Unterschied die Grundlage des Heiles, den freiwilligen Glauben, nicht mehr hat." Er will sagen: Hängt Glauben oder Nichtglauben vom freien Willen nicht ab, dann braucht man sich nicht taufen zu lassen (*οὐδὲ βάπτισμα εὔλογον*, „die Taufe ist nicht vernünftig, nicht zweckgemäß"), weil dann ja durch die Taufe die rechtfertigende Gnade, die Vollendung des Glaubens, nicht mehr allen Menschen überbracht wird, die sie empfangen, sondern höchstens denen, welche zum Glauben getrieben werden „durch die vorhergehende natürliche Nothwendigkeit, welche von dem ausgeht, der Alles kann" (*προηγουμένην ἔχουσα — ἡ τῆς πίστεως καὶ ἀπιστίας ἰδιότης — τὴν ἐκ τοῦ τὰ πάντα δυνατοῦ φυσικὴν ἀνάγκην γενομένην·*), wie er vorher sagte. Dasselbe gelte von dem Siegel des durch die Taufe erworbenen Glaubens. Auch dieses Siegel (*σφραγίς*) überbringt dann nicht mehr Allen ohne Unterschied, denen es aufgedrückt wird, die göttliche Gnade. Ueberhaupt ist dann das ganze Erlösungswerk (denn sollte er dieses nicht zunächst durch die Nennung des Vaters und Sohnes andeuten wollen?) ohne alle Bedeutung. Einen von Gott unabhängigen oder von Gott verlassenen nennt er diesen Unterschied deßhalb, weil Gott durch die Wirksamkeit seiner Gnade keinen Einfluß auf denselben haben würde. Die ganze göttliche Ordnung ist ver-

nichtet.*) Wenn man die ganze Stelle in ihrem Zusammenhange nimmt, dann kann man die Worte οὐδὲ μακαρία σφραγίς, „dann macht die Besiegelung nicht mehr selig" nur von dem heiligen Sacramente der Firmung verstehen. Und dann hat Clemens die Selbstständigkeit dieses Sacraments neben der Taufe, den wesentlichen Unterschied desselben von der Taufe, den Endzweck desselben, eine Besiegelung der Taufe zu sein und zum ewigen Leben zu führen, sehr gut angedeutet. Die Firmung setzt er neben die Taufe eben so unterschieden, wie den Sohn neben den Vater. Tertullian hat die Firmung an mehreren Stellen seiner Schriften erwähnt. So schreibt er de baptismo cap. 7 (Edit. Paris. 1844, tom. I, pag. 1206): Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina**), qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant. Ex quo Aaron a Moyse unctus est, unde Christus dicitur a Chrismate, quod est unctio...... Sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritualiter proficit: quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritualis effectus, quod delictis liberamur. cap. 8 Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum.***) Ebenderselbe Praescript. cap. 36 (Edit. Paris. tom. II, pag. 50): Eam (fidem ab Apostolis traditam) aqua signat (Ecclesia Romana), sancto Spiritu vestit, Eucharistia pascit. Die drei Sacramente, Taufe, Firmung und Eucharistie, werden nach uraltem Gebrauche zusammengefaßt. Derselbe adv. Marcionem III, cap. 22 (am Ende, tom. II, pag. 353): Quae omnia, cum in te quoque deprehendantur, et signaculum frontium, et ecclesiarum sacramenta, et munditiae sacrificiorum, debes iam erumpere, uti dicas, Spiritum Creatoris tuo Christo prophetasse.†) Der heil. Irenäus schreibt adv. Haereses lib. IV,

---

*) In dem Ganzen liegt dieser Gedanke zum Grunde: Wenn der Glaube oder Unglaube nicht die Sache des freien Willens, sondern einer göttlichen Nothwendigkeit (Prädestinatianismus oder Calvinismus) ist, dann sind alle Heilsanstalten Gottes, — und unter ihnen auch die μακαρία σφραγίς, die Firmung, zwecklos, weil dann das gesammte zeitliche Leben des Menschen ohne alle Bedeutung auf sein ewiges Leben ist. Clemens hat den katholischen Begriff vom Glauben sehr gut angegeben und den Prädestinatianismus sehr gut widerlegt.

**) Tertullian will sagen: Nach der im A. T. üblichen Vorschrift.

***) Vergl. die Anmerkung in der angeführten Ausgabe: Manus impositio familiaris erat olim in Ecclesiae ritibus, nihilque fiebat ferme sine manuum impositione. Certissimum tamen, per sacramentum manuum impositionis intelligi confirmationem, seu χειροτονίαν, quae sancto Clementi est βεβαίωσις τῆς ἐξομολογίας, confessionis confirmatio. De hac impositione hic est quaestio.

†) Marcion lehrte einen entschiedenen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Bunde; und behauptete daher, daß der Stifter des Christenthums nicht der im A. B. verheißene Messias sei, indem der Christus der Juden gar nicht gekommen sei (vergl. ibidem cap. 23). Tertullian fragt ihn (Cap. 22): Von wem doch Christus selbst und die Apostel verfolgt seien? Nach Marcions Ansicht von Menschen, welche dem Gotte des Judenthums angehörten (ab hominibus Creatoris), dem Schöpfer aller Dinge, welche Menschen die Gegner des von den Aposteln gepredigten Christus gewesen seien. Würde aber wohl, fragt Tertullian weiter, der Schöpfer, wofern er Christi Gegner war, die Leiden der Apostel vorausgesagt haben und ihren Feinden sogar Vorwürfe machen? Daß Beides wirklich geschehen ist, beweist dann Tertullian aus dem

cap. 38, nro 2 (Edit. Massuet, Paris. 1710, pag. 284): οἷς γὰρ ἂν ἐπετίθουν χεῖρας, ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον, ὅ ἐστι βρῶμα ζωῆς. „Denn welchen immer sie (die Apostel und ihre Nachfolger) die Hände auflegten, die empfingen den heiligen Geist, welcher die Speise des Lebens ist." *) Der h. Theophilus von Antiochien ad Autolycum lib. I, nro. 12 (Edit. Paris. 1742, pag. 345) stellt die h. Firmung als die Befestigung des Christen in dem Wandel für das ewige Leben dar: περὶ δὲ τοῦ σὲ καταγελᾶν μου καλοῦντα με χριστιανόν· οὐκ οἶδας, ὃ λέγεις. Πρῶτον μὲν, ὅτι τὸ χριστὸν ἡδὺ καὶ εὔχρηστον καὶ ἀκαταγέλαστόν ἐστι. Ποῖον γὰρ πλοῖον δύναται εὔχρηστον εἶναι καὶ σώζεσθαι, ἐὰν μὴ πρῶτον χρισθῇ; Ἢ ποῖος πύργος ἢ οἰκία εὔμορφος καὶ εὔχρηστός ἐστιν, ἐπὰν οὐ κέχρισται; τίς δὲ ἄνθρωπος εἰσελθὼν εἰς τόνδε τὸν βίον ἢ ἀθλῶν οὐ χρίεται ἐλαίῳ; ποῖον δὲ ἔργον ἢ κόσμιον δύναται εὐμορφίαν ἔχειν, ἐὰν μὴ χρισθῇ καὶ στιλβωθῇ; εἶτα ἀὴρ μὲν καὶ πᾶσα ἡ ὑπ' οὐρανὸν τρόπῳ τινὶ χρίεται φωτὶ καὶ πνεύματι· σὺ δὲ οὐ βούλει χρισθῆναι ἔλαιον θεοῦ; τοιγαροῦν ἡμεῖς τούτου ἕνεκεν καλούμεθα χριστιανοί· ὅτι χριόμεθα ἔλαιον θεοῦ. In dieser Stelle führt der h. Theophilus den Gedanken durch, daß eben so wie verschiedene Geräthschaften für den Gebrauch des täglichen Lebens erst durch die Salbung zu ihrem Zwecke geeignet werden, und wie diejenigen, die in den Wettkampf eintreten wollen, sich vorher salben, und wie die ganze Erde durch das Licht und die Luft ihre Vollendung erhält, wie also Alles zur Vollendung und Vollkommenheit in seiner Art gebracht wird und dann erst wirken kann, daß ebenso auch der Christ mit dem Oele Gottes gesalbt werden müsse. Damit meint er wohl offenbar zunächst die innere Salbung und Kräftigung durch die heiligmachende Gnade. Indessen wegen der häufigen Hinweisung auf die äußere Salbung muß er auch diejenige Salbung darunter verstanden haben, durch welche die Kraft des Geistes vorzugsweise verliehen wird, d. h. die h. Firmung. Der h. Cyprian sagt in seinem 73. Briefe, wo er über die von Philippus Getauften spricht: Quod deerat, id a Petro et Iohanne factum est, ut oratione pro eis habita et manu imposita, invocaretur et infunderetur super eos Spiritus sanctus. Quod nunc quoque apud nos geritur, ut, qui in Ecclesia baptizantur, praepositis Ecclesiae offerantur et per nostram orationem et manus impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Eben dieser Handauflegung gedenkt auch Firmilian. In dem Briefe an Januarius (epl. 70) schreibt der h. Cyprian: Ungi quoque necesse est eum, qui

---

alten Testamente. Namentlich hebt er die Weissagung des Propheten Ezechiel hervor, daß Alle gerettet werden sollten, welche das Zeichen des Buchstabens Tau (das Kreuzeszeichen) an der Stirne trügen. Daran knüpft er die Prophezie von der Verwerfung des Judenthums und von der Verherrlichung Christi. Diese nehme auch Marcion an, und viele kirchliche Einrichtungen, Sacramente und Opfer. Also müsse er auch zugeben, daß der Geist des Schöpfers, d. h. des Gottes des Judenthums, für Christus, wie Marcion ihn auffasse, geweissagt habe; d. h. daß der alte und neue Bund das Werk Eines Urhebers und Ein Ganzes seien.

*) Vielleicht hätte sich der h. Irenäus nicht so ausgedrückt, wofern nicht Taufe, Firmung und Eucharistie in der alten Kirche wären zusammen empfangen worden.

baptizatus est, ut accepto chrismate, id est unctione, esse unctus Dei et habere in se gratiam possit. Diesen Schriftstellern sind aus dem dritten Jahrhundert noch beizufügen der anonyme Verfasser des Werkes de rebaptismate (am Ende der Werke des h. Cyprian): Per manus impositionem episcopi datur unicuique credenti Spiritus sanctus, sicut Apostoli circa Samaritanos post Philippi baptisma manus iis imponendo fecerunt et hac ratione Spiritum sanctum in eos contulerunt. Papst Cornelius schreibt (bei Eusebius H. E. VI, 43) über den Novatianer Fabius: Οὔτε ἐσφραγίσθη ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου· τούτου μὴ δὲ τυχὼν πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχε; Auch gehört hieher, daß in den apostolischen Constitutionen vorgeschrieben wird: Μετὰ τοῦτο ὁ ἐπίσκοπος χρίτω τοὺς βαπτισθέντας τῷ μύρῳ. Im vierten und fünften Jahrhunderte werden die Zeugnisse für dieses Sacrament immer häufiger. So schreibt die Synode von Elvira (Concilium Eliberitanum) v. J. 305 im can. 38 vor, wenn ein Katechumen in der Todesgefahr getauft sei, solle er nach erlangter Genesung gefirmt werden. Vergl. Harduin, Collectio Regia Conciliorum, Paris. 1715, tom. I, pag. 254, can. 38: Peregre navigantes, aut si ecclesia in proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet, nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita ut, si supervixerit, ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici possit. Can. 77: Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit. Quod si ante de saeculo decesserint, sub fide, qua quis credidit, poterit esse iustus. Erst durch das Sacrament der Firmung wird der Christ als solcher vollkommen; worüber nachher. Auf diesen Fall, daß bei dem baptismus clinicorum die Firmung nicht ertheilt wurde, werden wir nachher noch zurückkommen. Das Concil von Laodicäa v. J. 364 in can. 48: ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. (Harduin, tom I, pag. 790). Sehr ausführlich hat sich über dieses Sacrament der h. Cyrillus von Jerusalem ausgesprochen. Er hat nämlich eine ganze Katechese bloß dem Unterrichte über die heil. Firmung gewidmet, die 21., welche die dritte unter den mystagogischen ist und περὶ χρίσματος überschrieben wird. Ebenderselbe sagt in der 18. Katech. nro. 33: "Ἔπειτα δὲ (διδαχθήσεσθε), πῶς ἐκαθαρίσθητε . . . . τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος . . . . καὶ ὅπως ἡ σφραγὶς ὑμῖν ἐδόθη τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ περὶ τῶν ἐν θυσιαστηρίῳ τῆς καινῆς διαθήκης μυστηρίων. Der h. Gregor von Nazianz in der orat. IV (Bd. 1, S. 130 der alten Pariser-Ausg.) stellt die Firmung neben Taufe und Eucharistie. In der orat. XL sagt er: Εἰ δὲ προκαταλάβοις σεαυτὸν τῇ σφραγῖδι καὶ τὸ μέλλον ἀσφαλίσαιο τῷ καλλίστῳ τῶν βοηθημάτων καὶ στεῤῥοτάτῳ, σημειωθεὶς καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα τῷ χρίσματι καὶ πνεύματι, ὡς Ἰσραὴλ πάλαι τῷ νυκτερινῷ καὶ φυλακτικῷ τῶν πρωτοκτόκων αἵματι καὶ χρίσματι, τί σοι συμβήσεται; „Wenn du aber dich selbst zu bewahren suchest durch die Besiegelung, und wenn du die Zukunft sicher stellest durch das beste und festeste Hülfsmittel, Seele und Leib bezeichnet mit der Salbung und mit dem Geiste, wie Israel ehemals mit dem in der Nacht vergossenen und

schützenden Blute der Erstgetödteten und mit dessen Bestreichung, — was wird dir zustoßen?" Durch die heilige Firmung wird volle Sicherheit gewährt, will der heil. Gregor von Nazianz sagen, daß wir in allen Stürmen und Gefahren dieses Lebens die göttliche Gnade bewahren und zum ewigen Leben eingehen. Didymus von Alexandrien sagt von Moyses und Aaron: Τύπον ἔφερον τοῦ ἡγιασμένου χρίσματος, οὗ λαμβάνομεν ἡμεῖς· εἰ γὰρ καὶ σωματικῶς τοῦτο τρέχει, ἀλλ' οὖν ψυχικῶς ὠφελεῖ. „Sie gaben eine Andeutung von der geheiligten Salbe, welche wir erlangen; denn wenn diese auch auf wahrnehmbare Weise fließt, so nutzt sie doch geistiger Weise." (Der einfache Ausdruck des Gedankens, daß uns in den Sacramenten des neuen Bundes durch sinnliche Elemente das Uebersinnliche vermittelt wird). Der heil. Johannes Chrysostomus schreibt in der dritten Homilie über den Brief an die Philipper nro. 4: κλαῦσον τοὺς ἀπίστους, κλαῦσον τοὺς οὐδὲν ἐκείνων ἀπέχοντας, τοὺς χωρὶς φωτίσματος ἀπερχομένους, τοὺς χωρὶς σφραγίδος. „Beweine die Ungläubigen, beweine die, welche von Jenen sich um nichts unterscheiden, weil sie ohne Erleuchtung, weil sie ohne Besiegelung aus dem Leben gehen." So klagt der große Lehrer über diejenigen, welche gleichgültig gegen das Sacrament der Firmung, durch welches sie im Geiste erleuchtet und gekräftigt werden sollten, ohne den Empfang desselben dahin starben. Weitläufiger handelt er über die Firmung in seiner 18. Homilie über die Apostelgeschichte nro. 3. Der h. Hieronymus schreibt in dem Werke contra Luciferianos cap. 8 (nach der Ausgabe von Paris, 1844, tom. II, pag. 163): An nescis, etiam Ecclesiarum hunc esse morem, ut baptizatis postea manus imponatur et ita invocetur Spiritus sanctus? Exigis, ubi scriptum sit? In Actibus Apostolorum. Etiamsi Scripturae auctoritas non subesset, totius orbis in hanc partem consensus instar praecepti obtineret. Nam et multa alia, quae per traditionem in Ecclesiis observantur, auctoritatem sibi scriptae legis usurpaverunt, velut in lavacro ter caput mergitare . . . . . . multaque alia scripta non sunt, quae rationabilis sibi observatio vindicavit. Ex quo animadverte, nos Ecclesiae consuetudinem sequi, licet ante advocationem Spiritus constet aliquem baptizatum. Der h. Augustin schreibt in dem Werke contra Litteras Petiliani (eines Bischofs der Donatisten) lib. II, cap. 104, nro. 239 (Edit. Paris 1841, tom. IX, pag. 342): Agnosce barbam Aaron *): agnosce oram vestimenti spiritualis. Interroga ipsam Scripturam, ubi coeperint ista **) fieri: invenies in Ierusalem. De hac ora vestis per omnes gentes unitas tota contexitur. Hac intravit caput in vestem, ut indueretur Christus varietate orbis terrarum, quia in hac ora vestimenti apparuit varietas ipsa linguarum. Cur ergo ipsi capiti, unde illud unitatis descendit unguentum, id est amoris fragrantia spiritualis, cur inquam ipsi capiti resistitis testanti et dicenti: Praedicabitur in nomine eius poenitentia et remissio peccatorum per omnes gentes, incipientibus ab Ierusa-

*) Der heil. Augustin ermahnt den Donatistischen Bischof zuerst zur kirchlichen Einheit zurückzukehren.

**) Das gemeinschaftliche Leben der ersten Christen, das schönste Bild der kirchlichen Einheit, zu welcher zurückzukehren er den Donatisten ermahnen will.

lem (Luc. 24, 47)? Et in hoc unguento sacramentum chrismatis vultis interpretari *): quod quidem in genere visibilium signaculorum sacrosanctum est, sicut ipse baptismus, sed potest esse et in hominibus pessimis, in operibus carnis vitam consumentibus et regnum coelorum non possessuris, et ideo nec ad barbam Aaron nec ad oram vestimenti eius nec ad ullam contextionem vestis sacerdotalis pertinentibus. In dieser Stelle lehrt der heil. Augustin nicht nur, daß die Firmung ein von der Taufe ganz unterschiedenes und darum ein an und für sich bestehendes Sacrament des neuen Bundes ist, sondern er hebt zugleich deutlich hervor, daß die Firmung der Seele einen bleibenden Character einprägt, indem er sagt, auch in bösen Menschen, welche sich allen Lastern hingäben und niemals am Reiche Gottes Theil haben würden, könne das Sacrament der Firmung sein; was offenbar nur von dem Character, den dieses Sacrament gibt, verstanden werden kann.

Die Tradition der orientalischen Kirchen, auch derer, welche sich von der katholischen getrennt haben, findet sich von Renaudot sehr gut hervorgehoben. Man vergleiche zunächst die Stelle in seiner Liturgiarum orientalium collectio, Frankfurt 1847 (tom. II, pag. 302), wo der Priester nach der Liturgie des Bischofs Philoxenus in der Messe betet: Et propter hanc dispensationem tuam salutarem sacrificium hoc offerimus tibi: vocibusque gementibus et suspiriis deprecamur, ut non facias nos partem ignis illius ardentis, quia chrisma tuum sanctum signatum in nobis est. In den orientalischen Kirchen wird durch die Ausdrücke μύρον und χρῖσμα, wie in den lateinischen durch unguentum und unctio, die Firmung gewöhnlich bezeichnet. Dann schreibt Renaudot ibidem pag. 307: Cum sacramentum confirmationis simul administrari cum baptismo soleat, per totam Orientem, ut olim in Occidente mos fuit, quando episcopus aderat, — multi temere, Graecos et reliquos orientales christianos confirmationem agnoscere tanquam novae legis sacramentum, negaverunt, eo magis, quod a Presbyteris apud illos administratur, non, ut apud nos, a solis Episcopis. Quam inanis esset illa accusatio, alibi **) probavimus: et ex isto liturgiae loco satis intelligi potest, quam religiose de myro seu confirmatione, quae idem est, Iacobitae sentiunt, quorum ea in parte eadem est ac reliquorum orientalium christianorum fides et doctrina. Comparant enim illud cum baptismo et eucharistia, quae duo sacramenta agnoscere illos nemo dubitat. Orant quippe, ut igni aeterno non tradantur, quia signati sunt chrismate donumque Spiritus sancti acceperunt: nam in consignatione dicitur: Sigillum doni Spiritus sancti, ut apud Graecos: tum, quia eucharistiam acceperunt, quod exprimunt ita, ut metaphorae locus non sit, cum dicunt, corpus Christi conditum et depositum fuisse in illis: tum quia per baptismum regenerati sunt. Agnoscunt igitur gratiam, ut vulgo dicitur, sacramentalem in chrismatis unctione non mi-

---

*) Der h. Augustin tadelt hier nur, daß die Donatisten gerade aus dieser Schriftstelle, nämlich aus Psalm 132, 2: Sicut unguentum . . . ., die Firmung zu beweisen suchten; wie sie denn auch in der That nicht darin enthalten ist.

**) Nämlich in seinem vortrefflichen Werke Perpetuité de la foi catholique lib. 2, cap. 11.

**nus, quam in baptismate et eucharistia atque adeo illud sacramentum esse confitentur.**

Daß die Tradition ebensowohl als die heilige Schrift die Firmung als ein von der Taufe wesentlich verschiedenes Sacrament anerkennt, folgt nicht nur aus dem allgemeinen Zeugnisse der Tradition über die Siebenzahl der Sacramente, sondern auch aus den angeführten einzelnen Stellen. Daß sich in manchen Stellen der Väter die Firmung von der Taufe nicht deutlich unterschieden findet, hat theils darin seinen Grund, daß die Taufe gleich nach der Firmung ertheilt ward, indem der Ausspender der feierlichen Taufe der Bischof war, dem es auch eigentlich zukommt dieses Sacrament zu ertheilen, theils darin, daß in der griechischen Kirche immer auch die Priester die Firmung gespendet haben, weßhab sie als mit zur Taufe selbst gehörig erscheinen könnte, theils endlich darin, daß Salbung und Handauflegung auch bei der Taufe, letzten Oelung und Weihe vorkommen. Aber wenngleich man in der lateinischen Kirche erst um die Zeit zwischen dem achten bis zwölften Jahrhundert die Firmung erst längere Zeit nach der Taufe zu ertheilen anfing, so finden wir doch diese Auseinanderlegung beider Sacramente auch schon zu den frühesten Zeiten der Kirche in einzelnen Fällen ganz allgemein. Wenn die Katechumenen in eine schwere Krankheit fielen, so ertheilte man ihnen die Taufe, obgleich sie die bestimmten Stufen des Katechumenats noch nicht durchgemacht hatten (**baptismus clinicorum**), aber mit dieser Taufe auf dem Todesbette verband man nicht die heilige Firmung, sondern dieses Sacrament empfingen sie erst nach erlangter Genesung. So ersehen wir es z. B. aus dem oben angeführten Canon des Concils von Elvira. Ebenso finden wir auch schon in den ältesten Zeiten der Kirche die Gewohnheit, daß die Bischöfe die einzelnen Theile ihrer Diöcesen bereisten, um den Getauften die heilige Firmung zu spenden. Diese Thatsache erwähnt der h. Hieronymus in der aus der Schrift **contra Luciferianos** angeführten Stelle als eine auf der ganzen Welt übliche. Sie muß also wenigsten ebenso häufig gewesen sein, als der Gebrauch, gleich nach der Taufe die Firmung zu spenden. Dann aber legt diese Thatsache ein sehr deutliches Zeugniß ab, daß der Tradition zufolge die Firmung ein von der Taufe ganz verschiedenes und an und für sich bestehendes Sacrament ist.

Aus allem bisher Gesagten folgt, daß die katholische Glaubenslehre: Die Firmung ist ein Sacrament des neuen Bundes, durch welches den Getauften vermittelst der Handauflegung und Salbung die Gnade des heiligen Geistes gegeben wird, in der heiligen Schrift und Tradition ihre volle Begründung hat.

8. Der Endzweck dieses heiligen Sacramentes liegt in den angeführten Väterstellen theils geradezu ausgesprochen, theils durch die Benennungen angedeutet, welche sie diesem heiligen Sacramente geben, indem sie dasselbe ziemlich allgemein als „Besiegelung" oder „Befestigung" bezeichnen. In dem übernatürlichen Endzwecke, welchen Gott den Engeln und dem menschlichen Geschlechte gesetzt hat, liegt noch speciell für jeden einzelnen erschaffenen Geist der Grad der ewigen Herrlichkeit enthalten, welchen ihm Gott bestimmt hat. Dies ist die göttliche Idee für jeden einzelnen Menschen. Ihr gemäß hat Gott die natürlichen Kräfte des Menschen eingerichtet, ihr gemäß dem Menschen im Kreise der menschlichen Gesellschaft einen Beruf gegeben. Ihr gemäß will Gott ihm auch die übernatürlichen Kräfte geben, damit dem Menschen zur Verwirklichung der Idee seines Daseins nichts ab-

gehe. Die erste Grundlage dieser übernatürlichen Kräfte wird dem Menschen durch die Taufe, die Vollendung derselben durch die Firmung verliehen. Sie hat daher neben der Taufe einen durchaus selbstständigen Endzweck. Dieser Endzweck kann zwar auch ohne das Sacrament der Firmung erreicht werden, weil die Wirksamkeit Gottes nicht durch die Sacramente beschränkt ist, aber dieses Sacrament ist zur Erreichung dieses Endzweckes der ordentliche, d. h. der von Gott im gewöhnlichen Laufe seiner Vorsehung angeordnete Weg. Dieses wollten die Väter ausdrücken, wenn sie sagen, die Firmung solle eine Befestigung oder Besiegelung im Glauben geben. Die Sacramente des neuen Bundes sind zu besonderen Wirkungen der Gnade verordnet, welche Wirkung in der Theologie gewöhnlich mit dem Ausdrucke **gratia sacramentalis** bezeichnet wird. Wo daher irgend eine besondere Wirkung der Gnade sowohl in Beziehung auf die gesammte Menschheit als auch in Beziehung auf den einzelnen Menschen erfordert wird, da ist auch ein besonderes Sacrament von Christo eingesetzt, wie wir früher bei den Gründen für die Siebenzahl der Sacramente entwickelten. Durch die Taufe empfängt der Mensch zuerst das geistige Leben, indem dies Sacrament die geistige Wiedergeburt ist. Aber durch die Firmung soll der Mensch das vollkommene Mannesalter des geistigen Lebens empfangen. Diese nahe Verbindung und dieses innige Verhältniß zwischen der Taufe und Firmung pflegten ältere Theologen so auszudrücken: **Baptismus facit, Confirmatio perficit christianum.** „Also macht die Taufe nur zu einem halben Christen!" entgegnete Calvin spottend. Nicht doch. Auch durch die Taufe wird die Schuld getilgt und die heiligmachende Gnade gegeben, aber die Vollendung der Gnade zur Lösung der Aufgabe unseres Lebens und zur Verwirklichung des Endzweckes unseres Daseins soll uns ordentlicher Weise durch die heilige Firmung gegeben werden, wenngleich Gott uns diese Gnade auch durch die Taufe schon, oder durch die Eucharistie, oder auf viele andere Arten ohne ein Sacrament vermitteln kann; wofern uns der Empfang des h. Sacraments der Firmung nicht möglich ist. Die Firmung soll dem Christen die christliche Großjährigkeit geben. Auch das Kind und der Knabe sind Mitglieder des Staates, genießen seines Schutzes, seiner Güter und Vortheile. Aber zur Thätigkeit des Staatsbürgers sind sie dennoch vor ihrer Großjährigkeit nicht befähigt. So erhellet einerseits die innige Verbindung und das Verhältniß zwischen der Taufe und der Firmung, anderseits die Verschiedenheit beider Sacramente. Die Firmung ist nach dem Gesagten dasjenige Sacrament, durch welches die Fülle der Gnade gegeben werden soll. Dies drückt der h. Thomas **III. P., quaest. 65, art. 1, ad 4** so aus: **In sacramento confirmationis datur plenitudo Spiritus sancti.** Wegen dieses Endzweckes der Firmung findet sich auch im alten Bunde nichts diesem Sacramente Entsprechendes; weil das Gesetz Nichts zur Vollkommenheit gebracht hat. Dagegen im neuen Bunde will der Geist Gottes das göttliche Gesetz in unser Herz schreiben, und das soll eben durch dieses heilige Sacrament geschehen. Das gesammte göttliche Gesetz kommt auf die Grundzüge im Leben des Herrn zurück; worüber wir bei der Erlösung gehandelt haben. Daher sollen diejenigen, welche dieses heilige Sacrament empfangen, Christo gleichgestaltet werden, der vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an voll Gnade und Wahrheit war, was sich bei seiner Taufe durch die sichtbare Herabkunft des heiligen Geistes auf ihn offenbarte.

## §. 134. Empfänger der Firmung.

1. Aus dem im vorigen §. angegebenen Endzwecke der Firmung ergibt sich, daß der Empfänger dieses Sacraments nur der Getaufte sein kann. Die Taufe verhält sich zur Firmung, wie Geburt zum Wachsthum. Oder gleichwie die Wirkung der Firmung, die geistige Kraft, die Wirkung der Taufe, die Rechtfertigung, voraussetzt, so setzt das Sacrament der Firmung das Sacrament der Taufe voraus. Ebenso wesentlich als es dem Menschen ist, daß er nur allmählig nicht bloß in der Erkenntniß der Wahrheit, sondern in seiner gesammten geistigen Entwicklung voranschreitet, wodurch er sich von dem Engel wesentlich unterscheidet, ebenso muß dem Menschen durch die Taufe der Anfang, durch die Firmung die Vollendung in der Gnade, das volle Mannesalter Christi, gegeben werden. Fehlte daher dieses Sacrament, so wäre das Grundgesetz aller menschlichen Entwicklung, nämlich der allmählige Fortschritt bei der Einsetzung der Sacramente nicht berücksichtigt; was der Weisheit der göttlichen Vorsehung widerspricht. Jedoch hinsichtlich des Alters und der Zeit, die heilige Firmung auszuspenden, hat zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kirchen eine verschiedene Disciplin bestanden und besteht noch. Denn in der lateinischen Kirche wurde die Firmung sogleich nach der heiligen Taufe ausgetheilt, wie Martene in seinem oben angeführten Werke **De antiquis Ecclesiae ritibus** aus fast unzähligen Denkmalen des Alterthums bewiesen hat. Indessen kommen doch auch schon sehr früh Beispiele einer getrennten Ausspendung dieser beiden heiligen Sacramente vor; wie denn z. B. die Neubekehrten zu Samaria erst später die h. Firmung empfingen. Die auf dem Todesbette Getauften (**baptismus clinicorum**) empfingen nach ihrer Genesung die heilige Firmung; und der heil. Hieronymus berichtet, daß zu seiner Zeit die Bischöfe auf das Land reisten, um die von den Diakonen und Priestern Getauften zu firmen. Jene Sitte, die Firmung gleich nach der Taufe zu ertheilen, bestand ungefähr zwölf Jahrhunderte lang. Mit dem Anfange des 13. Jahrh. war sie allmählig veraltet, wie ein geschriebenes Pontificale der Kirche von Apamea in Syrien aus dem Jahre 1204 beweist (Syrien stand damals unter lateinischer Herrschaft); obgleich jene Sitte in einzelnen Kirchen des Occidents noch länger beibehalten ist. In der griechischen Kirche und in andern orientalischen Genossenschaften, welche sich bereits länger als ein Jahrtausend von der katholischen Kirche getrennt haben, besteht die alte Sitte noch fort.

Als es in der lateinischen Kirche gebräuchlich wurde, die Ertheilung der Firmung von der Ertheilung der Taufe zu sondern, wurde es zugleich üblich, die h. Firmung nur den Kindern, welche zum Vernunftgebrauche gelangt sind, zu ertheilen, wofern nicht besondere Umstände ein Anderes riethen. Auf diese Art heben wir den scheinbaren Widerspruch des römischen Katechismus und des römischen Pontificale über den Empfänger der Firmung. Der römische Katechismus lehrt, es sei wenig vortheilhaft, Kindern, welche den Vernunftgebrauch nicht hätten, die Firmung zu ertheilen; **P. II, cap. 3, quaest. 17: In quo illud observandum est, omnibus quidem post baptismum confirmationis sacramentum posse administrari, sed minus tamen expedire hoc fieri, antequam pueri rationis usum habuerint. Quare si duodecimus annus non exspectandus videatur, usque ad septimum certe hoc sacramentum differre maxime convenit. Neque enim confirmatio ad salutis necessitatem instituta est, sed ut eius virtute optime instructi et parati inveniremur, quum nobis pro**

**Christi fide pugnandum esset: ad quod sane pugnae genus pueros, qui adhuc usu rationis carent, nemo aptos esse iudicarit.** Dagegen setzt das Pontificale Romanum es als gewiß voraus, daß das Sacrament der Firmung auch den Kindern vom Bischofe gespendet werde, indem dort gesagt wird: **Infantes per patrinos ante pontificem chrismare volentem teneantur in brachiis dextris.** Der römische Katechismus spricht davon, was gewöhnlich zu geschehen pflegt, das Pontificale davon, was die Umstände rathsam machen. Benedict **XIV de Synodo Dioecesana VI, cap. 9, nro. 8. 9** schließt daraus, es sei lobenswerth, wenn ein Bischof sich bereit erkläre, solchen Kindern, die an tödtlicher Krankheit darniederlägen, die h. Firmung zu ertheilen, oder wenn er auf seinen Firmungsreisen auch den Kindern die Firmung ertheile, da er in Zukunft wohl nicht so leicht wieder in dieselbe Gegend zurückkehren könne. Und der h. Alphons in seiner Moral lehrt, es sei rathsam, noch auf dem Todesbette dieses heilige Sacrament zu empfangen, wegen des großen Nutzens desselben.

2. Die Erfordernisse von Seiten des Empfängers sind: Erstens. Derselbe muß die heil. Taufe empfangen haben. Wer ohne getauft zu sein die Firmung empfinge, würde gar nichts empfangen. Vergl. den heil. Thomas **III. P., quaest. 72, art. 6**; wo er nachweist, daß der Character der Firmung den Character der Taufe mit Nothwendigkeit voraussetzt. Zweitens. Der Zustand der heiligmachenden Gnade. Deßhalb muß derjenige, welcher im Zustande der Todsünde wäre, vor dem Empfange der h. Firmung nothwendig zuerst beichten. Indessen wenn Jemand auch das Unglück gehabt hätte, im Stande der Todsünde die h. Firmung zu empfangen, so wäre er dadurch der Früchte und Wirkungen dieses heiligen Sacraments nicht gänzlich verlustig geworden. Dieselben würden dann eintreten, wenn er das Hinderniß der durch die Firmung verliehenen Gnade, die Todsünde, gehoben hätte, d. h. wenn er sich durch die Buße mit Gott wieder versöhnt hätte. Drittens. In der alten Kirche war es Vorschrift, daß sowohl der Empfänger als der Ausspender dieses Sacraments nüchtern sein mußten.

### §. 135. Ausspender der Firmung. *)

1. Es ist ein **dogma declaratum** der katholischen Kirche, daß der **minister ordinarius** der Firmung allein der Bischof ist, nicht aber der Priester, und daß daher die Bischöfe die Vollmacht zur Ausspendung der Firmung so haben, daß sie ihnen nicht mit den Priestern gemeinsam ist. Diese Glaubenslehre hat das Tridentinum **Sess. VII de confirmatione can. 3** ausgesprochen: **Si quis dixerit, confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, a. s.**; — und **Sess. XXIII, can. 7: Si quis dixerit, episcopos . . . . . non habere potestatem confirmandi . . . ., vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem . . . ., anathema sit.** So heißt es auch in dem oben angeführten Decrete Eugens **IV: Confirmationis ordinarius minister est episcopus.** Indessen wird beigefügt: **Legitur tamen aliquando per Sedis Apostolicae dispensationem ex rationabili et urgenti admodum causa simplicem sacerdotem ex chrismate per episcopum confecto hoc administrasse confirmationis sacramentum.** Die Synode zu Constanz verdammte aus

---

*) Vergl. Witasse in der oben angeführten Abhandlung S. 914 flg.

Wicleff's Schriften unter Nro. 28 folgenden Satz: **Confirmatio iuvenum, clericorum ordinatio, locorum consecratio reservantur Papae et episcopis propter cupiditatem lucri temporalis et honoris.**

2. Wie stellt sich aber zu dieser Glaubenslehre der Kirche die Lehre der h. Schrift und der Tradition, und wer kann nach der kirchlichen Erblehre der minister extraordinarius dieses Sacraments sein? Aus der Apstg. 8, 14—17 ersehen wir, daß Petrus und Johannes, Beide Apostel, den vom Diacon Philippus Getauften die Firmung ertheilt haben. Da nun die h. Schrift den wesentlichen Unterschied zwischen Priester und Bischof deutlich und bestimmt lehrt (vergl. unten §. 157), und da den Aposteln offenbar die bischöfliche Vollmacht von Christo ertheilt sein muß, weil sie als die Begründer der Kirche zuerst Bischöfe, Priester und Diaconen geweiht haben, deßhalb haben nach jener Stelle die Apostel in bischöflicher Vollmacht die Firmung ertheilt; was auch das ganze kirchliche Alterthum in jener Stelle gefunden hat. Weiteres als dieses, daß die Apostel als Bischöfe die heilige Firmung ausgespendet haben, läßt sich aus der h. Schrift nicht beweisen.

3. Die älteste Kirche des Morgen- und Abendlandes schloß sich an das Verfahren der Apostel an, daß ordentlicher Weise nur der Bischof firmte. Sehr merkwürdig ist dafür der eben angeführte Umstand, daß das ganze kirchliche Alterthum in der Ertheilung der Firmung durch die Apostel den Vorzug der bischöflichen Würde erkannte. So bemerkt der h. Johannes Chrysostomus zu dieser Stelle *): „Und warum empfingen diese (die Samaritaner), nachdem sie getauft waren, den heiligen Geist nicht? Entweder weil Philippus nicht wagte, ihn zu geben, indem er diese Ehre für die Apostel aufbewahrte, oder weil er diese Gnade nicht hatte; (denn er war nur Einer von den Sieben); was zu sagen mir richtiger scheint. Daher scheint mir dieser Philippus Einer aus den Sieben zu sein, der Zweite nach Stephanus. Deßhalb gab er auch, obgleich er taufte; den Getauften doch nicht den Geist; denn er hatte keine Vollmacht dazu; indem nämlich diese Gabe nur den Zwölfen zukam. Erwäge ferner: Jene waren nicht ausgegangen; es war angeordnet, daß diejenigen ausgingen, welche in der Gnade nachstanden, weil sie den heiligen Geist noch nicht empfangen hatten. Zwar hatten sie die Macht empfangen, Zeichen zu thun, nicht aber Andern den Geist zu geben. Folglich war dieses ein Vorzug der Apostel; weßhalb wir auch die Spitzen, nicht jedwede Andere dieses thun sehen." Der h. Hiero-

---

*) Vergl. die vortreffliche Ausgabe von Montfaucon, Paris und Leipzig 1837, Bd. 9, S. 154, homil. 18 in Act. Ap. nro. 3: Καὶ διὰ τί οὐκ ἦσαν οὗτοι λαβόντες Πνεῦμα ἅγιον βαπτισθέντες; Ἤτοι τῷ μὴ δοῦναι Φιλίππου τούτῳ τιμῶντος τάχα τοὺς Ἀποστόλους· ἤτοι τῷ μὴ ἔχειν χάρισμα τοιοῦτον (τῶν ἑπτὰ γὰρ ἦν)· ὅπερ καὶ μᾶλλον ἔστιν εἰπεῖν. Ὅθεν μοι δοκεῖ οὗτος ὁ Φίλιππος τῶν ἑπτὰ εἶναι, ὁ Στεφάνου δεύτερος. Διὸ καὶ βαπτίζων Πνεῦμα τοῖς βαπτιζομένοις οὐκ ἐδίδου· οὐδὲ γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν· τοῦτο γὰρ τὸ δῶρον μόνων τῶν δώδεκα ἦν. Σκόπει δέ· ἐκεῖνοι οὐκ ἐξῄεσαν, ᾠκονομήθη τούτους ἐξελθεῖν, οἳ καὶ ὑστέρουν τῆς χάριτος, διὰ τὸ μήπω λαβεῖν Πνεῦμα ἅγιον. Δύναμιν μὲν γὰρ ἔλαβον ποιεῖν σημεῖα, οὐχὶ δὲ καὶ Πνεῦμα διδόναι ἑτέροις. Ἄρα τοῦτο ἦν τῶν Ἀποστόλων ἐξαίρετον· ὅθεν καὶ τοὺς κορυφαίους, οὐκ ἄλλους τινὰς, ἔστιν ἰδεῖν τοῦτο ποιοῦντας. Unter dem χάρισμα, was Philippus nicht gehabt habe, und weßhalb er die Firmung nicht habe austheilen können, muß nach dem Zusammenhange die bischöfliche Vollmacht verstanden werden.

nymus in der oben angeführten Stelle lehrt Dasselbe: Die Bischöfe gingen zu den entlegneren Theilen ihrer Diöcesen, um die von den Priestern bereits Getauften zu firmen; und das sei die allgemeine Sitte. Und dann gilt hier, wie überall in ähnlichen Fällen das Wort des h. Augustinus **de cura pro mortuis gerenda cap. 1, nro. 3 (Edit. Paris. 1841, tom. VI, pag. 593): In Machabaeorum libris legimus oblatum pro mortuis sacrificium (II. Machab. 12, 43). Sed et si nusquam in Scripturis veteribus omnino legeretur, non parva est universae Ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas, ubi in precibus sacerdotis, quae Domino Deo ad eius altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum.** So bemerkt auch der oben angeführte Canon des Concils von Elvira von dem als Kliniker getauften Katechumen: **Si supervixerit, ad episcopum eum perducat, ut manus impositione perfici possit.** Aber auch schon in der alten Kirche bestand die Ueberzeugung, daß auch der Priester mit Genehmigung des Bischofs in besondern Fällen die Firmung ertheilen könne. Rücksichtlich der morgenländischen Kirche, welche damals noch einen Theil der allgemeinen Kirche bildete, ist hierüber kein Zweifel möglich, denn die apostolischen Constitutionen selbst erklären es (VII, 44). Eben so sicher ist die Sache in der abendländischen Kirche. Denn auf dem ersten Concil von Arausia v. J. 441 wird can. 1 bestimmt **(Conciliorum Collectio Regia edid. Harduin, Paris. 1715, tom. I, pag. 1783): Haereticos in mortis discrimine positos, si catholici esse desiderant, si desit episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placuit.** Bei diesem Canon kann man nicht etwa nur an die Scheitelsalbung nach der Taufe denken wollen; denn diese ist nur eine Cärimonie und brauchte darum für den Fall der Bekehrung auf dem Todesbette nicht in Erinnerung gebracht zu werden; auch kann man nicht sagen, hier sei nur vom Sacramente der letzten Oelung die Rede; denn es wird ausdrücklich gesagt: **Si desit episcopus**, es kann nur vom Sacramente der Firmung die Rede sein. Daß aber diese Befugniß nur für den Fall der Noth gelten sollte, folgt aus dem Canon selbst und aus anderweitigen Bestimmungen desselben Concils, welchen zufolge schon damals in jenen Gegenden Taufe und Firmung ganz von einander getrennt ertheilt zu werden pflegten. Denn **can. 2 (ibidem pag. 1784)** sagt das Concil: **Nullum ministrum, qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usque debere progredi, quia inter nos placuit semel (in baptismate) chrismari. De eo autem, qui in baptismate, quacunque necessitate faciente, non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur.** *) Noch deutlicher ist die Bestimmung des Concils von Epaune im Jahre 517 **(Concilium Epao-**

---

*) „Kein Priester, der die Pflicht zu taufen übernommen hat, darf ohne den Chrisam (zur Taufhandlung) weiter vorangehen, weil es uns gefallen hat, daß bei der Taufe einmal gesalbt werde. Ist aber Jemand bei der Taufe, aus irgend einem unvermeidlichen Hindernisse, nicht gesalbt worden, so möge bei der Firmung der Priester vernommen werden.“ Die Stelle ist dunkel, aber Taufe und Firmung sind offenbar von einander getrennt. Die Schlußworte, die ich oben weggelassen, wiederholen den Gedanken, daß nur einmal gesalbt werden solle, sind aber wegen der höchst abweichenden Lesart sehr dunkel; vergl. das Decretum Gratiani P. III, dist. IV, c. 125 (Edit. Richter, Leipzig 1839, Bd. 1, S. 1220, wo die verschiedenen Lesarten angeführt sind.

nense), welches im can. 16 (Harduin, tom. II, pag. 1049) sagt: Presbyteros propter salutem animarum, quam in cunctis optamus, desperatis et decumbentibus haereticis, si conversionem subitam petant, chrismate petimus subvenire. Quod omnes conversuri, si sani sunt, ab episcopo noverint expetendum. Hier wird der außergewöhnliche Fall von dem gewöhnlichen deutlich unterschieden. In jenem soll auch der Priester die Firmung ertheilen dürfen, in diesem immer nur der Bischof. Seitdem aber die Gewohnheit sich geltend machte, die Firmung von der Taufe getrennt zu ertheilen, woher es dann auch kam, daß die Taufe fast nur noch vom Priester ertheilt wurde, hat sich eine durchaus verschiedene Praxis in der abendländischen und morgenländischen Kirche ausgebildet, deren Verlauf wir in beiden Kirchen besonders betrachten wollen. In der abendländischen Kirche blieb der ordentliche Ausspender der Firmung derselbe, welcher es bis dahin gewesen war, der Bischof. So wurde es durch verschiedene Erlasse von Bischöfen, Päpsten und Provincialsynoden bestätigt, und so finden wir es das ganze Mittelalter hindurch. So bestimmt Papst Innocentius I. *) in seinem capitulum III an den Bischof Decentius von Eugubium (bei Harduin, tom. I, pag. 997): De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam ab episcopo fieri licere. Nam presbyteri, licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent. Haec autem pontificibus solis deberi, ut vel consignent, vel paracletum Spiritum tradant, non solum consuetudo ecclesiastica demonstrat, verum et illa lectio Actuum Apostolorum, quae asserit, Petrum et Iohannem esse directos, qui iam baptizatis traderent Spiritum sanctum. Nam presbyteris, seu extra episcopum, seu praesente episcopo baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum: non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum. Verba vero dicere non possum, ne magis prodere videar, quam ad consultationem respondere. Hier wird die Salbung, welche bei der Taufe vorkommt, den Priestern zugestanden, jedoch mit dem vom Bischofe consecrirten Oele, wie es noch immer geschieht, indessen die Stirnsalbung, d. h. die Ertheilung der Firmung, wird allein den Bischöfen überwiesen. Diese Praxis hat das Tridentinum in dem oben angeführten Canon nur bestätigen wollen. Indessen finden sich auch in der abendländischen Kirche Beispiele, daß Priester im Auftrage ihres Bischofes und insbesondere im Auftrage des heiligen Stuhles die Firmung spendeten. Dieses muß man zunächst mit Nothwendigkeit aus einer Bestimmung des ersten Concils von Toledo v. J. 400 ableiten, auf welchem 19 Bischöfe anwesend waren; vergl. das oben angeführte Werk von Harduin, tom. I. pag. 989, flg.**) Dasselbe sagt can. 20: Quamvis paene ubique custodiatur, ut absque episcopo chrisma nemo conficiat, tamen quia in aliquibus locis vel provinciis presbyteri dicuntur chrisma conficere, placuit, ex hac die nullum alium,

*) Von 402 – 417.

**) Man gewinnt wohl durch kein anderes Studium eine bessere Einsicht in das gesammte Leben der Kirche, als durch das dieser vortrefflichen Sammlung der Concilien. Wie stark und lebendig muß der Sinn für corporatives Leben in der alten Kirche gewesen sein, der jetzt so sehr erstorben ist!

**nisi episcopum chrisma facere et per dioecesim destinare, ita ut de singulis ecclesiis ad episcopum ante diem Paschae diaconi destinentur aut subdiaconi, ut confectum chrisma ab episcopo destinatum ad diem Paschae possit occurrere. Episcopo sane certum est omni tempore licere chrisma conficere: sine conscientia autem episcopi nihil penitus faciendum. S t a t u t u m v e r o e s t d i a c o n u m n o n c h r i s m a r e s e d p r e s b y t e r u m a b s e n t e e p i s c o p o, p r a e s e n t e v e r o, s i a b i p s o f u e r i t p r a e c e p t u m. Huiusmodi constitutionem meminerit semper archidiaconus vel praesentibus vel absentibus episcopis suggerendam, ut eam episcopi custodiant et presbyteri non relinquant.** Den Chrisam soll immer nur der Bischof bereiten; im Auftrage des Bischofs soll auch der Priester firmen können, aber nicht der Diacon. Der h. Gregor der Große verbot den Priestern auf der Insel Sardinien, die Firmung zu spenden. Dies verbietet ihnen der Papst (**S. Gregorii Magni Opera Omnia, Antverpiae 1615, tom. IV, pag. 102**) **Epl. III, 9: Presbyteri baptizatos infantes signare sacro in frontibus chrismate non praesumant, sed presbyteri baptizatos ungant in pectore, ut episcopi postmodum ungere debeant in fronte.** So gebot Gregor dem Erzbischofe Januarius von Cagliari, dem Haupte von ganz Sardinien. Indessen über dieses Verbot erhob sich ein Mißvergnügen, und deßhalb hob Gregor es wieder auf. Er schreibt an denselben Erzbischof Januarius **Epl. III, 26 (ibidem pag. 111): Pervenit quoque ad nos, quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate tangere in fronte eos, qui baptizati sunt, prohibuimus. E t n o s q u i d e m s e c u n d u m u s u m v e t e r e m E c c l e s i a e n o s t r a e f e c i m u s, sed si omnino hac de re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos *) chrismate tangere debeant, concedimus. **)** Sonst aber bestand im Abendlande immer die Uebung, daß nur der Bischof die Firmung spendete. In neuerer Zeit, nach dem Tridentinum, haben die Päpste einzelnen Missionarien, oder doch Geistlichen **in partibus infidelium**, obwohl sie nicht die bischöfliche Weihe hatten, die Vollmacht verliehen, dieses Sacrament zu spenden. Dagegen in der griechischen oder besser in der mor-

---

*) Die Mauriner-Ausgabe der Werke Gregors des Großen will hier baptizandos lesen und erklärt diese Lesart allein für die richtige. Aber die Mauriner Herausgeber verstehen darum doch diese Stelle von der Ertheilung der heiligen Firmung, wie sie auch bei einer etwas besonnenen Auslegung nur davon verstanden werden kann, während einige Theologen auf dem Tridentinum, welche die Spendung der Firmung zu einem absolut ausschließlichen Vorzuge des Bischofs machen wollten, allerlei Bedenken dagegen erhoben, ob dort wirklich die Firmung gemeint sei.

**) Vergl. über diesen Erlaß den h. Thomas III. P., quaest. 72, art. 11, ad 1: Papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis, ex qua potest quaedam, quae sunt superiorum ordinum, committere quibusdam inferioribus, sicut quibusdam presbyteris concedit conferre minores ordines, quod pertinet ad potestatem episcopalem. Et ex hac plenitudine potestatis concessit b. Gregorius Papa, quod simplices sacerdotes hoc sacramentum conferrent, q u a m d i u s c a n d a l u m t o l l e r e t u r. Sonst vindicirt der h. Thomas, wie alle Scholastiker, das Sacrament der Firmung durchaus dem Bischofe. In Sardinien muß jedoch dieser Gebrauch bald wieder aufgehört haben, wie das die Worte des h. Thomas: quamdiu scandalum tolleretur, andeuten, und jetzt wird es dort ebenso gehalten, wie im ganzen übrigen Abendlande.

genländischen Kirche muß die Praxis, daß auch Priester die Firmung spendeten, sehr alt sein. Aus den angeführten Worten des h. Johannes Chrysostomus kann man zwar nichts dafür oder dawider ableiten; nur erklärt er für den ordentlichen Ausspender dieses Sacraments den Bischof; aber sollte für das hohe Alterthum dieser Praxis, daß die Firmung vom Priester gespendet wird, nicht der Umstand zeugen, daß auch die Nestorianer und andere sehr alte Secten sie haben? In Aegypten pflegten schon zur Zeit des heil. Ambrosius in Abwesenheit der Bischöfe die Priester zu firmen. Diese Praxis setzt der heil. Hieronymus und andere Väter, welche die Ertheilung der Priesterweihe als den wesentlichen Vorzug des Bischofs ansehen, voraus; z. B. wenn der heil. Hieronymus ad Evangelum (Edit. Paris., v. J. 1845, tom. I, pag. 1194) schreibt: Quid enim excepta ordinatione facit episcopus, quod presbyter non faciat? — worüber unten bei der Lehre vom Ordo. Auch in der Schrift dialogus adversus Luciferianos, wo derselbe Kirchenvater die Thatsache, daß die Bischöfe ihre Diöcesen bereisen, um die Firmung zu spenden, anerkennt, äußert er: es sei propter honorem potius sacerdotii, quam ob legis necessitatem institutum. Jedenfalls schon lange vor dem großen orientalischen Schisma durch Photius, im neunten Jahrhundert, stand die neue Praxis im Morgenlande allgemein fest, so daß dieser von ihr den Anlaß nehmen konnte, es den Lateinern zum Vorwurfe zu machen, daß bei ihnen nur die Bischöfe jene Salbung (des zweiten Sacraments) vornähmen. Als eine Mißbilligung dieser Praxis von Seite des apostolischen Stuhles führt man gewöhnlich folgende Thatsachen an. Der h. Nicolaus I, der Große, befahl, diejenigen, welche unter Photius von griechischen Priestern in Bulgarien gefirmt waren, von neuem zu firmen; Innocenz III. verbot den Priestern zu Constantinopel, die Firmung zu spenden; Innocenz IV. erließ eine Bestimmung an den Bischof von Tusculi, päpstlichen Legaten im Königreiche Cypern, und verbot die fernere Ertheilung der Firmung durch Priester. Indessen aus allen diesen Thatsachen folgt nicht, daß der heilige Stuhl die von den griechischen Priestern in ihren Diöcesen ertheilte Firmung für ungültig erklärt hat. Papst Nicolaus I. bestimmte nur deßhalb, daß die Bulgaren abermals gefirmt werden sollten, weil die Provinz Bulgarien zum römischen oder abendländischen Patriarchate gehörte, weßhalb die Priester zur Ertheilung der Firmung nicht von Photius, sondern vom römischen Bischofe hätten abgesandt werden müssen. Zudem mochten jene Priester, in den Irrthümern des Photius befangen, glauben, daß sie de potestate ordinaria zur Ertheilung dieses Sacraments befähigt seien; wie sie dies in der That gemeint zu haben scheinen; was freilich unsere Kirche nicht zugibt. *) Das Decret Innocenz III. trifft die lateinischen Priester, welche damals in Constantino-

*) Der gelehrte Lucas Holstenius, in seiner dissertatio duplex de sacramento confirmationis, Rom 1666, (wiederabgedruckt am Ende der opera posthuma Morin's), hat, in der dissertatio prima, de ministro confirm. cap. 2, ein anderes Urtheil über diese Thatsache gefällt: Nequaquam praevaricari dixerim eum, qui schismatis occasionem causasque nunc diligentius expendat. Inter eas una est chrismationis sacerdotalis improbatio eiusdemque iteratio apud Bulgaros. Aber zu dieser Ansicht hat sich jener Gelehrte wohl nur durch die Hitze der Disputation verleiten lassen. Denn es steht geschichtlich fest, daß die Griechen in Uebereinstimmung mit den Katholiken als den minister ordinarius dieses Sacraments den Bischof ansehen.

pel verweilten. Diese maaßten sich das Recht an, ohne Delegation des Papstes die Firmung zu spenden; gleich den griechischen Priestern; — was im Abendlande unerhört war. Weil Constantinopel damals unter der Herrschaft der Lateiner stand, indem der Patriarch ein Venetianer war, deßhalb mußten auch die Gebräuche der lateinischen Kirche dort gelten. Anders wollte der Papst durch jene Bestimmung nicht sagen. Auch über die Insel Cypern herrschten damals die Lateiner und betraf das Decret nur die besondern dort obwaltenden Umstände. Denn da das Volk sah, daß von den griechischen Priestern mehr geleistet ward, als von den lateinischen, achtete es diese gering. Daher entstanden Streitigkeiten und Uneinigkeiten, zu deren Beilegung der Papst gebot, daß in Zukunft die griechischen Priester auf jener Insel die Firmung nicht mehr ertheilen sollten. Eigentlich war hier ganz derselbe Fall, wie in Constantinopel, daß dort, wo die Lateiner die Herrschaft hatten, auch ihre Gebräuche hinsichtlich der Spendung dieses Sacraments gelten sollten. Nirgends hat der päpstliche Stuhl die Gültigkeit der von den Griechen in ihren Sprengeln gespendeten Firmung beanstandet. Endlich bei der Wiedervereinigung auf dem Concil von Florenz mußten die Griechen auch dieses Punktes wegen Rede stehen. Allein ihr Sprecher, der Bischof von Mitylene, rechtfertigte sie vollkommen vor den versammelten Vätern der Synode; leider melden die Acten nicht, wie; wahrscheinlich durch die Bemerkung, ihre Presbyter firmten per perpetuam delegationem. Durch den oben angeführten Canon hat das Tridentinum keineswegs die bestehende Praxis der Griechen für ungültig erklären wollen. Ebensowenig beabsichtigte dies Clemens VIII. durch seine Constitution über die Gebräuche der Griechen, worin er nicht nur den griechischen Priestern die Ertheilung der Firmung verbot, sondern auch befahl, daß in den griechischen Euchologien beim Ritus der Taufe die Worte getilgt würden, in welchen sogleich nach der Taufe der Ritus die Firmung zu spenden, hinzugefügt ward. Außerdem befahl er, daß die lateinischen Bischöfe diejenigen sub conditione neuerdings firmen sollten, welche von griechischen Priestern gefirmt wären, zumal wenn sie die heiligen Weihen zu empfangen beabsichtigten. Denn diese Instruction betrifft nur diejenigen Griechen, welche lateinischen Bischöfen unterworfen sind; wie später auch Benedict XIV. erklärt hat, daß in lateinischen Diöcesen die griechischen Priester die heilige Firmung nicht sollten ausspenden dürfen.

4. Aus dem angegebenen Thatsächlichen können wir diese Folgerungen ableiten. Erstens. Diejenigen Theologen irren, welche den Bischof zum alleinigen Ausspender dieses Sacramentes machen wollen, so daß nicht einmal der Papst einem Priester die Vollmacht geben könne, dieses Sacrament zu spenden. Denn nicht nur konnte in der alten Kirche jeder Bischof in seiner Diöcese einen Priester zur Spendung dies Sacraments delegiren; was freilich im Abendlande bald ein Vorrecht des apostolischen Stuhles wurde; nicht nur haben die griechischen Priester sowohl vor als nach dem großen Schisma des Photius in ihren Diöcesen die Firmung gespendet, ohne daß der heilige Stuhl gegen die Gültigkeit ihrer Firmung Einsprache erhoben hätte, sondern der apostolische Stuhl hat sowohl in älterer als neuerer Zeit mehreren Priestern die Vollmacht gegeben, dieses Sacrament zu spenden. Jene Ansicht würde also den apostolischen Stuhl selbst des Irrthums beschuldigen und würde alle von Priestern vollzogenen Firmungen für ungültig erklären; was doch ein unerträglicher Rigorismus wäre. Zweitens. Ebenso sind diejenigen Theologen sehr im Irrthume, welche daraus, daß bei den Grie-

chen auch Priester dieses Sacrament ertheilen, haben ableiten wollen, daß die Griechen die Firmung gar nicht als Sacrament anerkännten, indem sie die Firmung der Griechen mit der Salbung bei der Taufe, die auch in der lateinischen Kirche üblich ist, verwechselten. Benedict **XIV.** hat diesen Irrthum schwer gerügt. Aus dem Concil von Florenz, sagt er, gehe schon mit Nothwendigkeit hervor, daß die lateinischen Väter dieser Versammlung die Firmung der Griechen, obschon von einem Priester ertheilt, doch immer für gültig gehalten hätten. Er schließt (**De synodo lib. VII, c. 8. 9**): **Aliis vero in locis, in quibus chrismatio data a sacerdotibus graecis non est a Sede Apostolica expresse improbata, ea pro valida est habenda ob tacitum saltem privilegium a Sede Apostolica illis concessum: cuius quidem privilegii praesumptionem inducit ipsamet conniventia et tolerantia Romanorum Pontificum, qui praedictum Graecorum morem scientes non contradixerunt nec unquam illum damnaverunt.** Drittens. Dem Diacon kann die Vollmacht, die heilige Firmung zu spenden, niemals übertragen werden. Diejenigen Theologen (Morinus, Lucas Holstenius, Sirmond), welche dieser Ansicht waren, beriefen sich dafür auf das **capitulum VI** in dem Erlasse Innocenz **I.** an den Bischof Decentius von Eugubium (**Harduin, tom. I, pag. 998**): **De his vero baptizatis, qui postea a daemonio, vitio aliquo aut peccato interveniente, corripiuntur, quaesivit dilectio tua, si a presbytero vel diacono possint aut debeant consignari: quod hoc nisi episcopo praecipere non licet. Nam ei manus imponenda omnino non est, nisi episcopus auctoritatem dederit id efficiendi. Ut autem fiat, episcopi est imperare, ut manus ei vel a presbytero vel a caeteris imponatur. Nam quomodo id fieri sine magno labore poterit, ut longe constitutus energumenus ad episcopum deducatur, cum, si talis casus ei in itinere acciderit, nec perferri ad episcopum, nec referri ad sua facile possit?** Aber hier ist nicht von der Ertheilung der heil. Firmung die Rede; denn dieses Sacrament ist in der Kirche Gottes nicht das Mittel, um den Besessenen zu Hülfe zu kommen; sondern hier ist die Rede von der Anwendung der kirchlichen Exorcismen, welche nur mit Genehmigung des Bischofs sollten vorgenommen werden dürfen. Viertens. Bei der Frage, ob und inwiefern der Priester firmen könne, handelt es sich nicht um die erlaubte, sondern um die gültige Spendung dieses Sacraments. Ohne Auftrag des Papstes würde die von einem lateinischen Priester gespendete Firmung ungültig sein. Dies folgt aus dem angeführten Canon des Tridentini. Fünftens. Dieser Canon will also eigentlich nur sagen, daß der ordentliche Ausspender dieses Sacraments der Bischof ist, ohne jedoch die Firmung der griechischen Priester in ihren Diöcesen, und der lateinischen Priester im Auftrage des apostolischen Stuhles zu beanstanden. Daß der ordentliche Ausspender dieses Sacraments nur der Bischof ist, entspricht ganz dem Endzwecke desselben. Denn bei einem jeden Werke wird die letzte Vollendung immer der höchsten Kunst und Kraft aufbewahrt. Die Vorbereitung der Materie zu einem Gebäude wird den niedern Handwerkern überlassen, aber die Form des Ganzen geht vom Baumeister aus. Der höchste Künstler, welcher, wie man sich ausdrückt, die letzte Hand an das Werk legt, ist derjenige, welcher einer Sache die Ausfertigung zum Gebrauche, d. h. zum öffentlichen und allgemeinen geistigen oder materiellen Nutzen gibt; indem dies der Endzweck aller Kunstwerke ist. Auch die Gläubigen sind gewissermaaßen das Werk Gottes, 1. Cor. 3, 9:

„Ihr seid der Bau Gottes"; — vergl. 2. Cor. 3, 2. 3: „Unser Brief seid ihr, geschrieben in unsere Herzen, erkannt und gelesen von allen Menschen. Ihr seid ein offen daliegender Brief Christi, gefertigt von uns, geschrieben nicht mit Dinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern in fleischerne Tafeln des Herzens"; — bei welchem Vergleiche des Apostels der Gedanke nahe liegt, daß der Brief von dem Herrn unterschrieben und besiegelt werde. Nun ist aber das Sacrament der Firmung seinem Endzwecke gemäß die letzte Vollendung der Taufe. Durch die Taufe wird der Mensch zum geistlichen Hause aufgebaut und gleichwie ein geistlicher Brief geschrieben. Durch die Firmung wird der Mensch zum Tempel des heiligen Geistes eingeweiht und mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes gezeichnet und besiegelt. Darum ist die Ertheilung dieses Sacraments den Bischöfen vorbehalten. Sie haben die höchste Gewalt in der Kirche und sind die Nachfolger der Apostel, welche in der anfänglichen Kirche durch Handauflegung den heiligen Geist ertheilten. *) Selbst der Umstand, daß der Priester nach älterem Kirchenrechte nur im Auftrage seines Bischofs, nach neuerem Kirchenrechte nur im Auftrage des apostolischen Stuhles die Firmung spenden kann, beweist die Ertheilung dieses Sacraments noch als eigentlich dem Bischofe zukommend. Der Priester empfängt die Vollmacht zur Spendung dieses Sacraments schon durch den Ordo, jedoch so, daß diese Vollmacht durch die Autorisation des apostolischen Stuhles bedingt ist. Ebenso empfängt auch der Priester schon durch seinen Ordo die Vollmacht, die Sünden zu erlassen; weßhalb das Tridentinum Sess. XIV, cap. 7 lehrt, daß im Todesfalle jeder Priester von allen Sünden lossprechen könne; indeß außer diesem Falle bedarf er zur Spendung dieses Sacraments noch der Approbation und Jurisdiction durch seinen Bischof. Ebenso verhält es sich mit dem Sacramente der Ehe. Denn wenngleich die Brautleute die Ausspender dieses Sacramentes sind, so kann doch die Kirche trennende Ehehindernisse aufstellen und bestimmen, wie die Ehe abgeschlossen werden soll. Dem Keime nach liegt die Vollmacht, die Firmung zu spenden im Ordo des Priesterthums selbst.

5. Nach Martenes Angabe (in seinem oben angeführten Werke de antiquis Ecclesiae ritibus) wurden bei der Ertheilung der Firmung ehemals mehrere Cärimonien angewendet, als jetzt. Die vorzüglichsten noch jetzt gebräuchlichen sind folgende. Erstens. In der katholischen Kirche wird die Stirn in Kreuzesform gesalbt. Die Griechen und die meisten Orientalen salben auch die Augen, die Nase, den Mund, die Ohren; bisweilen salbten sie auch die Brust, die Hände, die Füße. Warum die Stirne gesalbt wird, lehrt der römische Katechismus P II., cap. 3, quaest. 23; wo jedoch nur die Gedanken wiederkehren, welche schon der heil. Thomas III P., quaest. 72, art. 9 entwickelt hat. In diesem Sacramente empfängt der Mensch den heiligen Geist, damit er auch unter den Feinden des Glaubens den Glauben an Christum starkmüthig (robur spiritus) bekenne.

*) Zwar ist die Taufe in Beziehung auf die Entfernung des Bösen wirksamer als dieses Sacrament. Denn die Taufe ist die geistige Geburt und bewirkt folglich eine Veränderung vom Nichtsein zum Sein. Dagegen ist die Firmung in Beziehung auf den Fortschritt im Guten wirksamer. Denn dieses Sacrament gibt ein gewisses geistliches Wachsthum vom unvollkommenen zum vollkommenen Sein. Deßhalb wird es auch einem vorzüglicheren Minister übertragen. Diese Bemerkung gilt auch selbst dann noch, wenn ein Priester die Firmung spendet.

Darum ist es passend, den Gläubigen mit dem Zeichen des Kreuzes auf der Stirne, als mit dem Zeichen seines Führers, zu bezeichnen. Dieses Zeichen des Königs, zu dessen Fahne er geschworen hat, muß Allen sichtbar hervortreten. Aber unter allen Stellen des menschlichen Körpers ist am meisten die Stirne offenbar, da sie niemals bedeckt wird. Durch die Taufe werden wir zum geistlichen Leben wiedergeboren; was den ganzen Menschen betrifft; durch die Firmung werden wir zum Kampfe gestärkt, dessen Zeichen an der Stirne, als an einem offen liegenden Orte zu tragen ist. Der Gefirmte soll offen bekennen, daß er Christ ist; gleich den Aposteln, welche nach dem Empfange des heiligen Geistes offen auftraten, obschon sie sich vorher aus Furcht verborgen hielten. Auch wird der Mensch von dem freimüthigen Bekenntnisse des Namens Christi theils durch Furcht, theils durch Scham abgehalten. Von beiden Gemüthsstimmungen erscheint das Zeichen auf der Stirne. Die Schamhaften erröthen, die Furchtsamen erblassen. Darum wird der Christ auf der Stirne mit dem heiligen Chrisam bezeichnet, um anzudeuten, daß er weder aus Scham, noch aus Furcht den Namen Christi zu bekennen unterlassen soll. Zwar bezeichnet die h. Schrift als den Sitz und Ursprung der geistigen Kraft gewöhnlich das Herz; wofür wir in unsrer Sprache den umfassenden Ausdruck „Gemüth" haben. Indessen das äußere Zeichen der geistigen Kraft und Festigkeit zeigt sich auf dem Angesichte überhaupt, und namentlich im Auge und auf der Stirne. Daher sagt die h. Schrift Ezechiel 3, 8: „Siehe, ich habe deine Stirn härter denn ihre Stirnen gemacht." Darum betrifft auch das Sacrament der Eucharistie mehr das Herz des Menschen. Aber das Sacrament der Firmung ertheilt andern Menschen gegenüber geistige Kraft, um den Namen Christi freimüthig zu bekennen, und darum wird es auf der Stirne gegeben. Auch ist zu beachten, daß bei der Taufe die Salbung auf dem Scheitel durch den Priester, bei der Firmung auf der Stirne durch den Bischof ertheilt wird. Bei der ersten Salbung soll die Herabkunft des heiligen Geistes über ihn bezeichnet werden, um für Gott eine Wohnung zu weihen; bei der zweiten Salbung soll erklärt werden, daß die siebenfache Gnade des heiligen Geistes mit aller Fülle der Heiligkeit, der Wissenschaft und Tugend in den Menschen komme. Zweitens. Die mit dem Oele gesalbte Stirn wurde mit einer reinen weißen Binde umwunden, welche ehemals sieben ganze Tage getragen wurde, oder drei Tage, oder wenigstens einen Tag. Jetzt wird der Chrisam gewöhnlich von einem Priester gleich abgewischt und abgetrocknet, so daß es nicht nöthig ist, eine Binde anzulegen. Drittens. Die susceptores oder patrini. Der Gebrauch, dem Firmlinge Pathen zu geben, ist sehr alt. Durch sie soll er zum geistlichen Kampfe angeleitet werden; vergl. den heil. Thomas P. III, quaest. 72, art. 10. Ueber die geistige Verwandtschaft zwischen dem Pathen, dem Firmlinge und dessen Eltern ist bei der Taufe gehandelt. Viertens. Dem Gefirmten gibt der Bischof einen gelinden Backenstreich. Die Bedeutung dieser Cärimonie hat der h. Carl Borromäus gut hervorgehoben: Episcopus eum leniter in maxilla caedit, quem chrismate confirmat. Hunc ritum parochus ita docebit, ut sciat homo christianus, se iam militem esse, cuius pugna et victoria eluceat in patiendis iniuriis, non in illis inferendis: deinde se in christiana militia constitutum esse, in qua non huius vitae iucunditates et commoda quaerat, sed incommoda potius, atque adeo mala multa patienter ferat: ac praeterea intelligat, officii sui esse in acie stare telaque unde veniant observare, ita, ut, quamvis illis telorum ictibus cor-

pus, honor opesque laedantur, anima tamen nullo modo offendatur. Der berühmte Muratori ist der Meinung, daß dieser Gebrauch seinen Ursprung von dem so genannten Ritterschlage im Mittelalter habe; besser wird man jedoch wohl annehmen, daß der Gebrauch des Ritterschlages von dieser Cärimonie entlehnt sei.

### §. 136. Wirkungen der Firmung.

1. Die erste und hauptsächlichste Wirkung der Firmung ist diese, daß sie dem Christen die habituale Gnade und alle actuellen Gnaden verleiht, den Beruf, welchen ihm Gott in der Kirche und im Staate angewiesen hat, zu erreichen, und die von Gott ihm bestimmte ewige Herrlichkeit zu erlangen. Darum ist es auch durchaus geziemend, daß diejenigen, welche das Sacrament des Ordo oder der Ehe empfangen, bereits gefirmt sind, indem durch diese beiden Sacramente der allgemeine Beruf des Christen noch mehr gesondert wird. Durch die Taufe wird dem Menschen die heiligmachende Gnade, das nothwendige Mittel zum ewigen Leben, zuerst ertheilt. Da nun nach dem Tridentinum (Sess. VII, prooem.) durch die Sacramente des neuen Bundes alle Gerechtigkeit in uns theils anfängt, theils vermehrt, theils wiederhergestellt wird, so muß die Firmung, wie alle Sacramente der Lebenden, die heiligmachende Gnade vermehren, nur daß sie dieselbe zu einem bestimmten Endzwecke gibt (gratia sacramentalis) und sich dadurch von den übrigen Sacramenten unterscheidet. Daher ist die Firmung immer als die Vollendung der Taufe betrachtet worden. So wie die Taufe die Geburt zum geistlichen Leben ist, so ist die Firmung die volle Reife im geistlichen Leben. Die Taufe macht zum Christen, die Firmung vollendet den Christen. (Baptismus facit, confirmatio perficit christianum). Taufe und Firmung verhalten sich zu einander, wie Geburt und Reife. Was in der natürlichen Entwicklung des Menschen die Pubertät, im bürgerlichen Leben die Großjährigkeit, in allgemein-sittlicher Hinsicht die Zurechnungsfähigkeit heißt und bedeutet, das bedeutet im geistlichen Leben die Firmung. Daher die Namen τελείωσις (perfectio), βεβαίωσις (confirmatio) und ähnliche für dieses Sacrament. Dieses Verhältniß der Taufe zur Firmung tritt in der h. Schrift überall hervor, wo von der Firmung die Rede ist; besonders Apostg. 8, 14—17. Die Samaritaner werden gläubig und getauft; aber es fehlte noch etwas, damit sie Christen im vollen Sinne des Wortes würden; „sie waren nur getauft, der Geist war noch über Keinen derselben gekommen" (V. 16); und um dies Fehlende zu geben, kommen die Apostel von Jerusalem. So haben auch die Väter die h. Firmung immer aufgefaßt, wie das die oben angeführten Stellen derselben beweisen. Erst durch die Firmung wird der Christ ein solcher, erhält eine vollkommene Aehnlichkeit mit Christo, wird ein Gesalbter. Zwar kann auch durch die Taufe, ja auch durch die Begierde- und Bluttaufe in außerordentlichen Fällen die Gnade gegeben werden, welche dem Menschen durch die Firmung vermittelt werden soll; allein darum bleibt doch die Firmung der ordentliche und gewöhnliche Weg für die Ueberbringung dieser Gnade; ebensowie Gott dem Menschen auch ohne alle Sacramente die Gnade ertheilen kann, während diese doch die ordentlichen Mittel zum Empfange der Gnade bleiben.

Dieser Satz, daß die Firmung die Vollendung der Taufe ist, heißt mit andern Worten so viel als, daß die Firmung dem Menschen die Gnade gibt, seinen Beruf als Christ überhaupt und in seinem besondern Stande und Lebensverhältnissen zu erfüllen. Der Christ soll, wo er nur immer

kann, durch Beispiel und Wort für das Reich Christi thätig sein und sich dafür selbst zum Opfer bringen. Daher nennt der h. Petrus die Christen ein priesterliches Geschlecht, 1. Petri 2, 5. 9. Durch die Firmung soll der Christ erleuchtet und gekräftigt werden, nicht nur die Angriffe gegen das Reich Gottes abzuwehren, sondern dasselbe auch auszubreiten. Mit Rücksicht auf diese Gnade der Firmung schreibt der h. Petrus 1. Petri 3, 15: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung gegen Jeden, der von euch Rechenschaft fordert über eure Hoffnung.“ Auch sind von dieser Gnadenwirkung der Firmung wahrscheinlich die Stellen zu verstehen 1. Joh. 2, 20. 27; 2. Cor. 1, 21. 22; Ephes. 1, 13: „In Christo seid ihr besiegelt worden, als ihr glaubtet, mit dem verheißenen heiligen Geiste.“ Ephes. 4, 30: „Betrübet nicht den heiligen Geist Gottes, in welchem ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung.“ Auch versteht der h. Paulus unter der „Rüstung Gottes“ (Ephes. 6, 11) wahrscheinlich die Gnade, welche dieses Sacrament verleiht. Diese Rüstung Gottes beschreibt er dann weiter in dem Folgenden: „Ergreifet die Rüstung Gottes, damit ihr am bösen Tage widerstehen und in Allem vollkommen aushalten könnet. Stehet denn, eure Lenden umgürtet mit Wahrheit, und angethan mit dem Panzer der Gerechtigkeit; und beschuhet an den Füßen mit der Bereitschaft für das Evangelium des Friedens. Vor Allem ergreifet den Schild des Glaubens, mit welchem ihr alle feurigen Pfeile des Bösewichts auslöschen könnet; und nehmet den Helm des Heiles, und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes.“ Vgl. damit die Worte des Apostels, 1. Thess. 5, 8: „Wir sollen...... angethan sein mit dem Panzer des Glaubens und der Liebe und mit dem Helm der Hoffnung des Heils.“ Jedoch hängt dieser Kampf und diese geistige Thätigkeit für die Sache Christi nicht nur von dem Stande und den Lebensverhältnissen des einzelnen Christen, sondern auch von seiner Berufung durch die Kirche ab.

Die Firmung gibt also Muth, Kühnheit und Entschlossenheit, in dem uns anvertrauten Kreise für Christus und sein Reich zu wirken. Sie gibt Ausdauer (robur spiritus) in schwierigen Verhältnissen und Lebenslagen. Diese Wirkung der Firmung sehen wir bei der Verheißung derselben besonders hervortreten Joh. 16, 1—14. Christus verheißt seinen Aposteln den Beistand des heiligen Geistes bei allen Widersprüchen und Verfolgungen, welche sie bei dem schweren Geschäfte, die Kirche zu gründen, treffen würden. Derselbe Gedanke liegt in den Worten des Herrn ausgedrückt, welche er kurz vor seiner Himmelfahrt sprach, Luc. 24, 49: „Ihr werdet ausgerüstet werden mit der Kraft aus der Höhe“; — und Apostg. 1, 8: „Ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen, der über euch kommen wird, und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem, und in ganz Judäa und Samaria, und bis an die Grenzen der Erde.“ Diese Wirkung des heiligen Sacraments sehen wir denn auch bei den Aposteln auf das lebendigste hervortreten. Vor dem Empfange desselben hielten sie sich aus Furcht vor den Juden verschlossen, aber ausgerüstet mit dieser göttlichen Kraft verkündigten sie den Namen Jesu öffentlich in Jerusalem, ohne Furcht vor Kerker, Bande und Tod. Man lese nur die Rede des h. Petrus am Pfingsttage Apstg. 2. Cap.

Diese Gnade der Firmung ist ihrem Wesen nach ein habituale, weil mit ihr zugleich der Seele ein unauslöschliches Kennzeichen eingeprägt wird, und kann daher auch immer wieder erneuert werden. Aber die Firmung verleiht auch actuelle Gnaden. Sie gibt die Gnade, gegen die Lockungen und Neigungen der Welt, ihre Genüsse, Ehren und Güter, welche auf jeden Menschen einen so mächtigen Einfluß üben, in dem treuen Bekenntnisse der Lehre

Christi standhaft zu beharren. Insbesondere soll durch dieses Sacrament dem Jünglinge und der Jungfrau die Gnade ertheilt werden, in der gefährlichen Uebergangszeit aus dem Kindesalter in das Jünglingsalter Glauben und Unschuld zu bewahren. Denn in diese gefährliche Zeit fällt die Entscheidung über das ganze Leben des Menschen, und darum hat die göttliche Vorsehung dieselbe besonders unter den Schutz dieses heil. Sacraments gestellt.

2. Die heilige Firmung prägt der Seele einen unauslöschlichen Character ein; wie das Tridentinum **Sess. VII de sacramentis in genere can. 9** lehrt. Durch den Character der Firmung wird der Christ als solcher bezeichnet, welcher mit allen Kräften von Gott ausgerüstet worden ist, den Beruf seines Lebens zu erreichen. Was wir bei der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen über den Character gesagt haben, ist hier wieder zu bedenken. Der Character der Firmung ist der Character Christi, insofern er uns Christum als denjenigen vergegenwärtigt, welcher das vom Vater ihm aufgetragene Werk bis zum Ende seines Lebens vollkommen erfüllt hat. Hierzu befähigt uns dieser Character durch die habituell mit ihm verbundene Gnade; und insofern ist derselbe ein **signum dispositivum**; hierzu verpflichtet er uns; und insofern ist er ein **signum obligativum**; hierin bezeichnet er uns als Christo ähnlich; und insofern ist er ein **signum configurativum**; hierdurch unterscheidet er uns von andern Menschen und andern Christen; und insofern ist er ein **signum distinctivum**. Jenachdem nun der Christ seinem Berufe, welchen er durch die Firmung übernommen, entsprochen hat, wird ihm der Firmungscharacter entweder zur ewigen Herrlichkeit oder zur ewigen Schmach gereichen. Vgl. über den Character der Firmung den h. Thomas **III P., quaest. 72, art. 5.**

3. In der apostolischen Zeit treten auch noch als eine Wirkung der Firmung die Geistesgaben (χαρίσματα, **dona Spiritus sancti**) hervor. Die Theologen sind sehr verschiedener Ansicht über die Geistesgaben. Gewöhnlich versteht man unter dem „Reden in Sprachen“ γλώσσαις λαλεῖν) das Verständniß fremder Sprachen behufs der Verkündigung des Evangeliums als das Hauptsächlichste; und ebenso unter „Weissagen“ (προφητεύειν) die Verkündigung der Zukunft als das Hauptsächlichste; vergl. Apostg. 19, 6: „Und als Paulus ihnen die Hände aufgelegt hatte, kam der heilige Geist über sie; und sie redeten in Sprachen und weissagten.“ (ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον). Indessen Beides war bei den Geistesgaben außerwesentlich und nur eine Folge geistiger Kraft. Unter dem Reden in Sprachen und Weissagen ist daher auch zunächst ein Reden über die Geheimnisse des innern Lebens zu verstehen. So der heil. Thomas. Und weil die sittliche Vollendung über Alles entscheidet und alle Dinge beherrscht, deßhalb sehen wir in der ersten Zeit der Kirche die Geistesgaben sehr gewöhnlich, theils um die anfangende Kirche zu befestigen, theils um den Abgang natürlicher Bildungsmittel in den zur Hierarchie Berufenen zu ersetzen, theils um die Herrlichkeit der Erlösung durch Christus offen vor aller Welt zu zeigen. Denn durch die Herabkunft des heiligen Geistes ist die Erlösung in dem einzelnen Menschen, insofern er ein solcher ist, vollendet; insofern er die menschliche Natur überhaupt an sich trägt, wird die Erlösung erst durch die glorreiche Auferstehung von den Todten vollendet werden. Und darum sehen wir denn auch die Verwirrung der Sprachen und die Sklaverei, Beides Folgen der Sünde, am Pfingstfeste durch die Herabkunft des heiligen Geistes aufgehoben. Vergl. Apostg. 2, 7. 8: „Siehe, sind nicht Alle diese, die da reden, Galiläer? Wie hören

wir denn, ein Jeder seine Sprache, in der wir geboren sind?" V. 18: „Ja, auch über meine Knechte und über meine Mägde will ich in jenen Tagen von meinem Geiste ausgießen; und sie werden weissagen"; — womit die Gleichberechtigung aller Menschen vor Gott hinsichtlich der Theilnahme an den Segnungen des Christenthums ausgesprochen ist. Nachdem diese Zwecke, um derentwillen die Geistesgaben in der anfänglichen Kirche gegeben wurden, erreicht waren, sehen wir sie später nur mehr vereinzelt vorkommen.

4. Alle diese Gnaden, welche die Firmung ertheilt, zusammengenommen bezeichnet die heilige Schrift, die Tradition und die Kirchensprache mit dem Ausdrucke: „Empfang des heiligen Geistes", oder „Fülle des heiligen Geistes." Dies ist nicht so zu verstehen, als wenn „heiligmachende Gnade" und „heiliger Geist" Eins und Dasselbe seien; sondern der heilige Geist ist das Princip der heiligmachenden Gnade, insofern er das persönliche Selbstwollen Gottes und darum die Vereinigung des Vaters und des Sohnes ist; (denn eigentlich kommt jede Wirksamkeit Gottes nach Außen und darum auch die Ertheilung der Gnade allen dreien göttlichen Personen zu). Durch die Gnade wirkt der Geist Gottes im erschaffenen Geiste, und diese besondere Wirksamkeit des heiligen Geistes im Menschen ist die Sendung des heiligen Geistes. Vergl. die Lehre von der Trinität, §. 68, Nro. 3 und unten §. 170, Nro. 6.

### §. 137. Nothwendigkeit der Firmung.

Das Sacrament der Firmung ist zur Erlangung des ewigen Heiles nicht unumgänglich nothwendig. Nichts desto weniger wäre es dennoch eine sehr strafbare Nachlässigkeit und könnte unmöglich von einer Todsünde entschuldigt werden, wenn Jemand dieses heilige Sacrament wohl empfangen könnte und es doch nicht empfinge, weil dieses eine Gleichgültigkeit und eine Verachtung gegen den heiligen Geist und seine Gnade voraussetzen würde. Denn die hohe Wichtigkeit dieses Sacraments folgt 1. aus allen Stellen, in denen Christus vom Empfange des heiligen Geistes spricht; vgl. Joh. 7, 38. 39 und die ganze Abschiedsrede. 2. Aus dem Verfahren der Apostel. Der h. Petrus fordert am Pfingsttage Alle dringend auf, sich taufen zu lassen und dieses Sacrament zu empfangen. Er selbst geht mit Johannes nach Samaria, um den Getauften dieses Sacrament zu ertheilen. Auch der h. Paulus spendet den so eben Getauften die Firmung. Die Lehre über dieses Sacrament rechnet er zu den Gegenständen des ersten und nothwendigsten Unterrichts; und leitet aus dem Empfange des heiligen Geistes die hohe Würde des neuen Bundes vor dem alten her. 3. Aus der hohen Ehrfurcht, mit welcher die Väter über dieses Sacrament sprechen. 4. Aus den Wirkungen der Firmung. Deßhalb muß denn auch die Frage, ob die Christen unter einer Todsünde zum Empfange dieses Sacraments verpflichtet seien, bejaht werden. So entscheidet auch der h. Alphons in seiner Moral lib. VI, nro. 181 u. 182.

### §. 138. Wiederholbarkeit der Firmung.

Die Firmung prägt der Seele einen unauslöschlichen Character ein. Sie bezeichnet nämlich den Menschen als dazu berufen, Gott mit vollkommener Liebe zu dienen, und als einen mit der erforderlichen Gnade dazu ausgestatteten, und sie wird ihn als solchen in alle Ewigkeit bezeichnen, auch wenn er sein Heil gänzlich verlieren sollte. Deßhalb kann dieses heilige Sacrament, wenn es einmal gültig ertheilt ist, niemals wiederholt werden.

Dieses lehrt die katholische Kirche, außer in den früher angegebenen Stellen, in der **professio fidei Tridentinae: Baptismus, confirmatio et ordo sine sacrilegio reiterari non possunt.**

§. 139. Begriff der Eucharistie als eines Opfers und Sacramentes und Wirklichkeit dieses Begriffes.

1. Die Eucharistie ist dasjenige Sacrament des neuen Bundes, in welchem der Gottmensch Jesus Christus selbst unter den Gestalten des Brodes und Weines gegenwärtig ist und sich seinen Gläubigen zum Genusse dahin gibt, um ihnen die glorreiche Auferstehung und das ewige Leben zu verleihen. Nicht bloß die katholische Kirche, sondern auch alle Schismatiker und Häretiker erkennen die Eucharistie als ein Sacrament des neuen Bundes an, wenngleich sie unter sich und von der katholischen Kirche über den Inhalt dieses Sacraments sehr abweichender Meinung sind. Auch nehmen jetzt Alle, die sich Christen nennen, als die Materie dieses Sacramentes Weizenbrod und Wein an. Aber die katholische Kirche bedient sich des ungesäuerten Brodes (**azyma**) zur Eucharistie, die schismatisch-griechische Kirche des gesäuerten (**fermentata**). Unter den Protestanten haben die Lutheraner das ungesäuerte Brod in der Form, welche auch in der katholischen Kirche üblich ist, beibehalten; die Reformirten sahen diesen Gebrauch als verwerflich an, schafften ihn ab und kämpften mit vieler Bitterkeit gegen die Lutheraner. Auch die Episcopalkirche Englands bedient sich des ungesäuerten Brodes. Man sieht, daß die Protestanten theils der katholischen, theils der griechischen Kirche gefolgt sind, indem beim Entstehen des Protestantismus schon ein heftiger Streit zwischen den beiden genannten Kirchen über den Gegenstand vorhanden war. Hierin sind die Anhänger der schismatisch-griechischen Kirche bis zu der Behauptung gegangen, daß das ungesäuerte Brod keine gültige Materie der Eucharistie sei; und sie greifen daher die römische und überhaupt die abendländische Kirche, welche sich ausschließlich des ungesäuerten Brodes bedient, auf das bitterste an, so daß sie in der **consecratio in azymis** ein Haupthinderniß ihrer Vereinigung mit Rom finden. Die katholische Kirche hat auf diese Streitfrage nie das Gewicht gelegt, welches ihr die schismatisch-griechische Kirche zuertheilt; wie überhaupt Häretiker und Schismatiker zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen in Sachen des Glaubens und der katholischen Kirche nie zu unterscheiden wissen. Denn die katholische Kirche hat immer die Gültigkeit der Consecration sowohl in gesäuertem als in ungesäuertem Brode anerkannt. So wie sie für sich die Vollmacht, in ungesäuertem Brode zu consecriren in Anspruch genommen und diesen Gebrauch, weil von den Aposteln herstammend, vertheidigt hat, so hat sie der griechischen Kirche niemals die Erlaubniß verweigert, in gesäuertem Brode zu consecriren. Ja Papst Innocenz **III.** in dem Buche **de mysteriis missae IV, cap. 4** erklärt den Gebrauch beider Kirchen sehr gut: **Romana Ecclesia offert azymos panes, propterea quod Dominus sine ulla commixtione suscepit carnem: sed graecae Ecclesiae offerunt fermentatum pro eo, quod Verbum Patris indutum est carne, sicut fermentum miscetur farinae.** Und der h. Thomas folgert daraus **III P., quaest. 74, art. 4: Unde sicut peccat presbyter in Ecclesia Latinorum celebrans de pane fermentato, ita peccaret presbyter graecus in Ecclesia Graecorum celebrans de pane azymo quasi pervertens Ecclesiae suae ritum.** Ueber die

Gültigkeit der Tradition sowohl in ungesäuertem, als in gesäuertem Brode kann für den Katholiken kein Zweifel mehr obwalten. Denn dieselbe ist auf dem Concil zu Florenz 1439 in dem Unionsdecrete zwischen der katholischen und griechischen Kirche als Glaubenslehre ausgesprochen: (**Harduin tom. IX, pag. 963**): **Item definimus in azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici sacerdotesque in altero ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet iuxta suae Ecclesiae sive occidentalis sive orientalis consuetudinem.** Der dogmatische Theil dieser Streitfrage ist demnach für den Katholiken entschieden. *)

---

*) Nur darüber gehen die Meinungen katholischer Theologen noch sehr auseinander, wie der frühere Gebrauch der Kirche im Abend- und Morgenlande gewesen sei, und woher die Abweichung der griechischen Kirche von der katholischen ihren Ursprung habe. Zwar ist diese Streitfrage nicht der Grund zu der noch bestehenden Trennung der schismatischen Griechen gewesen, denn der liegt viel tiefer, wie aus der Kirchengeschichte bekannt ist, aber sicher eine bedeutende Veranlassung zu derselben. Denn einerseits erschien diese Anklage der Griechen gegen die katholische Kirche im elften Jahrhunderte als ganz neu, und anderseits hat gerade sie sehr dazu beigetragen, die Streitfrage gegen die katholische Kirche bei den Griechen populär zu machen, um unter dem Volke Erbitterung und Haß gegen die römische Kirche zu verbreiten. Theologische Streitfragen faßt das Volk nicht; aber durch die Anbindung derselben an das größte und wichtigste Sacrament fanden sie einen festen Haltpunkt; was die griechischen Priester und Mönche trefflich zu benutzen wußten. In den Beschwerden, welche Photius, Patriarch von Constantinopel, gegen die römische Kirche um die Mitte des 9. Jahrh. erhob, kommt diese, daß die katholische Kirche ungesäuertes Brod zur Eucharistie nehme, noch nicht vor. Erst zwei Jahrhunderte später, im J. 1053, erließ der Patriarch von Constantinopel, Michael Cärularius, in seinem und des Patriarchen Leo von Akrida Namen an den Bischof Johannes von Trani in Apulien ein Schreiben, von dem alle Anhänger der römischen Kirche, ihre Bischöfe und selbst der Papst Kenntniß nehmen sollten, und worin er der lateinischen Kirche neben andern Irrthümern, deren er sie beschuldigte, auf das bitterste den Gebrauch des ungesäuerten Brodes bei der Eucharistie vorwarf. Er behauptete, in diesem Gebrauche liege eine communicatio cum Iudaeis, und überhaupt sei das ungesäuerte Brod kein wahres Brod, wie auch Christus, da er das Paschamahl anticipirt habe, sich desselben nicht bedient habe. Zu diesem Vorwurfe bewog ihn nicht so sehr die Ueberzeugung von der Unerlaubtheit der Azyma, als vielmehr das Streben gegen Rom eine neue, bis dahin noch nicht gehörte Anklage zu erheben, die zugleich für das Volk faßlich wäre, und wo er also auf großen Beifall zählen könnte. Papst Leo IX. selbst anwortete auf das Schreiben. Er weist darauf hin, daß der Gebrauch der Lateiner von den Aposteln herstamme, daß die römische Kirche nicht allein den Griechen in den zu Rom ihnen zustehenden Kirchen und Klöstern ihren Gebrauch zulasse, sondern auch sie zur Beobachtung desselben auffordere, daß nur die Verschiedenheit in Glaubenspunkten und die Weigerung, das Oberhaupt der Kirche anzuerkennen, eine Trennung herbeiführen könne. Durch die nun folgenden Verhandlungen wurde nur die Trennung beider Kirchen bewirkt. Die Vereinigungsversuche im 12., 13. und 14. Jahrhunderte waren fruchtlos. In Florenz 1439 wurde zwar das Unionsdecret unterzeichnet (die Hauptstelle aus demselben ist vorher angegeben), aber darum die Vereinigung nicht bewerkstelligt. Etwa zwei Jahrhunderte nachher entstand unter den katholischen Theologen die Streitfrage, ob sich die lateinische Kirche schon vor den Zeiten des Photius ausschließlich der Azyma beim heiligen Opfer bedient habe, da Photius den Vorwurf des Cärularius gegen die römische Kirche noch gar nicht erhoben hatte. Mehrere katholische Theologen sprechen die Ansicht aus,

Die Wirkungen der Eucharistie können sowohl durch das gesäuerte, als durch das ungesäuerte Brod sehr gut ausgedrückt werden. Das gesäuerte Brod soll bezeichnen, daß Christus ein Sauerteig in uns werden soll, daß

---

bis zu den Zeiten des Photius habe die lateinische Kirche gesäuertes Brod zur Eucharistie gebraucht; erst innerhalb der Zeit von Photius bis Cärularius, etwa 850 bis 1050, sei sie von dem alten Gebrauche abgewichen. Andere Theologen dagegen verwarfen diese Ansicht und vertheidigten die Ursprünglichkeit der Azyma. Die Meinungen der bedeutendsten Männer gingen in diesem Streite aus einander, und noch ist er nicht ausgeglichen. Der Jesuit Jacob Sirmond 1651 und der Cardinal Bona 1671 suchten die Fermentata als von Anfang an in der Kirche gebräuchlich zu beweisen. Ihnen traten Christian Lupus, der Benedictiner Mabillon und Andere entgegen, welche die Ursprünglichkeit des ungesäuerten Brodes nachwiesen. Unter den neuern Theologen entscheidet sich Binterim in seinen Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche Bd. 4, Theil 2, S. 32 flg., Mainz 1827, für den fortwährenden Gebrauch der Azyma in der römischen und ganzen occidentalischen Kirche, und der Protestant Augusti in seinem Handbuche der christlichen Archäologie, Leipzig bei Dyk, Bd. 2, S. 670 neigt sich auch auf diese Seite, obwohl er den vollständigen Beweis für unmöglich hält. Wir wollen hier nur nachweisen, daß Christus in ungesäuertem Brode die Eucharistie eingesetzt hat, was offenbar die Hauptsache ist, und dann das Wichtigste aus der Tradition hinzunehmen.

Die drei ersten Evangelisten erzählen uns, daß Christus am ersten Tage der ungesäuerten Brode nach Jerusalem gegangen sei, um dort das Paschah zu essen: Matth. 26, 17. 20; Marc. 14, 12. 17; Luc. 22, 7. 14. 15. Was haben wir unter diesem „ersten Tage der ungesäuerten Brode" (πρώτη τῶν ἀζύμων) zu verstehen? Nach der Vorschrift des Moysaischen Gesetzes (Exod. 12, 15; 13, 6. 7) sollten die Israeliten während der Feier des Paschahfestes sieben Tage hindurch nur ungesäuertes Brod essen, vom 14. Tage des ersten Monats (Abib oder Nisan) am Abende an bis zum 21. desselben Monats am Abende (Exod. 12, 18). Deßhalb wird auch das Osterfest das Fest der ungesäuerten Brode in der h. Schrift genannt (ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, חג המצות). Darnach würde der erste Tag der ungesäuerten Brode der 15. Nisan sein. Denn mit dem Vorabende begann der jüdische Tag. Und die Synoptiker würden unter dem πρώτη τῶν ἀζύμων den 15. Nisan verstehen. Aber, genauer bestimmt, haben sie unter dem „ersten Tage der ungesäuerten Brode" den Abend vom 14. auf den 15. Nisan verstanden; was der jüdischen Weise, den Tag mit dem Abende des vorigen Tages anzufangen, ganz gemäß ist. Denn aus dem Moysaischen Gesetze ergibt sich klar, daß die zum Verzehren des Osterlammes bestimmte Zeit der Abend des 14. Nisan ist; oder genauer, die Nacht vom 14. auf den 15. Nisan; vergl. Exod. 12, 6. 8; Levit. 23, 5; Num. 9, 1—6; 28, 16; Deuteron. 16, 5—8. Dieser gesetzlichen Vorschrift zu Folge muß Christus am Abende vor dem 15. Nisan das Paschahmahl gegessen haben; wie er sich ja vom Anfange seines Lebens an bis zum Ende desselben durch Wort und Beispiel dem Gesetze gehorsam unterwarf; und müssen die Synoptiker unter dem „ersten Tage der ungesäuerten Brode" den Abend des 14. oder den Abend vor dem 15. Nisan verstehen. Marcus und Lucas versichern sogar noch ausdrücklich, daß der Herr sich hinsichtlich des Paschahmahles genau nach der gesetzlichen Vorschrift gerichtet habe, indem Marcus 14, 12 hinzusetzt: „Und am ersten Tage der ungesäuerten Brode, wo man das Osterlamm schlachtete"; (quando pascha immolabant, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον); und Luc. 22, 7: „Es kam aber der Tag der ungesäuerten Brode, an welchem man das Osterlamm schlachten mußte"; venit autem dies azymorum, in qua necesse erat occidi pascha — ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα); — und aus der Stelle bei Marcus hat schon der h. Thomas P. III, quaest. 46, art. 9, ad 1 die ganz richtige Folgerung gezogen, Christus habe zugleich

wir durch seine Gnade in neue Menschen sollen umgestaltet werden, daß wir ihm ganz ähnlich werden sollen. Darum hat der Herr selbst seine Lehre mit einem Sauerteige verglichen Matth. 13, 33. Deßhalb war un-

---

mit den übrigen Juden das Osterlamm gefeiert. (Simul ergo Christus et Iudaei vetus pascha celebraverunt). Die Evangelisten konnten den Abend vom 14. auf den 15. Nisan deßhalb den ersten Tag der ungesäuerten Brode nennen, weil die jüdischen Feste und überhaupt alle jüdischen Tage mit dem Abende anfingen; insbesondere aber konnten sie dieses im vorliegenden Falle, weil die Pharisäer aus Aengstlichkeit, dem Gebote, daß während des siebentägigen Festes nichts Gesäuertes in den Häusern gefunden werden sollte, zu entsprechen, (Exod. 23, 19), bestimmten, daß schon Frühmorgens des 14. Nisan alles Gesäuerte aus den Häusern geschafft wurde. Dieses schreibt der Talmud vor, Tractat Pesachim cap. 1, §. 1—5. Aus dem Berichte der Synoptiker folgt: Wenn Christus am 14. Nisan, d. h. Abends vor dem 15. Nisan in Jerusalem das Paschahmahl hielt, dann hat er dasselbe auch in ungesäuertem Brode gehalten und in diesem auch die heilige Eucharistie eingesetzt; denn von der Zeit vor Beginn des Paschahmahles war es unter Todesstrafe verboten, Gesäuertes im Hause zu haben, und nach der damaligen Gewohnheit war dieses schon Frühmorgens entfernt.

Aber gegen diese Beweisführung sind schon sehr früh Einwendungen erhoben worden. Nämlich die Christen in Kleinasien feierten, der Sitte der ganzen Kirche zuwider, das πάσχα σταυρώσιμον (Genuß des Osterlammes) am Abende des 14. Nisan, ohne Rücksicht auf den Wochentag, auf welchen dieser fiel, d. h. sie feierten den Genuß des Osterlammes ganz mit den Juden, während übrigens in der ganzen Kirche der Wochentag berücksichtigt wurde und normgebend war. Manche Gegner dieser Sitte suchten ihnen die Berufung auf die h. Schrift, daß Christus am 14. Nisan des Abends das Osterlamm gegessen habe, zu nehmen, indem sie aus mißverstandenem Interesse für den eigenen Brauch behaupteten, daß das letzte Mahl Jesu kein wahres Paschahmahl, sondern nur ein gewöhnliches, mit Beziehung auf sein am Tage darauf folgendes Todespaschah gehaltenes Mahl gewesen sei, und daß Jesus dasselbe nicht am 14. Nisan, sondern am 13. Nisan des Abends gehalten habe, da also die Verpflichtung zum ungesäuerten Brode noch nicht eingetreten, und das Gesäuerte noch nicht aus den Häusern entfernt war. Der erste Theil dieser Einwendung, daß nämlich der Herr kein wirkliches Paschah gefeiert habe, widerspricht zu sehr der h. Schrift, als daß er irgendwie auf die Dauer haltbar gewesen wäre. Auch haben nicht bloß die lateinische Kirche, sondern auch die ältesten Väter der griechischen Kirche immer angenommen, daß der Herr ein wirkliches Paschah gehalten hat. Man vergl. darüber die vortreffliche Abhandlung Kistemakers im 5. Bande der Geschichte der Religion Jesu Christi von Stolberg; woraus Vieles hier über das Paschahmahl Christi von mir Gesagte entnommen ist. So lehrt die h. Schrift in den angeführten Stellen ausdrücklich. Auch bestätigt dies das Tridentinum, daß der Herr das jüdische Osterlamm gegessen habe: Sess. XXII, cap. 1: Celebrato veteri pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israël immolabat, novum instituit pascha. Aber dem zweiten Theile jener Einwendung, nämlich, daß Christus schon am Abende des 13. Nisan das Osterlamm gegessen und folglich der gesetzlichen Vorschrift zuwider dasselbe anticipirt habe, sind auch noch jetzt viele Theologen ergeben, und unter ihnen auch der um die Dogmatik so sehr verdiente Perrone, welcher in seinem Tractat de Eucharistia, pars II, cap. 3, propos. 1, ad obiect. 1 schreibt: Ad allatas porro rationes reponimus, optime conciliari tres priores Evangelistas cum Evangelista Iohanne, si dicamus, Christum celebrasse pascha iudaicum in primis vesperis diei festi paschalis, qui est dies XIV. mensis Nisan, id est ad occasum diei XIII. Für diese, nur als Hypothese von ihm ausgesprochene Ansicht, um den Bericht über die Leidensgeschichte bei den Synoptikern und beim h. Johannes zu vereinigen (worüber sogleich) führt er mehrere berühmte Namen an, z. B. Petavius und Alexander Natalis; jedoch keine Beweisgründe.

ter andern Benennungen bei den Kirchenvätern die Bezeichnung fermentum eine sehr gewöhnliche für die Eucharistie; und eben diese Benennung ist für viele Theologen die Veranlassung gewesen, die Ursprünglichkeit des gesäuer-

---

Die Gelehrten, welche behaupten, daß Christus gegen das Gesetz am 13. Nisan Abends das Osterlamm gegessen und also die Feier desselben um einen Tag anticipirt habe, stützen sich auf folgende Gründe, welche theils aus allen vier Evangelien, theils aber und besonders aus dem des Johannes entlehnt sind. Erster Grund. Alle vier Evangelisten stimmen darin überein, daß der Tag, an welchem der Herr gerichtet, getödtet und begraben ist, der Tag nach dem Abendmahle gewesen ist. Hätte er foglich am 14. Nisan des Abends das Osterlamm gegessen, dann wäre er am 15. Nisan getödtet. Dieser erste Tag der ungesäuerten Brode war aber der jüdische Ostertag selbst und ward am höchsten gefeiert; vergl. 2. Moys. 12, 16; so wie der Sabbat in der Osterwoche. Wie hätte der strenge jüdische Cultus eine Hinrichtung sogar am Ostertage erlauben können? Der Talmud sagt Tractat bezah cap. 5 ausdrücklich: Folgendes (ist nicht verstattet am Sabbate und an Feiertagen) wegen willkürlicher Handlungen: Man richtet nicht, man hält kein Verlöbniß u. s. w. Also muß der Herr am 13. Nisan Abends das Osterlamm gegessen und am 14. Nisan getödtet sein. Dieses behauptet Sepp in seinem Leben Jesu Bd. 3, S. 386; wo er zugleich sagt, Christus sei am 14. Nisan gegen die Zeit ungefähr getödtet worden, wann die Juden das Paschalamm zu essen angefangen. (Jedoch will Sepp, Christus habe auch bei seinem Paschamahle am 13. Nisan ungesäuertes Brod gegessen. Warum Christus am 13. Nisan das Osterlamm gegessen, anzugeben, sei schwer). Aber diese Einwendung löst sich durch folgende Gegenbemerkungen: 1. Die Stelle des Talmud schließt nicht jedes Richten, sondern nur das in die Willkür gestellte aus, an der Verurtheilung des Herrn aber glaubten die Juden ein gutes Werk zu thun. Zudem wurden die Satzungen des Wochensabbats und des Festtags nach der Zerstörung des Tempels, als die strengere Schule Schammais über die Hillel's die Oberhand erhielt, sehr geschärft. Darum muß man in der Anwendung dieser Angaben auf die Zeit Christi sehr vorsichtig sein. 2. Daß aber zur Zeit Christi an den Wochensabbaten, die doch durchgängig nach Gesetz wie Tradition der Juden eine weit größere Sabbatruhe erforderten, Gerichte der Juden über Juden nichts Ungewöhnliches waren, geht wohl am entschiedensten daraus herher, daß, wie Tholuk zu Joh. 13, 1 bemerkt, die Richter sogar für Sabbate und Festtage ein größeres Lokal hatten (madrasch haggadol). Auch werden im neuen Testamente nicht selten Polizeifunctionen, gerichtliche Verhandlungen, Volksaufläufe zur Tödtung Jemandes auf den Sabbat wie auf Festtage gesetzt: Matth. 27, 62—66 (an dem Sabbate in der Osterwoche bitten die Hohenpriester den römischen Proprätor, das Grab Christi bewachen zu lassen); Marc. 3, 1—7 (die Pharisäer halten mit den Herodianern an einem Sabbate Rath, wie sie Christum tödten könnten); Luc. 4, 16—29 (an einem Sabbate stehen alle in der Synagoge zu Nazareth Anwesenden wider Christum auf und führen ihn auf die Spitze des Berges, um ihn zu tödten); Joh. 7, 14—30 (auf dem Laubhüttenfeste wollen die Juden Christum im Tempel ergreifen, vgl. V. 1 und V. 30); V. 32 senden noch an demselben Feste die Hohenpriester und Pharisäer Diener aus, Christum zu ergreifen; V. 44—52: Die Diener kommen unverrichteter Sache zurück und werden dafür vom hohen Rathe getadelt; 10, 22—31 (am Feste der Tempelweihe suchen die Juden Christum zu steinigen). Ja man wählte für besondere Verbrecher lieber die Festzeit und zog sie an den besuchtesten Festtagen zur Warnung für das versammelte Volk zur Strafe; wie die Mischna Tractat Sanhedrin Cap. 11, §. 4 sagt: „Man tödtet einen solchen, (der etwas wider die Schriftgelehrten sagt) weder durch das Gericht in der Stadt, noch durch das Gericht zu Jabne, sondern man führt ihn hinauf nach Jerusalem und bewahrt ihn auf das Fest und tödtet ihn an demselben, weil es 2. Moys. 17, 13 heißt, daß alles Volk höre und sich fürchte und nicht vermessen sei.

ten Brodes zu behaupten. Für das ungesäuerte Brod sprechen hauptsächlich diese Gründe. (Vergl. den h. Thomas **P. III, quaest. 74, art. 1. 2. 3. 4.**) 1) Christus hat das Sacrament der Eucharistie in ungesäuertem

---

So sagt Rabbi Akiba, (der zu den Zeiten Hadrians lebte)." So berichtet uns auch Hegesippus bei Eusebius H. E. II, 23 (Edit. Valesii, Mainz 1662, S. 63 flg.), daß Jacobus, der Bruder des Herrn, am Ostertage (ἡμέρα τοῦ πάσχα), also am 15. Nisan vor dem versammelten Volke den Martertod erlitten habe. 3. Auch beschlossen ursprünglich die in des Kaiphas Haus versammelten Hohenpriester und Aeltesten nach Matth. 26, 5 aus keinem andern Grunde, den Herrn am Tage des Festes nicht zu fangen und zu tödten, als „damit kein Aufruhr unter dem Volke entstände"; — erlaubt war ihnen also Beides. 4. Und daß die Gerichtsverhandlungen wegen des Herrn wirklich am Festtage statt fanden, zeigt wohl der Umstand, daß Pilatus von der Sitte, am Pascha (ἐν τῷ πάσχα), das ist jedenfalls doch während des Paschahfestes (vom 15. Nisan mit Einschluß des Vorabends an) einen Verbrecher freizulassen, Gebrauch macht; vergl. Matth. 27, 15; Marc. 15, 6. 5. Die Kreuzigung selbst wurde nur von den römischen Soldaten vollzogen. Es kann auffallend scheinen, aber es verhält sich in der That so, daß die römischen Soldaten nicht nur in Kriegszeiten, sondern auch im Frieden sich zu Henkersknechten hergaben. Die römische Geschichte hat viele Beispiele davon. Deßhalb mahnt Tertullian die Christen vom Kriegsdienste ab, de corona milit. cap. 9: Et vincula, et carcerem, et tormenta, et supplicia administrabit? Soll der Christ in Bande legen und in Verhaft, Folter handhaben und Todesstrafe vollziehen? — Römische Soldaten kreuzigten auch den Heiland. Zweiter Grund. Den Evangelien zufolge brach Jesus noch in der Nacht nach dem Paschahmahle nach dem Garten Gethsemani auf, und auch der Verräther mit seiner Rotte eilt dorthin. Aber das Gesetz Exod. 12, 22 verbot, von dem Orte, wo die Paschahmahlzeit verzehrt wurde, vor dem Morgen fortzugehen, und also kann Christi letztes Mahl nicht das ordentliche Pascha am Abende des 14. Nisan gewesen sein. Allein die Stelle im Exodus betrifft nur das erste von den Israeliten in Aegypten gehaltene Pascha. Diese durften das Haus nicht verlassen, weil der Würgengel umher ging. Für die nachfolgenden Generationen hörte diese Vorschrift auf. Dritter Grund. Bei Johannes 13, 29 befiehlt der Herr, wie die Jünger vermuthen, dem Judas, Lebensmittel einzukaufen. Wäre dieses in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan erlaubt gewesen, da nämlich das Osterfest schon angefangen hatte? Allerdings war die Sorge für Speise und Trank nach Exod. 12, 16 während des ganzen ersten Tages der ungesäuerten Brode, d. h. am Ostertage, ausdrücklich erlaubt. Vierter Grund. Johannes, meint man, verlegt das letzte Mahl des Herrn ganz deutlich auf einen frühern Tag, besonders an drei Stellen seines Evangeliums. Die erste soll sein Joh. 13, 1—2 durch die Worte ante diem festum paschae, πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Aber wenn aus dieser Stelle folgen sollte, daß der Herr am 13. Nisan Abends das Osterlamm gegessen, dann müßte es heißen πρὸ μιᾶς τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα. Diese Zeitbestimmung πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς gehört zu ἠγάπησεν und der Sinn ist: Vor dem Osterfeste liebte der Herr die Seinigen bis ans Ende; d. h. vor dem Osterfeste gab er ihnen den höchsten Beweis seiner Liebe, durch die Einsetzung der Eucharistie. (Andere wollen den Sinn dieser Stelle so fassen: Vor dem Osterfeste liebte der Herr die Seinigen; nach dem Osterfeste liebte er sie bis ans Ende.) Daß der h. Johannes den Genuß des Osterlammes durch δεῖπνον bezeichnet, hindert nicht, anzunehmen, daß er das gesetzliche Paschalamm gemeint hat. Sein Bericht beweist, daß dieses δεῖπνον mit dem Genusse des Osterlammes bei den Synoptikern dasselbe ist. Die Einsetzung der Eucharistie erzählt er zwar nicht, weil die Synoptiker sie erzählt hatten, und weil er die Verheißung der Eucharistie berichtet hatte. Fünfter Grund. Joh. 19, 14 wird von dem Tage, an welchem Christus gekreuzigt wurde, mit bestimmten Worten gesagt: „Es war der Rüsttag auf das Pascha." War aber der Todestag Christi der Vorbereitungstag zum Pascha, so muß sein letztes

Brode eingesetzt. Denn Christus hat wirklich das Osterlamm gegessen; beim Osterlamme durfte aber immer nur ungesäuertes Brod genossen werden. 2) Das ungesäuerte Brod ist im eigentlichen Sinne die bildliche Darstellung,

---

Mahl am Abende vor diesem Rüsttag, d. h. am Abende vor dem 14. Nisan, am 13. Nisan, angesetzt werden. Diese Folgerung ist richtig, allein nicht die Prämisse. Alle Evangelisten bezeichnen den Todestag des Herrn als παρασκευή. Vergl. Luc. 23, 54 (nachdem er von der Grablegung des Herrn gesprochen): „Es war der Rüsttag, und der Sabbat brach an"; — aus welcher Stelle wir ersehen, daß der Herr an einem Freitage gestorben ist. Marc. 15, 42 nennt den Todestag des Herrn ebenfalls „Rüsttag" (παρασκευή) und fügt noch deutlicher bei: „welcher der Tag vor dem Sabbate ist", ὅ ἐστι προσάββατον; vergl. 16, 1–2. 9. Matth. 27, 62 bestimmt den auf den Todestag folgenden Tag durch: „Am andern Tage, der auf den Rüsttag folgt"; und Joh. 19, 31 nennt den Todestag Christi „Rüsttag" und den folgenden Tag Sabbat. In Beziehung auf den Wochentag stimmen also alle Evangelisten überein, indem alle berichten, daß der Herr am Tage vor dem Sabbate, d. h. am Freitage gestorben ist; — woraus dann auch folgt, daß er am Donnerstagabend das Osterlamm gegessen und die Eucharistie eingesetzt hat, und am Sonntagmorgen von den Todten auferstanden ist. Weil nun aber Johannes an einer andern Stelle (19, 14) den Todestag als „den Rüsttag auf das Osterfest" (παρασκευὴ τοῦ πάσχα) bezeichnet, so soll er, was von den übrigen Evangelisten nicht geschieht und ihrer Darstellung zuwiderläuft, den Todestag des Herrn auf den Tag vor dem Paschafeste ansetzen, indem παρασκευὴ τοῦ πάσχα nur den Rüsttag auf das Pascha bezeichnen könne. Letzteres ist falsch. παρασκευή (Rüsttag) ist bei den Juden nur die gewöhnliche Bezeichnung unseres Freitags, wie die angeführten Stellen der Synoptiker zeigen; und Josephus, Alterth. 16, 6, 2. Die ursprüngliche Bedeutung ist Zubereitung, nämlich Zubereitung auf den Sabbat, Zubereitung der Speisen auf den Sabbat, um dessen Ruhe nicht zu stören. Nun kann aber gar nicht nachgewiesen werden, daß παρασκευή auch in der Bedeutung „Rüsttag" auf ein Fest gebraucht wurde, so daß der Ausdruck in dieser Bedeutung ein ἅπαξ λεγόμενον wäre. Bei den Juden war die ursprüngliche Bedeutung so zurückgetreten, wie in unserm „Sonntag." Johannes hat nur sagen wollen: Es war der Freitag in der Osterzeit; was sich übrigens aus seiner und der Synoptiker Darstellung hinlänglich ergibt. Daß er 19, 31 den folgenden Sabbat groß nennt, erklärt sich dadurch, daß dieser in die Osterwoche fiel. Sechster Grund. Endlich die wichtigste Stelle, welche zugleich den Rationalisten der größte Beweis gewesen ist, daß die Synoptiker und Johannes unauflösbare Widersprüche enthielten, ist Joh. 18, 28. Nach dieser Stelle nämlich gingen die Juden beim Verhöre Jesu, welches in der Frühe gehalten wurde, nicht ins Prätorium, „damit sie nicht verunreinigt würden, sondern das Pascha äßen"; ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα. Also stand ihnen der Genuß des Osterlammes noch am Abende dieses Tages bevor, und folglich war der Tag des Verhöres und darum der Tag des Todes Christi der 14. Nisan; weil das Gesetz den Juden an diesem Tage das Pascha vorschrieb; und Christus feierte das Pascha einen Tag früher, nämlich am Abende des 13. Nisan. Indessen die scheinbare Stärke dieses Beweises liegt nur in der zu engen Auffassung des Ausdruckes „das Pascha essen." Denn der Umfang dieses Begriffes beschränkt sich nicht allein auf den Genuß des Osterlammes, am Abende des 14. Nisan, sondern begreift auch den Genuß der übrigen, zur Paschazeit gesetzlich vorgeschriebenen Speisen und Mahlzeiten unter sich. Baronius in seinen Annalen zum Jahre Christi 34 und vor ihm Toletus in seinem Commentar zu Joh. 13, 3, haben nachgewiesen, daß der Ausdruck „Pascha" auf alle Opfermahlzeiten, die während der sieben Tage der ungesäuerten Brode gehalten wurden, Anwendung finde. Aus der h. Schrift kann man dafür anführen 5. Moys. 16, 2: „Und du sollst das Phase dem Herrn deinem Gott opfern von Schafen und Rindern"; wo Moyses alle Paschaopfer zusammenfaßt, welche während der Paschazeit aus Vorschrift und An-

d. h. das heilige Zeichen des Leibes des Herrn, indem dieser ohne alle Verletzung der Jungfrauschaft seiner Mutter empfangen und geboren ist. Denn, wie der h. Thomas **P. III, quaest. 76, art. 1** bemerkt, stellen uns die Gestalten des Brodes mehr den Leib des Herrn als seine Gottheit dar. 3) Das ungesäuerte Brod drückt mehr die Reinheit der Gläubigen aus, welche zu diesem Sacramente erfordert wird; vergl. 1. Cor. 5, 7. 8: „Feget aus den alten Sauerteig, damit ihr ein neuer Teig seid; wie ihr denn auch ungesäuert seid; denn unser Osterlamm Christus ist geopfert worden. Lasset

---

dacht dargebracht wurden; vergl. diese Vorschrift 4. Moys. 28, 19. 23; — und 2. Chron. 30, 22: „Und sie aßen das Fest sieben Tage"; — worunter doch alle in die Festzeit fallenden Mahlzeiten verstanden sind. Daß nun aber an unsrer Stelle der Ausdruck „das Pascha essen" in seiner weitern Bedeutung genommen werden muß, geht deutlich hervor aus dem von den Juden hinzugefügten Grunde: „damit sie nicht verunreinigt würden." Denn die Verunreinigung, welche die Juden durch den Eintritt ins Prätorium contrahirt hätten, gehört gar nicht zu denjenigen, welche nach dem Gesetze eine Ausschließung von dem am Abende zu haltenden Paschamahle gefordert oder auch nur erlaubt hätte. Die Betretung eines heidnischen Hauses verunreinigte nur bis zum Abende. Denn nach Maimonides bei Bynaeus III, 1, 4 wurde der Heide gleich einem Eiterflüssigen betrachtet. Die Berührung eines Eiterflüssigen und dessen, was mit ihm in Verbindung gestanden hatte, veruneinigte aber nur bis zum Abende; vergl. Exod. 15, 5 flg., und besonders Judith 2, 7—9. Nach der dann vorgenommenen Waschung war der Jude wieder rein. Diesen Fall berücksichtigt die ausdrückliche Bestimmung 4. Moys. 9, 13; wo ein so Verunreinigter nach geschehener Reinigung unter Todesstrafe verpflichtet wird, am Abende des 14. Nisan das Paschamahl zu halten. Wahrscheinlich jedoch war das Vorgeben der Juden, nicht in das Haus des Pilatus gehen zu wollen, nur religiöser Aberglaube, wie Stolberg in seiner Geschichte der Religion Jesu Christi mit Recht bemerkt. Denn das Haus eines Heiden zu betreten war nirgends im Gesetze verboten. Man denke an David und andere gottesfürchtige Israeliten, welche öfters mit Heiden verkehrten. Die Angabe des Johannes 19, 14 paßt demnach gar nicht einmal auf die Verhältnisse am Morgen des 14. Nisan, sondern allein auf die am Morgen des 15. Nisan; denn wenn die Juden an diesem Morgen ins Prätorium gegangen wären, so wären sie den Tag über bis zum Abende verunreinigt gewesen, und hätten darum 3. Moys. 7, 20 von dem Opferfleische nicht essen dürfen. Demnach kann für die Meinung, welche noch jetzt viele katholische Gelehrte vertheidigen, und welche die Griechen insgemein aufstellen, der Herr habe das Osterlamm nicht am 14. Nisan Abends, sondern am 13. Nisan Abends genossen und sei am 14. Nisan getödtet worden, kein einziger haltbarer Grund angeführt werden. Sie ist nichts als eine willkührliche Annahme, welche dadurch sehr verdächtig erscheint, daß die Vertheidiger derselben entweder alle Synoptiker oder wenigstens zwei von ihnen positiver Irrthümer beschuldigen.

Aber zugegeben auch, der Herr habe das Paschamahl anticipirt, so bestand auch für diesen Fall die Vorschrift (4. Moys. 9, 10), daß auch dann nur ungesäuertes Brod gebraucht werden durfte. Ein Osterlamm ohne ungesäuertes Brod ist nach dem Moys. Gesetze gar nicht möglich. Deßhalb nutzt den Griechen selbst diese Ausflucht, Christus habe am 13. Nisan Abends das Osterlamm gegessen, noch gar nichts; vgl. Cornelius a Lapide zu Joh. 13, 1.

Wie aber der Herr bei der Einsetzung des Sacraments sich der ungesäuerten Brode bediente, so auch bei der zweiten Feier desselben, die er, wenigstens nach der Ansicht der Mehrzahl der Exegeten, am Tage seiner Auferstehung in Emmaus hielt; vgl. Luc. 24, 13—31; denn dieser Tag gehört noch zu den sieben Tagen des ungesäuerten Brodes.

Die Veranlassung, weßhalb die griechische Kirche das gesäuerte Brod angenommen hat, kann man wohl nicht mit völliger Sicherheit angeben. Vgl. Giese: Ueber den Gebrauch der Azyma; Münster 1852.

uns also Ostern halten nicht im alten Sauerteige, nicht im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, sondern im ungesäuerten Brode der Aufrichtigkeit und Wahrheit.“ So weit der heil. Thomas **P. III, quaest. 74, art. 4.** Man könnte noch hinzufügen: 4) Durch das ungesäuerte Brod werden wir an die gänzliche Sündenlosigkeit der menschlichen Natur in Christo erinnert. 5) Durch das ungesäuerte Brod werden wir an Christum als an das wahre Osterlamm erinnert und auf das Opfer des Herrn für uns aufmerksam gemacht.

2. An die Stelle des Weines haben als Materie der Eucharistie die Ebioniten und Enkratiten Wasser gesetzt. Ihnen sind die Aquarier gefolgt. Es ist aber eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß nur Wein vom Weinstocke die Materie dieses Sacramentes ist, wie Eugenius **IV.** den Armeniern schreibt: **Tertium est eucharistiae sacramentum, cuius materia est panis triticeus et vinum de vite.** Dieses geht hervor aus Matth. 26, 29 und Lucas 22, 18, wo der von Christus bei dem Mahle gebrauchte Wein **genimen vitis** und **generatio vitis** (γένημα τῆς ἀμπέλου) genannt wird. Diese aus Matthäus und Lucas angeführten Worte werden nicht von dem consecrirten Weine ausgesprochen, sondern von einem andern Becher, welcher nach Sitte der Hebräer gegen Ende des Paschamahles (vergleiche Friedlieb über die Leidensgeschichte) genommen wurde. Aber beide Evangelisten stimmen nicht überein in der Angabe, wann der Herr diese Worte gesprochen hat. Bei Matthäus sagt der Herr diese Worte 26, 29: **Dico autem vobis: Non bibam amodo de hoc genimine vitis usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei** nach der Einsetzung des allerheiligsten Altarssacramentes; bei Lucas aber 22, 18: **Dico autem vobis, quod non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat** vor der Einsetzung. Welcher von den beiden Evangelisten hat hier Recht? Der heilige Augustin will dem Matthäus folgen und meint, Lucas habe nach seiner gewöhnlichen (?) Sitte diese nach der Einsetzung der Eucharistie gesprochenen Worte **per anticipationem** vor derselben erzählt. Denn nach Augustinus **de consensu Evangelistarum lib. III, cap. 1 (Ed. Paris. tom, III, pag. 1157): Quod Lucas de calice bis commemoravit** (nämlich V. 17 und 18 von dem Weine beim Genusse des Osterlammes, und V. 20 von dem consecrirten Weine) **prius antequam panem daret, deinde, postquam panem dedit: illud, quod superius dixit, praeoccupavit, ut solet: illud vero, quod ordine suo posuit, non commemoraverat superius:** sind die Worte nach der Consecration gesprochen, wie Matthäus erzählt. Daß der heil. Augustin der Darstellung des Matthäus gefolgt ist, dazu mag ihn der Grund bewogen haben, weil sich dann an den Genuß des jüdischen Osterlammes, welches nur ein Vorbild war, der Genuß der Eucharistie, des wahren Osterlammes, unmittelbar anschließt, und dann erst der gewöhnliche Becher zum Schlusse der Mahlzeit folgt. So treten Vorbild und Erfüllung in die innigste Verbindung. Jansenius zu Matth. 26, 29 schließt sich an Augustin an, und einige Andere ebenfalls. Aber die Jesuiten Maldonat und Cornelius a Lapide erklären die von Lucas befolgte Ordnung für die richtige. Matthäus hat der Kürze halber das Essen des Osterlammes und den Genuß der Eucharistie nicht deutlich unterschieden, sondern sagt nur im Allgemeinen: **Coenantibus autem eis ctt.:** wie überhaupt Matthäus in der Zeitfolge nicht genau ist; was aus dem Hauptzwecke seines Evangeliums herrührt, zu zeigen, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias war.

Dagegen unterscheidet Lucas den Genuß des Osterlammes und der Eucharistie bestimmt, und sind nach ihm jene Worte vor der Consecration gesprochen, von dem Weine, der noch nicht consecrirt war; und dann erhält das Ganze den besten Sinn. Fälschlich behauptet Cornelius a Lapide, daß der heil. Hieronymus diese letztere Meinung in seiner Erklärung des Matthäus vorgetragen habe. Dieses ergibt sich aus Hieronymus nicht: Edit. Paris. v. J. 1845, tom. VII, pag. 195. Man mag übrigens annehmen, daß die Worte des Herrn: „Von nun an werde ich nicht mehr von diesem Gewächse des Weinstockes trinken, bis ich dasselbe erneuert mit euch im Reiche meines Vaters trinken werde“, vor der Einsetzung der Eucharistie, was die sententia probabilior, oder nach der Einsetzung der Eucharistie gesprochen sind, immerhin bleibt bestehen, 1) daß diese Worte von dem Becher zu verstehen sind, welcher gemäß der jüdischen Speisegebräuche am Schlusse des Paschamahles herumging, aber nicht von dem Kelche, in welchem der Herr die Eucharistie einsetzte; 2) daß der Herr mit diesen Worten auf die ewige Seligkeit hinweisen wollte, was bei der Einsetzung der Eucharistie sehr passend war, da wir durch diese zum Genusse des himmlischen Gastmahls sollen geführt werden. Die ewige Seligkeit wird in der heil. Schrift öfters einem Mahle verglichen; Matth. 8, 11; vergl. auch Ps. 35, 9: Inebriabuntur ab ubertate domus tuae: et torrente voluptatis tuae potabis eos. Der Herr wollte sagen: Dies ist mein letztes Mahl mit euch in diesem Leben; auf erneuerte Weise herrlicher, beseligender werde ich einstens mit euch im Reiche meines Vaters beim himmlischen Mahle sein. Der Herr gibt nur die eigentliche Wirkung der Eucharistie an. 3) Daß Christus Wein vom Weinstocke als Materie der Eucharistie genommen hat; denn aus dem allgemeinen Ausdrucke genimen vitis ersehen wir, daß dieser Wein von demselben war, den Christus in einem andern Becher entweder schon consecrirt hatte, oder noch consecriren wollte.

Dasselbe lehrt die beständige Ueberlieferung und Praxis der Kirche. Denn das dritte Concil von Carthago bestimmt can. 24 (Harduin tom. I, pag. 963): Nihil amplius offeratur, quam ipse Dominus tradidit, hoc est panis et vinum aqua mixtum. Ebenso der h. Justinus Apol. I, nro. 65 (Edit. Paris. 1742, pag. 82—83.) Der h. Cyprian spricht sich hierüber epistola 63 (Edit. Paris. v. J. 1844, pag. 372) sehr schön aus. Ebenso alle Denkmale des kirchlichen Alterthums. Darum schreibt der h. Augustin de haeresibus (tom. VIII, pag. 42) haeres. LXIV: Aquarii ex hoc appellati sunt, quod aquam offerunt in poculo sacramenti, non illud, quod omnis Ecclesia. Wenn also allein der Wein vom Weinstocke die geeignete Materie dieses Sacraments ist; so darf eine Flüssigkeit anderer Art nicht genommen werden, weil die von Christus eingesetzte Materie nicht geändert werden kann.

3. Mit dem Weine muß nach Vorschrift der Kirche Wasser vermischt werden: Conc. Trid. Sess. XXII, can. 9: Si quis dixerit aquam non miscendam esse vino in calice offerendo, eo quod sit contra institutionem Christi, anathema sit. Die Gründe hierfür gibt das Concil ebendort cap. 7 an, weil angenommen wird, daß Christus so gethan habe, weil aus der Seite Christi Wasser und Blut geflossen ist, welches Geheimniß durch jene Hinzumischung in Erinnerung gebracht wird, weil die Vereinigung der Gläubigen, welche Isaias 32, 20 und Apok. 17, 15 durch Wasser versinnbildet werden, mit Christo dem Haupte dargestellt wird. So wie Christus Eins ist mit seinem himmlischen Vater, so sollen auch wir

Eins mit Christo sein. Um uns diese Einigkeit zu geben, hat er zuvor unsere Natur angenommen, wie er auch um dieselbe seinen himmlischen Vater gebeten hat, Joh. 17, 11: „Damit sie Eins seien, wie auch wir." Diese Hinzumischung ist nicht durch göttliches, sondern durch kirchliches Gebot vorgeschrieben. Sie ist auch nicht in dem Sinne nothwendig, daß durch die Unterlassung die Verwandlung verhindert würde. Aber wegen der Wichtigkeit der Sache könnte ein Priester, welcher mit Wissen die Hinzumischung des Wassers zum Weine unterließe, von einer Todsünde nicht entschuldigt werden, cf. Catech. Rom. II, 4, 17 (im Anfange). Die gegebene Bestimmung des Concils gründet sich auf die h. Schrift und Tradition. Denn daß Christus Wasser zum Weine gemischt habe, lesen wir zwar nicht in der heil. Schrift; aber in südlichen Ländern ist dies allgemeine Sitte; ja man hält es dort für unanständig, den Wein ungemischt zu trinken. Unter den Vätern bezeugt uns diesen Gebrauch der h. Irenäus, welcher contra Haereses IV, cap. 33, nro. 2 (Editio Massuet, pag. 270) schreibt: Quomodo autem iuste Dominus, si alterius Patris exsistit, huius conditionis, quae est secundum nos, accipiens panem, suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis suum sanguinem confirmavit? Derselbe V, 2, nro. 3 (pag. 294): Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα χριστοῦ etc. Im Lateinischen: Quando ergo et mixtus calix et factus panis percipit verbum Dei et fit eucharistia sanguinis et corporis Christi. Nach dem Griechischen wäre zu lesen: Et fit eucharistia sanguis et corpus Christi, jedoch scheint in Massuet's Ausgabe αἷμα zu fehlen. Ferner der h. Cyprian in dem in der vorhergehenden Nummer citirten 63. Briefe, nro. XIII (Edit. Paris. S. 383): Nam quia nos omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei, in quem credit, copulatur et coniungitur. Quae copulatio et coniunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini, ut commixtio illa non possit ab invicem separari. Eben dieses wird uns bezeugt durch die Liturgien des Orients, welche Renaudot gesammelt hat, und des Occidents bei Le Brun, Assemann und Anderen. Auch haben dieses das dritte Concil zu Carthago, 397, und die Synode von Trullos 680, bestimmt. Jedoch darf das Wasser nur in geringerer Quantität zu dem Weine gemischt werden, vorzüglich wenn der Wein schwach ist. Die Monophysiten und die schismatischen Armenier bedienen sich des Weines ohne alles Wasser, um zu zeigen, daß in Christo nur Eine, nämlich die göttliche Natur sei.

4. Hinsichtlich der Form der Eucharistie untersuchten die Scholastiker, ob Christus durch Aussprechung der Worte der Consecration oder allein durch einen Act seines Willens die Verwandlung bewirkt habe. Hat Christus allein durch einen Act seines Willens die Consecration bewirkt, warum hat er die Worte dann ausgesprochen? Und wie hätte er dann durch sie das Sacrament der Eucharistie und seine Jünger zu Priestern desselben eingesetzt? — Einige Theologen behaupten, daß die Worte: Qui pridie, quam pateretur, accepit panem etc. *) und Simili modo, postquam

*) Ich möchte den angehenden Theologen hier gebeten haben, sich mit der Ein-

**coenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem etc.** ebenfalls zu der Form gehören. Der h. Thomas **P. III, quaest. 78, art. 1, ad 1** verwirft die Meinung, daß Christus durch einen bloßen Act seines Willens die Verwandlung bewirkt habe, und entscheidet sich dann **ad 4** dafür, daß nur die Consecrationsworte die Form bilden. Ebenso sagt er auch **III. P., q. 60, art. 8 in corpore: Forma Eucharistiae est: Hoc est enim corpus meum**, welche Worte die Consecration des Brodes enthalten. Dieses ist auch die allgemeine Meinung, daß nämlich nur die Consecrationsworte über das Brod: **Hoc est enim corpus meum**, und über den Wein: **Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum** die Form der Eucharistie ausmachen; und diese Meinung kann als **certa** bezeichnet werden. So auch der h. Alphons **cap. 8, nro. 13** in seinem Werke: Der Priester. Daß diese Worte der Consecration die Form des Sacraments der Eucharistie, d. h. dasjenige, wodurch die Eucharistie constituirt wird, ausmachen, geht hervor aus dem Beschlusse Eugens **IV.** auf dem Concil zu Florenz: **Forma huius sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc conficitur sacramentum**: und aus **Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 1** (im Anfange): **Principio docet sancta synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo sanctae Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Iesum Christum, verum Deum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri.** Also nachdem die angegebenen Worte der Consecration über die Materie ausgesprochen sind, ist Christus zugegen. Also machen auch die Consecrationsworte die Form dieses heil. Sacramentes aus. Sie sind darum die Form dieses Sacraments, weil sie die Worte Christi enthalten, welche die Ver-

---

richtung des Missale in etwa bekannt zu machen, wenngleich dies ein rein liturgischer Gegenstand ist. Das Missale beginnt mit dem Anfange des kirchlichen Jahres, mit dem ersten Sonntage im Advent nämlich, und gibt die heiligen Messen für die Sonn- und einzelnen Ferialtage bis zum Charsamstage einschließlich. Dann erst folgt der Ordo Missae, d. h. die Angabe der für die Darbringung des h. Meßopfers in der katholischen Kirche vorgeschriebenen Gebete und Cärimonien vom Anfange der h. Messe bis zum Ende derselben. Dieser Ordo Missae folgt erst nach dem Charsamstage, weil das h. Meßopfer nur aus dem Kreuzesopfer Jesu Christi, dessen Gedächtniß die Kirche am heiligen Charfreitag feiert, seine Kraft hat. Im Canon, dem Theile der Messe gleich nach der Präfation bis zur Communion einschließlich, stehen die Worte Qui pridie quam pateretur etc. unmittelbar vor der Consecration des Brodes, und die Worte Simili modo unmittelbar vor der Consecration des Weines. Daher die Meinung einiger Theologen, diese Worte gehörten mit zur Consecration selbst. Nach dem Ordo Missae folgen die Messen für die Sonn- und Ferialtage vom Tage der Auferstehung Christi an bis zum Ende des Kirchenjahres. Dann folgen die Messen für die Festtage einzelner Heiligen. (Proprium Missarum de Sanctis.) Dann die Messen, welche für mehrere Heilige eines bestimmten kirchlichen Standes und Ranges anwendbar sind. (Commune Sanctorum.) Darnach die Votivmessen und endlich die Messen für die Abgestorbenen. So ist die ganze Eintheilung des Missale auf die Dogmatik gegründet, nämlich auf das Verhältniß des h. Meßopfers zum Kreuzesopfer Jesu Christi und auf die Lehre vom heil. Meßopfer selbst. Es ist unzweifelhaft, daß der Geist Gottes in allen Einrichtungen unsrer heiligen Kirche waltet. Die Trägerinn alles kirchlichen Lebens aber und aller kirchlichen Wissenschaft ist die Dogmatik.

wandlung bewirken. Dieses hat unter allen Vätern der h. Ambrosius **de Sacramentis lib. IV, cap. 4, nro. 13–17 (Edit. Paris. 1845, tom. III, pag. 439)** am schönsten auseinandergesetzt. Die Consecrationsworte des Brodes heißen: **Hoc est enim corpus meum**, nicht aber: **Hoc sit** oder **hoc fit** oder **factum est corpus meum**, weil die Verwandlung des Brodes in den Leib Christi eine augenblickliche ist (**instantanea**), nicht aber eine allmählige (**successiva**), weßhalb sie nicht als im Werden: **Hoc fit**, sondern als im Gewordensein: **Hoc est** ausgedrückt werden. Das Wörtchen **enim** wird hinzugesetzt nach dem uralten in der römischen Kirche herrschenden Gebrauche. Die Form der Consecration des Weines findet sich zwar nicht ganz als von Christo ausgesprochen in der h. Schrift, jedoch die meisten dieser Worte können aus verschiedenen Stellen der heil. Schrift entnommen werden. Denn **hic est calix** haben Lucas und Paulus; und Matthäus: **Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.** Der Zusatz **aeterni** zu **novi testamenti** und **mysterium fidei** ist aus der Tradition entnommen, wie sie der Kirche durch die Apostel überkommen ist, wie der h. Paulus 1. Cor. 11 schreibt: **Ego accepi a Domino, quod et tradidi vobis.** Die nachfolgenden Worte: **Haec, quotiescunque feceritis, in mei memoriam facietis** beziehen sich auf den Gebrauch dieses h. Sacraments und gehören daher nicht mehr zur Consecration. Nach Vorschrift der Kirche müssen sie unmittelbar nach der Consecration gesprochen werden. Ueber die Consecrationsworte sagt das **corpus iuris III, 41, 6 (Decretalium): Sane multa tam de verbis, quam de factis dominicis invenimus ab Evangelistis omissa, quae Apostoli vel supplevisse verbo, vel facto expressisse leguntur.** Und nachher: **Credimus igitur, quod formam verborum, sicut in canone reperitur, et a Christo Apostoli, et ab ipsis eorum acceperint successores.** Durch die Worte: **Hic est enim calix sanguinis mei** wird die Verwandlung des Weines in das Blut Christi als schon im Gewordensein bezeichnet, ebenso wie über die Worte der Consecration des Brodes gesagt ist. Durch das Nachfolgende aber wird die Wirksamkeit des Blutes Christi in diesem Sacramente ausgedrückt. Diese Wirksamkeit des Blutes Christi ist eine dreifache: 1) Das Blut Christi verdient uns das ewige Leben, **cf.** Hebr. 10, 19: „Brüder! wir haben zuversichtliche Hoffnung, in das Heiligthum durch das Blut Christi einzugehen;“ — daher **novi et aeterni testamenti**; 2) das Blut Christi gibt uns die Gerechtigkeit der Gnade, welche Gerechtigkeit uns durch den Glauben zu Theile wird, Röm. 3, 25: „Gott hat Jesum Christum dargestellt als Sühnopfer durch den Glauben in seinem Blute, um seine Gerechtigkeit zu erweisen zur Vergebung der Sünden, die vorher geschehen sind;“ — daher **mysterium fidei**; 3) das Blut Christi gibt uns die Versöhnung der Sünden, daher **qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.** Die Worte der Consecration haben aus der Einrichtung Christi die Kraft, daß sie, von einem Gläubigen, der den **character sacerdotalis** hat, ausgesprochen, die Verwandlung bewirken. Einige Theologen neigten sich zu der Ansicht hin, daß die Consecrationsworte über das Brod erst nach Vollendung der Consecrationsworte über den Wein ihre Wirkung erreichten. Diese Meinung ist aber irrthümlich, weil nach dem Gebrauche der Kirche der Priester unmittelbar nach Vollendung der Consecrationsworte über das Brod niederknieet, die consecrirte Hostie anbetet und sie den Anwesenden zur Anbetung zeigt.

5. Die feierliche, nach Vorschrift der Kirche verrichtete und mit den von

der Kirche vorgeschriebenen, vorhergehenden und nachfolgenden Cärimonien verbundene Aussprechung der Form der Eucharistie über die Materie der Eucharistie ist die Messe, **missa**. Die Messe ist jener Act des äußern Gottesdienstes, durch welchen auf die von der Kirche vorgeschriebene Weise, d. h. mit Beobachtung der vorhergehenden und nachfolgenden Cärimonien, die Form der Eucharistie, d. h. die Worte der Consecration, über die Materie der Eucharistie, d. h. über das Brod und den Wein, von einem Gläubigen, der den **character sacerdotalis** hat, ausgesprochen werden, und durch welchen Act der Priester, welcher den Act verrichtet, von dem consecrirten Brode und Weine genießt und den anwesenden Gläubigen, so viele es wünschen, davon, jedoch nach Vorschrift der Kirche, mittheilt. Im Allgemeinen ist also die Messe ein Act der äußern Gottesverehrung, und zwar der vorzüglichste Act der äußern Gottesverehrung, der Mittelpunkt aller äußern und innern Gottesverehrung zugleich; — im Besondern ist sie: **a)** Die feierliche Aussprechung der Form der Eucharistie über die Materie derselben nach der von der Kirche vorgeschriebenen Weise; **b)** der Genuß des consecrirten Brodes und Weines durch den Priester. Denn daß die Gläubigen an der Communion des Priesters Theil nehmen, ist nicht etwas Integrirendes der h. Messe, sondern nur etwas Accidentelles derselben. Das Wort **missa** kommt nach dem h. Thomas **P. III, q. 83, art. 4, ad 9** daher: **Et propter hoc etiam missa nominatur, quia per angelum sacerdos preces ad Deum mittit, sicut populus per sacerdotem: vel quia Christus est hostia nobis missa a Deo. Unde et in fine Missae Diaconus in festivis diebus populum licentiat, dicens: Ite, Missa est, scilicet hostia ad Deum per Angelum: ut scilicet sit Deo accepta.** Aber besser ist diese Erklärung: **missa est concio**; die Versammlung ist entlassen; vergleiche Kreuser: Das heilige Meßopfer. Die Realität der Erklärung der heiligen Messe ist darzuthun, und damit ist die Realität der Erklärung der Eucharistie zugleich gegeben. Denn daß durch die Lehre über das heilige Meßopfer der Glaube über das große Geheimniß der Eucharistie in seiner Vollendung dargestellt werden soll, daß folglich die Lehre vom allerheiligsten Meßopfer die Grundlage der Lehre von der Eucharistie ist, spricht das Concil in der Vorrede zur 22. Sitzung aus. Und daß die Eucharistie ein Opfer und als solches der Kirche gegeben ist, will das Concil ausdrücken **Sess. 23, cap. 1: Eucharistiae sacrificium visibile.** Darum sagt der h. Thomas **III. P., q. 61, art. 3, ad 3: Sacrificium novae legis oblatione panis et vini perficitur**; und fing Wicleff seinen Kampf gegen die heilige Eucharistie mit dem Kampfe gegen die Messe an, **art. 8: Non est fundatum in Evangelio, quod Christus missam ordinaverit.** Für diese unsere Darstellung über das Sacrament der Eucharistie, daß wir zuerst das heilige Meßopfer hervortreten lassen und als Folgerung daraus die Gegenwart Christi in der Eucharistie, berufen wir uns endlich auf das Concil von Trient **Sess. XIII, cap. 3: Statim post consecrationem** (Aussprechung der Form der Eucharistie über deren Elemente) **verum Domini nostri corpus verusque eius sanguis exsistit**; und **Sess. XXII, cap. 2: Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit**, wo das Concil unmittelbar an das Opfer Christi am Kreuze das Opfer der heiligen Messe schließt. Die Eucharistie ist eher ein Opfer, als ein Sacrament, wenngleich sie die Bestimmung, Beides zu sein, immer in sich trägt.

6. Es ist ein **dogma declaratum**, daß in der h. Messe Gott ein wahres und wirkliches Opfer dargebracht wird, nämlich der Leib und das Blut Christi. Denn das **Conc. Trid. Sess. XXII de sacrificio missae can. 1** sagt: **Si quis dixerit, in Missa non offeri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari, anathema sit: can. 2; Si quis dixerit, illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, anathema sit.** Also ist es **de fide**, daß in der h. Messe der Leib und das Blut Christi durch die Hände der Priester Gott zum Opfer gebracht wird, und daß Christus am letzten Abendmahle das h. Meßopfer und auch seine Apostel zu Priestern einsetzte. Dieser Glaubensartikel, daß in der heil. Messe Gott ein wahres und wirkliches Opfer, nämlich der Leib und das Blut Christi dargebracht werde, stützet sich nach der von unsrer heiligen Kirche selbst gegebenen Beweisführung auf folgende drei Gründe: Erster Grund: Die Identität des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines mit dem am Kreuze für uns gestorbenen Christus. Zweiter Grund: Die Lehre der heil. Schrift, daß in der Messe Gott ein Opfer dargebracht werde, bei welcher Darstellung aus der heil. Schrift ein zweifaches Moment ins Auge zu fassen ist: a) Es soll ein beständiges Opfer im neuen Bunde statt finden; b) Dieses Opfer ist die Messe. Dritter Grund: Die Lehre der Tradition, daß in der h. Messe Gott ein wahres und wirkliches Opfer dargebracht wird. Diese drei Gründe haben wir nun näher zu erörtern, um in jenen Glaubensartikel, welcher den Mittelpunkt der ganzen katholischen Lehre bildet, tiefer einzudringen. Dazu sollen viertens Gründe aus dem Gesammtinhalte des Christenthums, sogenannte speculative Gründe, hinzugefügt werden. Was wir uns unter dem Opfer überhaupt zu denken haben, ist in der Lehre von der Erlösung entwickelt. Hier bemerken wir dieses. Unter dem Opfer überhaupt verstehen wir irgend eine äußere Gabe, deren sich der Mensch um Gottes willen beraubt, um dadurch die verborgene Gesinnung seines Herzens gegen Gott thatsächlich und anschaulich darzustellen. Denn weil der Mensch aus Leib und Seele besteht, so ist das Innere und das Aeußere des Menschen durch eine gegenseitige Einwirkung verbunden. Der Gedanke des Menschen will in der Sinnenwelt seinen Leib sich schaffen; und hinwiederum gewinnt jede Gesinnung, welche durch entsprechende äußere Handlungen bethätigt, gleichsam verkörpert wird, eben dadurch an innerer Kraft. Deßhalb gehen aus einem geheiligten Herzen mit Nothwendigkeit die guten Werke hervor und sind die Ursache, daß die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Menschen selbst vermehrt wird. Wenn daher die Gefühle der Ehrfurcht, der Hochachtung, der Liebe gegen Gott das Herz durchdringen, oder wenn auch nur das bloße Gefühl der Abhängigkeit noch im Menschen lebendig ist: so wird er diese seine Gesinnung in äußerer, sichtbarer Gestalt darzustellen bestrebt sein, er wird Gott freiwillige Gaben darbringen. Denn wenn auch jene Gesinnungen, von der Gnade dem Willen eingeflößt, rein geistiger Natur, und zwar von der zartesten Beschaffenheit, sind: so faßt doch nur der Engel dieselben als rein geistige auf, und für ihn kann es demnach ein Opfer im eigentlichen Sinne nicht geben, sondern nur im uneigentlichen, insofern er sich selbst durch unbedingten Gehorsam und Unterwürfigkeit Gott zum Opfer bringt. Freilich gibt diese Gesinnung erst dem Opfer seinen Werth und seine Bedeutung, und sagt die heil. Schrift

deßhalb Ps. 50, 19: „Ein Opfer vor Gott ist die reumüthige Gesinnung; das zerknirschte Herz, das sich demüthigt, wirst du o Gott nicht verachten.“ Für den Menschen dagegen müssen jene Gesinnungen auch eine äußere Gestalt annehmen. Denn was in dem Menschen lebt und webt, was auf ihn wahrhaften Eindruck machen soll, muß sich ihm auch sinnlich wahrnehmbar darstellen. Daher können wir es uns denn auch erklären, daß die Opfer ebenso alt sind, als das menschliche Geschlecht selbst. Schon unsere Stammeltern im Paradiese waren darauf angewiesen, Gott Opfer zu bringen. Denn von einem Baume im Paradiese durften sie nicht essen; die Früchte desselben sollten sie Gott als Opfer darbringen. Die Söhne der ersten Menschen opferten; Noe, der zweite Stammvater des menschlichen Geschlechts, opferte; ebenso alle andern Patriarchen. Im mosaischen Gesetze wurden die vollständigsten Vorschriften über die Opfer gegeben, und diese jüdischen Opfer bestanden anderthalbtausend Jahre, nämlich bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Auch bei allen heidnischen Völkern finden wir Opfer. Denn so wie die immer mehr voranschreitende Welt- und Völkerkenntniß noch keine Nation gefunden hat, die nicht an einen Gott geglaubt hätte, wenngleich diese Wahrheit oft bis auf ihre dürftigsten Bestandtheile zusammengesunken war: so hat es auch noch kein Volk gegeben, welches seinen Gott oder seine Götter nicht durch freiwillige Gaben zu verherrlichen gesucht hätte. Sogar die so traurigen Verirrungen dieser natürlichen Richtung des menschlichen Herzens, z. B. die Menschenopfer, bezeugen uns, wie tief es im menschlichen Herzen liegt, seine Gaben, ja sein Liebstes und Werthvollstes sogar, seinem Gott zum Opfer darzubringen. Darum befriedigt eine Religion, welche keine Opfer hat, die Bedürfnisse des menschlichen Herzens nicht. Denn die Gesinnungen der Anbetung gegen Gott, des Lobes und der Verherrlichung Gottes, der Bitte um irgend eine Gnade, des Dankes für die erlangte Gnade müssen auch ihre äußere Darstellung und Bethätigung finden. Dies geschieht durch die Opfer. Darnach unterscheiden wir die Opfer in Anbetungs- oder Lobopfer, in Dankopfer, in Bittopfer. Alle Gesinnungen aber, welche bei einem jeden Opfer zu Grunde liegen, es mag nun zu welchem nächsten Endzwecke auch immer dargebracht werden, kann man auf folgende drei zurückführen. In dem menschlichen Geiste, so wie überhaupt in jedem erschaffenen Geiste, sind zwei wesentliche Seiten; die eine ist, daß er durch Gott beherrscht und bestimmt werde, die andere, daß er sich selbst bestimme. Beide sind dem Menschen gleich wesentlich. Denn nur durch Gott kann er zum Endzwecke seines Daseins gelangen; nur durch Gott kann er seine Erfüllung finden. Darum ist ihm der Anschluß an Gott durchaus nothwendig. Wäre der Mensch auch nur zu einem bloß natürlichen Endzwecke von Gott erschaffen, so könnte er selbst diesen allein durch Gott erreichen, weil es außer Gott nichts Gutes gibt. Aber ebenso wesentlich und nothwendig ist für den Menschen auch die freie Selbstbestimmung. Allerdings muß Gott das Gute in dem Menschen anfangen, fortsetzen und vollenden, aber doch nur durch die freie Einstimmung des Menschen, an welcher sich Gott selbst eine Schranke gesetzt hat, die er nicht durchbrechen will. Nur die Lehre der katholischen Kirche umfaßt den Menschen nach diesen beiden Seiten als abhängiges und als freies Geschöpf zugleich. Denn während die Irrlehre die Freiheit des Menschen läugnet, betrachtet ihn die ungläubige Wissenschaft unsrer Tage als ein durchaus unabhängiges Wesen und macht ihn zu seinem eigenen Gott und Selbstgebieter. Beide Wahrheiten, die gänzliche und allseitige Abhängigkeit des Men-

schen von Gott sowohl als seine freie Selbstbestimmung, werden durch das Opfer ausgedrückt. Aber weil auf dem menschlichen Geschlechte die Schuld der Erbsünde lastet, und wir uns deßhalb im Stande der gefallenen Natur befinden: so tritt auch noch das Bestreben hinzu, Gott mit uns zu versöhnen. Zwar sollte dieses nach dem Willen des himmlischen Vaters der eingeborne Sohn allein thun, und hat es durch das Opfer seines blutigen Todes am Kreuze wirklich gethan. Aber so gewiß als jedes fühlende Menschenherz die Schwere der Schuld empfindet, so gewiß wird es von dem Bestreben, dieselbe zu tilgen ergriffen sein und daher seine Opfer mit dem Leiden des Herrn vereinigen. Dieses Dreifache, die Abhängigkeit von Gott, die freie Unterwürfigkeit unter Gott und seinen heiligen Willen, die Versöhnung mit Gott sind die allgemeinen Gedanken, welche bei einem jeden Opfer zu Grunde liegen. Dann kann dasselbe noch für irgend einen Endzweck insbesondere dargebracht werden, z. B. um irgend eine Gnade von Gott zu erhalten, um aus irgend einer Noth errettet zu werden, um Gott für irgend eine Gnade zu danken. Bei der Lehre von der Erlösung haben wir nachgewiesen, daß Christus am Kreuze sich selbst seinem himmlischen Vater zum Opfer gebracht hat, und daß alle unsere Opfer nur um seines Opfers willen Werth haben. Hier wollen wir beweisen, daß in der heiligen Messe ebenderselbe am Kreuze sich opfernde Christus zugegen ist. Dadurch werden wir bewiesen haben, daß in der heiligen Messe Gott ein Opfer dargebracht wird. Und so wie alle Sacramente sich unmittelbar an die Lehre von der Erlösung anschließen: so schließt die Lehre von dem wichtigsten aller Sacramente, von der Eucharistie, sich dadurch aufs engste an die Erlösung an.

7. Den ersten Grund, die Identität des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines mit dem am Kreuze für uns sterbenden Christus, hat die unfehlbare Kirche selbst deutlich und bestimmt angegeben. C. T. Sess. XXII, cap. 1: Deus et Dominus noster (Iesus Christus), etsi semel seipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium eius exstinguendum non erat, in coena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur, sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit ac sub earundem rerum symbolis Apostolis, quos tunc novi testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent, tradidit et iisdem eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent, praecepit per haec verba: Hoc facite in meam commemorationem: uti semper catholica Ecclesia intellexit et docuit. Nam celebrato veteri Pascha, quod in memoriam exitus de Aegypto multitudo filiorum Israël immolabat, novum instituit Pascha, seipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit eripuitque de potestate tenebrarum et in regnum suum transtulit. Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest, quam Do-

minus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit, et quam non obscure innuit Apostolus Paulus Corinthiis scribens, cum dicit, non posse eos, qui participatione mensae daemoniorum polluti sunt, mensae Domini participes fieri: per mensam altare utrobique intelligens. Haec denique illa est, quae per varias sacrificiorum, naturae et legis tempore, similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur. Und cap. 2: Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit etc. . . . . . Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in ara crucis obtulit, sola offerendi ratione diversa. In diesen beiden Stellen lehrt die unfehlbare Kirche erstens, daß Christus sich selbst am Kreuze ein Mal zum Opfer dargebracht habe, um dadurch eine ewige Versöhnung zwischen Gott und dem menschlichen Geschlechte zu bewirken, daß also der Tod Jesu Christi am Kreuze ein wahres und wirkliches Opfer sei. Darauf nehmen wir hier weiter keine Rücksicht mehr, weil das bei der Lehre von der Erlösung bewiesen werden mußte. Zweitens lehrt die unfehlbare Kirche in den angeführten Stellen, daß in der heiligen Messe ebenderselbe Leib und eben dasselbe Blut Christi Gott dargebracht werde, welches ihm am Kreuze dargebracht worden ist. Daraus folgt drittens, daß der Leib und das Blut Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines in der heil. Messe ebenfalls ein wahres und wirkliches Opfer sei, wie die Kirche dieses auch in den angeführten Stellen mit ausdrücklichen Worten sagt; nämlich darum ein wahres und wirkliches Opfer sei, weil der Leib und das Blut Christi am Kreuze ein wahres und wirkliches Opfer war.

8. Wenn nun aber nach der Lehre der unfehlbaren Kirche der Leib und das Blut Christi am Kreuze derselbe mit dem Leibe und Blute Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines in der heil. Messe sind: so setzt also die unfehlbare Kirche voraus, daß der wahre Leib und das wahre Blut Christi in der h. Messe unter den Gestalten des Brodes und Weines zugegen sind. Warum der Leib und das Blut Christi dort zugegen sei, und wann diese Gegenwart beginne, lehrt das Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 1: Principio docet sancta synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo sanctae Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Iesum Christum, verum Deum atque hominem, vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri. Jetzt also erst kommen wir auf die wahre Gegenwart Christi im allerheiligsten Altarssacramente, nämlich durch die Identität des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines mit dem am Kreuze für uns sterbenden Christus; und diese Lehre, nämlich die Gegenwart Jesu Christi im allerheiligsten Altarssacramente unter den Gestalten des Brodes und Weines, haben wir nun aus allen Kräften zu beweisen. Denn wer zugibt, daß Jesus Christus im allerheiligsten Altarssacramente wirklich zugegen ist, der muß auch zugeben, daß die Eucharistie ein Opfer ist. Daher machte Melanchthon so oft die Unmöglichkeit geltend, zugleich die Gegenwart des Leibes Christi zu behaupten, und den Opfercharacter der Eucharistie zu läugnen: cf. Döllinger, Reformation, II, 363. Also schon dieser Refor-

mator selbst fühlte die Halbheit und den Widerspruch des Lutherischen in, cum, sub pane. Aber noch deutlicher lehrt das Concil, warum und wann Christus in der Eucharistie zugegen ist cap. 3 ibidem: Semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie exsistere. Darum ist die wahre Gegenwart Christi in der Eucharistie von so hoher Bedeutung, um die Eucharistie als Opfer zu beweisen. Denn wenn Ebenderselbe dort zugegen ist, welcher sich für uns am Kreuze geopfert hat, wie sollte die Eucharistie nicht ein wahres und wirkliches Opfer sein, da doch Christus am Kreuze ein solches ist? Und wenn dieser unser Herr Jesus Christus dort zugegen ist, wie sollte er in, unter und mit dem Brode sein können, und nicht vielmehr in Folge der Verwandlung der Elemente?

9. Diese Wahrheit, die Gegenwart Christi in der Eucharistie, folgt aus den ausdrücklichen Erklärungen der Kirche, welche sich hierbei, wie in allen ihren Entscheidungen auf die schriftliche und mündliche Tradition stützt. Das Concil von Trient hat sich in der schon in der vorigen Nummer angeführten Stelle aufs deutlichste hierüber ausgesprochen und fährt noch bestimmter nach den angeführten Worten so fort: Nec enim haec inter se pugnant, ut ipse salvator noster semper ad dextram Patris in coelis assideat, iuxta modum exsistendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea exsistendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus. Ita enim maiores nostri omnes, quotquot in vera Christi Ecclesia fuerunt, qui de sanctissimo hoc sacramento disseruerunt, apertissime professi sunt, hoc tam admirabile sacramentum in ultima coena redemptorem nostrum instituisse, cum post panis vinique benedictionem se suum corpus illis praebere ac suum sanguinem disertis ac perspicuis verbis testatus est, quae verba a sanctis Evangelistis commemorata et a sancto Paulo postea repetita, cum propriam illam et apertissimam significationem prae se ferant, secundum quam a Patribus intellecta sunt, indignissimum sane flagitium est, ea a quibusdam contentiosis ac pravis hominibus ad fictitios et imaginarios tropos, quibus veritas carnis et sanguinis Christi negatur, contra universum Ecclesiae sensum detorqueri, quae tanquam columna et firmamentum veritatis haec ab impiis hominibus excogitata commenta velut satanica detestata est, grato semper et memori animo praestantissimum hoc Christi beneficium agnoscens. Und in derselben Sitzung can. 1: Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum, sed dixerit, tantummodo esse in eo, ut in signo, vel figura, vel virtute, anathema sit. Die unfehlbare Kirche stützt sich, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, hinsichtlich der h. Schrift a) auf die Einsetzungsworte, wie sie von Matthäus, Marcus und Lucas erzählt werden; b) auf den ersten Brief des heil. Paulus an die Corinther, wo dieser Apostel die Einsetzungsworte wiederholt und sich über die Eucharistie so ausspricht, daß die wahre Gegen-

wart Christi in derselben angenommen werden muß. Diese beiden Gründe aus der h. Schrift sind hier näher zu erörtern.

10. Die Einsetzung wird erzählt Matth. 26, 26; Marc. 14, 22; Luc. 22, 19 von allen drei Evangelisten fast mit ebendenselben Worten. Der Streit, welcher hinsichtlich dieser Worte zwischen der katholischen Kirche und den Gegnern der wahren Gegenwart Christi, den sogenannten Sacramentirern, oder unsern jetzigen Rationalisten obwaltet, ist dieser, ob die Einsetzungsworte im buchstäblichen Sinne, also von der wahren und wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie verstanden, oder ob sie bildlich erklärt werden müssen? — Da die katholische Kirche im Besitze ihres alten, ursprünglichen Glaubens ist: so wäre es Pflicht der Gegner, den Beweis für ihre neue Erklärung zu liefern. Die Gegner haben sich mannigfach abgemüht, die bildliche Bedeutung dieser Worte: Hoc est corpus meum, Hic est calix sanguinis mei anzugeben und nachzuweisen. Der Cardinal Bellarmin de sacramento eucharistiae lib. I, cap. 8 erzählt, daß im Jahre 1577 ein Büchlein erschienen sei, in welchem zweihundert verschiedene Weisen angegeben wurden, auf welche die Häretiker jene wenigen Worte zu erklären gesucht hätten, und fügt hinzu, daß zu seiner Zeit diese verschiedenen Erklärungsversuche der Häretiker kaum mehr gezählt werden könnten. Diese alle haben das Gemeinschaftliche, daß sie das Wörtchen est im Sinne von repraesentat, significat, indicat nehmen. Indessen seiner Natur nach kann das Zeitwort „Sein“ entweder nur das wirkliche Sein, im Gegensatze zum Nichtsein bezeichnen; z. B. „Gott ist“; oder die Verbindung des Subjects mit dem Prädicate; z. B. „Gott ist gütig“; „David war ein weiser und gerechter König.“ Das Subject des Satzes ist immer das Einzelne; das Prädicat das Allgemeine; die Verbindung des Subjects mit dem Prädicate ist folglich immer die Unterordnung eines Besondern unter ein Allgemeines; (welche Unterordnung wir mit dem gemeinschaftlichen Ausdrucke „Denken“ bezeichnen.) Da in allen Geschöpfen, vom erschaffenen Geiste an bis zum untersten Organismus eine Zusammensetzung aus dem Individuum und der Gattung besteht, so ist das Individuum das Subject, die Gattung das Prädicat. Also bezeichnet das Wort „Sein“ immer das Wesen irgend eines Gegenstandes. Diese Erklärung kann man in allen Stellen anwenden, in denen die h. Schrift dies Wort gebraucht. So Gen. 41, 26. 27: „Die sieben fetten Kühe und die sieben vollen Aehren sind die sieben Jahre der Fruchtbarkeit; die sieben magern Kühe und die sieben verbrannten Aehren sind die sieben Jahre der zukünftigen Hungersnoth.“ Daniel 7, 24: „Die zehn Hörner sind zehn Könige.“ Matth. 13, 37—39: „Wer den guten Samen säet, ist der Sohn des Menschen. Der Acker aber ist die Welt. Das Unkraut sind die Bösen. Der Feind, der es säet, ist der Teufel. Die Ernte ist das Ende der Welt. Die Schnitter sind die Engel.“ 1. Cor. 10, 4: „Alle haben denselben geistigen Trank getrunken. Sie tranken von dem geistigen Felsen, der ihnen folgte. Und der Fels war Christus.“ Gal. 4, 24: „Dies ist allegorisch gesprochen (die Geschichte des Isaak und Ismael). Denn dies sind die beiden Testamente.“ Apokal. 1, 20: „Die sieben Sterne sind die Engel der sieben Kirchen; und die sieben goldenen Leuchter sind die sieben Kirchen.“ Johannes 10, 7: „Ich bin die Thüre.“ 15, 1: „Ich bin der wahre Weinstock.“ Gen. 17, 10: „Dies ist der Bund (die Beschneidung).“ In allen diesen Stellen hat das Wort „Sein“ die Bedeutung „Darstellen“, „Bezeichnen“, „Andeuten“ nur scheinbar. Freilich sind alle diese angeführten und viele andere Stellen bildlich;

wie überhaupt der ganze alte Bund ein Bild des neuen Bundes, und der neue Bund ein Bild des ewigen Lebens ist. Aber das Bildliche, (Allegorische, Metaphorische, Symbolische, wie man es nennen will), liegt nicht in dem Worte „Sein", sondern entweder im Subjecte, oder im Prädicate. „Sein" bezeichnet immer das Wesen eines Gegenstandes. Daher sind alle jene Stellen elliptisch zu erklären; z. B. Joh. 45, 1: „Ich bin der wahre Weinstock"; d. h. der wahre Weinstock ist das Bild von mir. Nun darf man daraus nicht ableiten wollen, daß die Einsetzungsworte zu erklären seien: „Dieses ist das Bild meines Leibes" — „Dieses ist das Bild meines Blutes" —; wie Oekolampadius wollte. Denn welcher vernünftige Mensch würde sich jemals so ausdrücken, da das Brod von Natur aus nicht geeignet ist, ein Bild des menschlichen Leibes zu sein? — Und was sollte es dann heißen, daß Christus gerade damals und gerade von dem bestimmten Brode erklärte, dieses Brod sei das Bild seines Leibes, da doch dieses Brod dieselbe Qualität mit allem andern aus Weizen bereiteten Brode hat, und solches Brod immer vorzugsweise die Nahrung der Menschen gewesen ist? So würden die Einsetzungsworte der Eucharistie völlig lächerlich erscheinen. Darum kann man dieselben auch mit den Stellen der h. Schrift, in welchen „Sein" die Bedeutung „Bezeichnen" zu haben scheint, oder richtiger, in denen eine bildliche Darstellung gegeben wird, keinesweges zusammenstellen. Denn auf beiden Seiten ist gar kein Parallelismus vorhanden, weil auf der einen Seite eine wirkliche, auf der andern nur eine bildliche Darstellung gegeben wird.

Außerdem aber ist gegen den Versuch, diese Worte bildlich zu erklären, zu bemerken, daß eine figürliche Erklärung nur dann angewendet werden könnte, wenn der vorliegende Gegenstand den buchstäblichen und eigentlichen Sinn nicht zuließe, oder wenn uns die Ausdrucksweise der Worte auf einen allegorischen Sinn führte, oder endlich wenn nach der gewöhnlichen Redeweise ein bildlicher Ausdruck in jenen Worten anzunehmen wäre. Nach allen Regeln einer gesunden Hermeneutik ist nur in einem dieser drei Fälle die bildliche Erklärung zulässig. Keiner aber kann auf den vorliegenden Gegenstand angewandt werden. Denn die Versuche der Rationalisten, einen innern Widerspruch in dem Sätze: Christus ist in der Eucharistie unter den Gestalten des Brodes und Weines zugegen, oder die Unmöglichkeit der wahren Gegenwart Christi im allerheiligsten Altarssacramente nachzuweisen, sind bis jetzt noch alle vereitelt, und aller exegetische Unsinn, den sie aufgehäuft haben, zerfällt schon dadurch, daß die Katholiken ihnen die einfachen und klaren Worte der Einsetzung entgegenhalten, in Nichts. Uebrigens kann, wenn der Glaube an die Gottheit Christi festgehalten wird, der Gedanke, dieses oder jenes sei Christo unmöglich, gar nicht einmal entstehen. Ebensowenig führt uns auch die Ausdrucksweise jener Worte auf eine allegorische Deutung derselben, denn sie enthalten keine einzige Anlage oder Berechtigung dazu. Noch auch endlich fordert die gewöhnliche Redeweise den bildlichen Ausdruck, da noch Niemand den menschlichen Leib durch Brod und das menschliche Blut durch Wein gesinnbildet hat. Daher sind denn auch die mannigfaltigsten figürlichen Deutungen, die von den Rationalisten versucht sind, als nichtig erkannt worden.

11. Außer diesen negativen Gründen können für die Erklärung jener Worte im eigentlichen und buchstäblichen Sinne noch folgende drei positive Gründe angegeben werden. Erstens. Die innige Verbindung, welche zwischen den Worten der Einsetzung und den Worten der Verheißung des Fleisches und

Blutes Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines besteht; oder: Christus hat durch die Einsetzung des allerheiligsten Sacraments nur ein früher von ihm gegebenes Versprechen erfüllt. (**Qualis promissus, talis datus**). Zweitens. Die Ausdrucksweise der Worte selbst. Drittens. Die Umstände, unter welchen Christus das allerheiligste Sacrament einsetzte.

Was den ersten Grund betrifft: so spricht Christus Johan. 6 über die Eucharistie, d. h. über den Genuß seines allerheiligsten Fleisches und Blutes, und zwar über den wirklichen Genuß, nicht bloß über den Genuß durch den Glauben. Die Gründe dafür sind folgende drei: 1) die Ausdrucksweise selbst; 2) die Umstände; 3) die Hinneigung der Kirche zu dieser Erklärung. Was die Ausdrucksweise selbst betrifft, so heißt es Johannes 6, 52—59: **Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Litigabant ergo Iudaei ad invicem dicentes: Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum? Dixit ergo eis Iesus: Amen, amen dico vobis: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus: qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Sicut misit me vivens pater et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Hic est panis, qui de coelo descendit: non sicut manducaverunt patres vestri manna et mortui sunt. Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.** Die Ausdrucksweise, deren sich Christus hier bedient, setzt einen wirklichen Genuß seines allerheiligsten Fleisches und Blutes voraus. Wollte man hier noch annehmen, der Herr habe nur von einem Genusse seines allerheiligsten Fleisches und Blutes durch den Glauben gesprochen, also figürlich geredet, so würde man aller menschlichen Ausdrucksweise Hohn sprechen. Zudem hatte der Herr in seiner Rede nie etwas Gesuchtes und Gekünsteltes, wie die Weisen dieser Welt, sondern seine Rede, wie sein ganzes Leben, war die lauterste Demuth. Uebrigens würde derjenige, welcher die Glaubenslehren der Kirche über die Eucharistie annähme, dabei aber dieses ganze sechste Capitel des Johannes nur im figürlichen Sinne erklärte, ganz so wie Calvin und die Seinigen, darum noch nicht als Häretiker betrachtet werden dürfen. Denn der letzte und eigentliche Grund unseres Glaubens ist die Lehre und das Leben der Kirche. Dieser Grund unseres Glaubens steht an und für sich, oder objectiv, ewig fest. Die Nachweisung der kirchlichen Lehre aus der heiligen Schrift und Tradition gibt vielmehr subjective Gründe, welche in verschiedenen Menschen und zu verschiedenen Zeiten mehr oder minder vollkommen entwickelt sein können. Die nach diesen Worten des Herrn erzählten Umstände nöthigen uns gleichfalls zu der Annahme, daß Christus hier von einem wirklichen Genusse seines allerheiligsten Fleisches und Blutes gesprochen habe. Dieselben werden uns ebendort V. 61—68 erzählt, nämlich V. 61: **Multi ergo audientes ex discipulis eius dixerunt: Durus est hic sermo, et quis potest eum audire?** Diese Jünger sagen nicht: **Quis potest eum credere?** sondern nur: **Quis potest eum audire?** weil sie sich nämlich die Art und Weise, auf welche Christus ihnen sein Fleisch und Blut zur Speise geben würde, nicht füglich denken konnten. Sie hatten folglich Christum als von dem wirklichen Genusse seines allerheiligsten Fleisches und Blutes redend wohl verstanden. Diesem Aergernisse

gegenüber, welches jene Jünger nahmen, widerruft nun der Herr seine früheren Aussprüche nicht, sondern sucht nur die Hindernisse, welche dem Glauben an sein Wort in dem Herzen jener Jünger entgegenstanden, hinwegzuräumen; daher V. 62: **Sciens autem Iesus apud semetipsum, quia murmurarent de hoc discipuli eius, dixit eis: Hoc vos scandalizat? Si ergo videritis filium hominis ascendentem, ubi erat prius?** Mit diesen Worten verweist der Herr auf seine göttliche Natur, auf seine Auctorität als Lehrer der Menschen, und sucht dadurch die zweifelnden und widerstrebenden Jünger zur Unterwürfigkeit zu bewegen. Insbesondere sucht er durch die Hinweisung auf seine dereinstige Himmelfahrt und darum auf die Verherrlichung seines Leibes die Vorstellung eines grobsinnlichen Genusses seines Fleisches und Blutes, die sogenannte kapharnaitische Auffassung, zu beseitigen. Dann weist er auf die Nothwendigkeit der Gnade zum wahren Glauben hin, an welchem es ihnen gebreche, V. 64: **Spiritus est, qui vivificat: caro non prodest quidquam: verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt.** Christus wollte sagen: Meine Worte sind solche, daß der Mensch sie nicht aus eigenen Kräften aufnehmen kann, daß er vielmehr zur Aufnahme derselben einer großen Gnade bedarf. Durch seine natürlichen Kräfte, welche Christus hier unter dem Worte caro zusammenbegreift, vermag der Mensch nicht einmal einen übernatürlichen oder die Wirkung des ewigen Heils betreffenden Gedanken zu haben; um wie viel weniger kann er durch seine eigene Kraft die Lehre von dem wirklichen Genusse des Fleisches und Blutes Christi gläubig in sich aufnehmen! Nur durch die Gnade Gottes kann er dazu gelangen. Diese Erklärung jenes Ausspruches wird begründet 1) durch die Worte in V. 65 und 66: **Sed sunt quidam ex vobis, qui non credunt. Sciebat enim ab initio Iesus, qui essent non credentes, et quis traditurus esset eum. Et dicebat: Propterea dixi vobis, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo.** 2) Durch die Ausdrucksweise der h. Schrift. Denn wenn in der h. Schrift caro und spiritus im Gegensatze zu einander genommen werden: so bezeichnet caro die Gesinnungen eines Menschen, der nur für diese Erde lebt; spiritus aber die Gesinnungen eines durch die Gnade über die sinnlichen Begierden erhabenen und dieselben beherrschenden Menschen. Am deutlichsten zeigt sich dies Röm. 8, 1—14 und Gal. 5, 16—25. 3) Durch die Glaubenswahrheit, daß wir aus eigenen, d. h. natürlichen Kräften nicht im Stande sind, irgend eine der geoffenbarten Wahrheiten aufzufassen, ja nicht einmal zu der Begierde nach derselben uns zu erheben, sondern daß wir dieses nur durch die göttliche Gnade vermögen. Obschon nun der Herr die Hindernisse, welche bei jenen Jüngern dem Glauben entgegenstanden, auf diese sanfte und liebevolle Weise, wie er es immer zu thun pflegte, entfernt hatte, so glaubten sie doch nicht. Vielmehr erzählt die h. Schrift V. 67: **Ex hoc multi discipulorum eius abierunt retro et iam non cum illo ambulabant.** Jesus aber ruft diese nicht zurück und erklärt mit keinem einzigen Worte, daß sie ihn unrichtig verstanden, oder daß seine Rede im figürlichen Sinne zu nehmen sei; was ihm doch so leicht gewesen wäre, und was er gewiß gethan haben würde, wenn nur von einem figürlichen Essen seines Fleisches und Blutes durch den Glauben die Rede gewesen wäre. Vielmehr sagt er sogar V. 68 zu den zwölf Aposteln: Wollet nicht auch ihr weggehen? Denn er ist der unendliche Gott und bedarf Niemandes. Diese Umstände, daß nämlich Christus die Zweifel jener Apostaten zwar zu lösen und zu beseitigen suchte, sonst aber unerschütterlich an den von ihm vorgetragenen Glaubens-

lehren festhielt und die Abtrünnigen ihre Wege gehen ließ, ja daß er sogar seiner vertrautesten Freunde lieber sich begeben, als von den ausgesprochenen Wahrheiten irgend etwas zurücknehmen wollte, diese Umstände enthalten eine zwingende Nothwendigkeit, anzunehmen, daß Christus bei Joh. 6 nicht bloß von einem geistigen Genusse seines Leibes durch den Glauben, sondern von dem wirklichen Genusse seines allerheiligsten Fleisches und Blutes rede. Zu dieser Annahme nöthigt uns die Hinneigung der Kirche nach dieser Erklärung. Denn wenngleich die unfehlbare Kirche sich nicht definitiv darüber ausgesprochen hat, daß diese Stelle in dem angegebenen Sinne genommen werden müsse, so daß derjenige, welcher hier nur einen figürlichen Genuß des Leibes Christi durch den Glauben finden wollte, darum noch nicht als **haereticus** zu betrachten wäre, wofern er nur alle Lehren der katholischen Kirche über die Eucharistie annähme: so gibt doch dem gläubigen Sohne die Hinneigung seiner Mutter, der h. römisch-katholischen Kirche, einen Fingerzeig, wohin er den forschenden Geist richten soll, um die Wahrheit zu finden. Das **Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 2** sagt: **Sumi voluit sacramentum hoc tanquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit: Qui manducat me, et ipse vivet propter me:** und **Sess. XXI, cap. 1: Neque ex sermone illo apud Iohannem VI. recte colligitur, utriusque speciei communionem a Domino praeceptam esse: utcunque iuxta varias S. Patrum et Doctorum interpretationes intelligatur. Namque qui dixit: Nisi manducaveritis carnem filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis, dixit quoque: Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum. Et qui dixit: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, dixit etiam: Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Et denique qui dixit: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo: dixit nihilominus: Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.** Wegen dieser drei Gründe müssen wir durchaus annehmen, daß in der angegebenen Stelle, Joh. 6, 52—59, von dem wahren und wirklichen Genusse des allerheiligsten Fleisches und Blutes Jesu Christi und nicht bloß von dem geistigen Genusse durch den Glauben die Rede sei.

Dieser Theil des sechsten Capitels des Johanneischen Evangeliums kommt hier in Betracht, in welchem Theile nämlich Christus das Versprechen gibt, daß er den Menschen sein allerheiligstes Fleisch und Blut zur Speise geben wolle. Die Frage dagegen, ob auch in den vorhergehenden Versen 27 bis 51 von dem Genusse des allerheiligsten Fleisches und Blutes Jesu Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines die Rede sei, oder ob nur von der Aufnahme Christi durch den Glauben in unsere Herzen, ist eine untergeordnete und wird von Verschiedenen verschieden beantwortet. Mehrere Erklärer der h. Schrift nehmen an, daß in diesen Versen nur von einem bildlichen Genusse des Fleisches und Blutes Jesu Christi die Rede sei. So sagt Klee in seiner Dogmatik (von der Eucharistie I): „Diese Verheißung findet sich bei Johannes in der Geschichte des Wunders der Brodvermehrung. Von diesem Wunderbrode, womit er so eben eine große Menge Volkes in der Wüste gesättigt hatte, nahm Christus den Anlaß und wies zuerst auf das geistige Brod höheren Lebens, welches der Vater in ihm, nämlich dem eingefleischten Worte, den Menschen gespendet, daß sie es durch den Glauben in sich aufnehmen sollen, 32—51. Dann ging er weiter und ver-

breitete sich nun über das lebendige und lebende Brod, welches er, der Messias selbst, hinwiederum geben werde, und bezeichnet seinen Leib und sein Blut, welche er zum Opfer für die Welt hingeben werde, als wahrhaftige Speise und wahrhaftigen Trank, deren Genuß allen Menschen zum ewigen Leben gedeihen solle." Nach Klee fängt also im V. 51, d. h. nach der Vulgata 52, von dem Genusse des Fleisches und Blutes Christi die Rede an. Derselben Ansicht ist Dieringer in seiner Dogmatik, indem er §. 133, nro. 1 schreibt: „Er selbst aber hat, die Stiftung dieses Sacraments verheißend, sein wahres Fleisch und Blut als die höhere, Leben vermittelnde und Leben vollendende Nahrung bezeichnet"; und hierzu citirt Dieringer in Note 3: „Joh. 6, 48—59." Nach Dieringers Meinung fängt also bereits mit V. 48 die Rede über den Genuß des allerheiligsten Fleisches und Blutes Christi an. Dagegen Perrone und Cornelius a Lapide und unter den ältern Theophylactus und der h. Cyrillus von Alexandrien sind der Meinung, daß auch in den Versen 27—51 von dem Genusse des Fleisches und Blutes Christi die Rede sei. Diese Meinung ist offenbar die richtige. Denn 1) V. 27 spricht Christus in futuro: Operamini non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem filius hominis dabit vobis: ἥν, scil. βρῶσιν, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει; und ebenso in V. 52: Et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita: καὶ ὁ ἄρτος δὲ, ὅν ἐγὼ δώσω etc. 2) Vers 32 nennt er sich selbst das Brod, welches vom Himmel herabgestiegen ist: Dixit ergo eis Iesus: Amen, amen dico vobis: Non Moyses dedit vobis panem de coelo, sed pater meus dat vobis panem de coelo verum, und V. 33: Panis enim Dei est, qui de coelo descendit et dat vitam mundo. In diesen beiden Versen macht er einen Gegensatz zwischen diesem vom Himmel herabgestiegenen Brode, sich selbst, und dem Manna, welches den Israeliten in der Wüste gegeben ward. Aber V. 59 gebraucht er dieselbe Ausdrucksweise und denselben Vergleich: Hic est panis, qui de coelo descendit: non sicut manducaverunt patres vestri manna et mortui sunt. Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum. 3) V. 35 nennt sich der Herr selbst das lebendige Brod: Ego sum panis vitae: qui venit ad me, non esuriet, et qui credit in me, non sitiet unquam. Indeß eben so sagt der Herr V. 51: Ego sum panis vivus, qui de coelo descendi. Und von diesem Brode sagt der Herr: Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum. 4) V. 31 sagen die Juden: Patres nostri manducaverunt manna in deserto, sicut scriptum est: Panem de coelis dedit eis manducare. So sagt auch der Herr V. 49: Patres vestri manducaverunt manna in deserto et mortui sunt. Dieses wiederholt der Herr und macht den Gegensatz V. 59: Hic est panis, qui de coelo descendit, non sicut manducaverunt patres vestri manna et mortui sunt. Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum. 5) V. 35 sagt der Herr mit den bestimmtesten Worten: Ego sum panis vitae, qui de coelo descendi. Er bezeichnet sich dort also selbst als das Brod; und an welches Brod kann man da anders denken, als an dasjenige, von welchem er auch nachher spricht? Daher muß nach den Regeln aller gesunden Hermeneutik angenommen werden, daß auch schon in den vorhergehenden Versen 27—51 von dem wirklichen Genusse des allerheiligsten Fleisches und Blutes unter den Gestalten des Brodes und Weines die Rede ist, und daß Christus nur allmählig mit immer steigender Deutlichkeit und Bestimmtheit diese Glaubenswahrheit entfaltet. Durch diese Annahme fällt dann auch die

Schwierigkeit weg, den Vers anzugeben, in welchem Christus von dem Genusse seines allerheiligsten Fleisches und Blutes zu reden beginne, worin schon Klee und Dieringer abweichen, indem jener den 51., dieser den 48. als solchen bezeichnet. Endlich erhält durch jene Annahme das ganze sechste Capitel des Johannes Einheit und Zusammenhang, indem im Anfange desselben von der wunderbaren Brodvermehrung die Rede ist, welche ein Vorbild des eucharistischen Brodes war, und dann von V. 27 bis zu Ende des Capitels von dem eucharistischen Brode selbst. In diesem sechsten Capitel des Johannes hat also Christus die deutliche und bestimmte Verheißung gegeben, daß er den Menschen sein allerheiligstes Fleisch und Blut zur Speise geben wolle. Diese Verheißung hat Christus durch die Einsetzung der Eucharistie erfüllt, so daß also zwischen beiden, den Verheißungsworten und den Einsetzungsworten, die innigste gegenseitige Verbindung besteht, welche innige Verbindung uns der erste positive Grund war, die Einsetzungsworte im buchstäblichen Sinne zu nehmen.

12. Den zweiten positiven Grund für diese Annahme gibt nns diese Ausdrucksweise der Einsetzungsworte selbst, nnd zwar in einer doppelten Beziehung. a) Dieselben enthalten durch die Apposition und die Nachsetzung des Particips eine Emphasis, wie dieses augenscheinlich wird, wenn man den Urtext ansieht, Matth. 26, 28: *τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*: und noch deutlicher bei Luc. 22, 19: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* und 20: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.* Diese Emphasis müßte eigentlich so übersetzt werden: „Denn dieses ist mein Leib, jener für euch hingegebene: Dieses ist mein Blut, jenes für euch und für Viele vergossene." Offenbar hätte dieser emphatische Ausdruck gar keinen Sinn, wenn nur an eine figürliche Erklärungsweise der Einsetzungsworte zu denken wäre. b) Außerdem findet zwischen diesen Einsetzungsworten des neuen Bundes und den Einsetzungsworten des alten Bundes Aehnlichkeit statt. Die Einsetzungsworte des alten Bundes stehen Exod. 24, 8: Ille vero sumtum sanguinem respersit in populum et ait: Hic est sanguis foederis, quod pepigit Dominus vobiscum super cunctis sermonibus his. Im Hebräischen הִנֵּה דַם: Ecce sanguis. Der h. Paulus Hebr. 9, 20 führt die Worte so an: *τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης* etc. Durch die Hinweisung הִנֵּה wird die Sache selbst, nämlich das wirkliche Blut, bezeichnet, mit welchem das Volk besprengt wurde. Offenbar hat die Hinweisungspartikel ecce und das Pronomen hic dieselbe Bedeutung. Da nun durch die Partikel הִנֵּה (ecce) wahres und wirkliches Blut, mit welchem das Volk besprengt wurde, bezeichnet wird, und da Christus auf diese Worte, mit welchen der alte Bund unter Moyses Vermittelung eingesetzt ward, offenbar Rücksicht genommen hat, ja sich sogar derselben Worte bediente und nur meus und novi hinzufügte: so unterliegt es keinem Zweifel, daß auch in den Einsetzungsworten der Ausdruck hic die wahre und wirkliche, oder die gegenwärtige Sache, nämlich das wahre Blut Christi bezeichnet. So gibt uns die Ausdrucksweise der Einsetzungsworte selbst einen positiven Grund für die Erklärung derselben im eigentlichen und buchstäblichen Sinne.

13. **Diesen geben uns drittens die Umstände, unter welchen Christus jene Worte aussprach.** Denn weil Christus ein Sacrament und ein Testament einsetzte, so forderte die Wichtigkeit der Sache, daß er möglichst deutlich und bestimmt sprach, zumal ja Christus widrigenfalls zugelassen hätte, daß seine wahre Kirche, welche diesen Glauben von den Aposteln empfing, in einer so wichtigen Sache getäuscht worden. Aus diesen drei positiven Gründen ist folglich anzunehmen und festzuhalten, daß die Einsetzungsworte im eigentlichen und buchstäblichen Sinne zu nehmen sind, und daß also Christus nach der Lehre der h. Schrift in der Eucharistie wahrhaft zugegen ist. Diese nämliche Wahrheit lehrt aber die h. Schrift auch im ersten Briefe des h. Paulus an die Corinther, in welchem uns der h. Paulus ebenfalls die Einsetzung der Eucharistie berichtet. Nämlich in diesem Briefe cap. 10, V. 16 schreibt der Apostel: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? Et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? So kann der Apostel nur schreiben, wenn er voraussetzt, daß der Leib und das Blut Christi von den Christen wirklich genossen wird. Noch deutlicher spricht er sich im elften Capitel aus. Nachdem er nämlich V. 23 bis 25 die Einsetzungsgeschichte erzählt hat, fährt er V. 26 bis 29 so fort: Quotiescunque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat. Itaque quicunque manducaverit panem hunc, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne, iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini. Offenbar kann derjenige, welcher die Eucharistie unwürdig ißt und trinkt, nur dann des Leibes und Blutes des Herrn schuldig sein, wenn der Leib und das Blut des Herrn wirklich zugegen ist. Auch können die Worte non diiudicans corpus Domini nur dann einen Sinn haben, wenn der Leib und das Blut des Herrn wirklich zugegen ist. Gegen diese einfache Erklärung jener Stelle verschwinden alle rationalistischen Deuteleien älterer und neuerer Protestanten. Vergl. „Commentar zu den Briefen des Paulus an die Corinther von Billroth, Leipzig 1833", pag. 135—137 zu 10, 16 und pag. 155—157 zu 11, 27—29; ferner: „Der erste Brief Pauli an die Corinther, bearbeit von L. J. Rückert, Leipzig 1836", pag. 272—274 zu 10, 16 und pag. 314—317 zu 11, 27—29. In diesen so wie in allen Erklärungen der Rationalisten ist der in den Worten selbst auf das unzweideutigste enthaltene Sinn der Worte unbeachtet gelassen. Freilich ist es für den Verstand bequemer und leichter, zu denken, daß Brod und Wein nur eine Bezeichnung des Leibes und Blutes Christi seien, als zu denken, daß sie in den Leib und in das Blut Christi verwandelt werden, und somit sind alle jene durch die Calvinisten zuerst begonnenen rationalistischen Erklärungen nur Versuche, das Wort Gottes zu verflachen. Die Häretiker haben immer dasjenige ergriffen, was für die sinnliche Anschauung das Leichteste war, und das für den Gedanken Schwierige beseitigt. Ist das aber ein Grund, gegen eine Lehre anzukämpfen, weil man sie nicht versteht, und und weil sie schwer zu denken ist? Oder darf ich nicht vielmehr erst dann eine Lehre verwerfen, wenn sie in sich selbst einen Widerspruch enthält? — Doch wie können diejenigen, welche die Gottheit Jesu Christi, also das Unbegreifliche des Unbegreiflichen, die Incarnation Gottes selbst, festhalten wollen, Anstand nehmen, sich jenem Worte des Erlösers zu unterwerfen?

14. Ebenso aber, wie auf die h. Schrift, stützt sich die kirchliche Lehre von der wahren Gegenwart Christi in der Eucharistie auf die Tradition. (Vgl. Nro. 9 im Anfange.) Durch die sorgfältigsten Untersuchungen katholischer Theologen, den Gegnern besonders aus dem calvinischen Bekenntnisse gegenüber, steht es über allen Zweifel fest, daß die Väter und Schriftsteller der katholischen Kirche von jeher die wahre Gegenwart Jesu Christi geglaubt und festgehalten haben. Insbesondere hat dieses Renaudot in dem 1704 erschienenen Werke: **La perpetuité de la foi catholique touchant l'Eucharistie** nachgewiesen. Diesen uralten Glauben der katholischen Kirche bezeugen uns: Ignatius Martyr **ad Smyrnaeos cap. 7 (Hefele: Patres Apostoloci, Edit. III, Tubingae 1847)** Εὐχαριστίας καὶ πορσευχῆς ἀπέχονται (nämlich gewisse Ketzer der damaligen Zeit) διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Der h. Justinus **Apol. I, nro. 66 (Edit. Paris. 1742)**: ἡ τροφὴ αὕτη (nämlich das Brod und der Wein, über welche die Consecrationsworte ausgesprochen sind, welcher Ritus in der vorhergehenden Nummer 65 beschrieben wird,) καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία, ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἔξόν ἐστιν, ἢ τῷ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρὸν καὶ οὕτως βιοῦται, ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα διὰ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Καὶ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γιγνομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν, λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· τουτέστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν, τοῦτό ἐστιν αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι. Der h. Irenäus **adv. Haeres. IV, 18, nro. 4 (pag. 251, Edit. Mass.)** beruft sich auf die Eucharistie, um die Ketzer seiner Zeit zu überführen, daß Jesus Christus der Sohn Gottes, des Weltschöpfers, sei: **Quomodo autem constabit eis, eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui, et calicem sanguinis eius, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant, id est, Verbum eius?** Er will sagen: Wie könnt ihr den Glauben an die Eucharistie festhalten und doch läugnen wollen, daß Christus der Sohn Gottes ist? Ein überaus schöner Gedanke: So wie Christus einmal Mensch geworden ist: so erscheint er in der Eucharistie immer unter uns. Und ebendort **nro. 5** beruft er sich auf die Eucharistie zum Beweise der Auferstehung, weil nämlich in der Eucharistie unser Leib mit dem Fleische und Blute Jesu Christi genährt werde: Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν, καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην; ἢ τὴν γνώμην ἀλλαξάτωσαν, ἢ τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα παραιτείσθωσαν. Ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἡ εὐχαριστιία βεβαιοῖ

τὴν γνώμην. Προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες, καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν. Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. Wenn sich der h. Irenäus zur Begründung der Lehre, daß Christus der Sohn Gottes, des Weltschöpfers, sei, und der Auferstehung auf die Eucharistie als das Fleisch und Blut Christi enthaltend berufen konnte: so mußte diese Wahrheit sowohl den Orthodoxen als den Häretikern der drei ersten Jahrhunderte gemeinsam sein. Treffend sagt Klee in seiner Dogmengeschichte Bd. II, S. 173 über Irenäus: „Irenäus hat die Lehre von der Eucharistie sehr oft besprochen, und immer die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie, und sie als Christi wahres Fleisch und Blut als einen über allen Zweifel erhabenen Punkt in der christlichen Lehre voraussetzend, hieraus gegen die Häretiker seiner Zeit, namentlich die Valentinianer, die katholische Schöpfungs- und Auferstehungslehre vertheidigt, und gezeigt, in welche Widersprüche sich diese Häretiker verwickeln, da sie die Lehre und Praxis der Eucharistie einerseits festhalten, andererseits die Weltschöpfung durch Gott, so wie die Auferstehung des Fleisches läugnen." Eben so drückt auch Tertullian an verschiedenen Stellen den Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssacramente aus, z. B. de idololatria, cap. 7 (Edit. Paris. tom. I, pag. 669): Tota die ad hanc partem zelus fidei perorabit, ingemens, christianum ab idolis in ecclesiam venire, de adversarii officina in domum Dei venire, attollere ad Deum patrem manus matres idolorum, his manibus adorare, quae foris adversus Deum adorantur, eas manus admovere corpori Domini, quae daemoniis corpora conferunt. Nec hoc sufficit. Parum sit, si ab aliis manibus accipiant quod contaminant: sed etiam ipsi tradunt aliis, quod contaminaverunt. Alleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum! Proh scelus! Semel Iudaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus eius lacessunt. O manus praecidendae! Viderint iam, an per similitudinem dictum sit: Si te manus tua scandalizat, amputa eam. Quae magis amputandae, quam in quibus Domini corpus scandalizatur? Eben derselbe in der Schrift de oratione cap. 19 (Edit. Paris. tom. I, pag. 1181.) Similiter et stationum diebus *) non putant plerique sa-

*) Statio das Stehen während des Gebetes, das die Christen an gewissen Tagen verrichteten, und welches von den Katholiken bis zur Non, von den Montanisten bis zur Finsterniß fortgesetzt wurde. Weil nun die Christen an diesen Tagen frühmorgens in den Tempeln zusammenkamen und die Zeit mit Gebet und Betrachtung bis zur Non, d. h. Nachmittags drei Uhr, ohne zu speisen, hinbrachten, so wurde auch das Fasten statio genannt; cf. Hermes Pastor lib. III. simil. 5 (Hefele, pag. 386): Quid est, inquit, statio? Et dixi: Ieiunium. Und zwar wurden jegliche Fasttage stationes genannt. Nur dann bestand zwischen ieiunium und statio ein Unterschied, wenn statio in der eigentlichen Bedeutung genommen ward und das öffentliche Gebet in den Tempeln, mit welchem das Fasten verbunden ward, bezeichnete; denn dieses Fasten dauerte nur bis zur Non, das eigentliche Fasten der Christen aber bis zur Vesper. Muratori bemerkt noch: Incertum porro, num hoc loco Tertul-

crificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto copore Domini. Ergo devotum Deo obsequium Eucharistia resolvit? An magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et reservato, utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. Eben derselbe adv. Marc. V, 8 (Edit. Paris. tom. II, pag. 489): Proinde panis et calicis sacramento iam in Evangelio probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem adversus phantasma Marcionis. („Ferner haben wir aus dem Geheimnisse des Brodes und Kelches im Evangelium schon die Wahrheit des Leibes und Blutes des Herrn gegen den Scheinleib des Marcion bewiesen.") Und de resurrectione carnis cap. 8 (tom. II, pag. 806): Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. Doch finden sich bei Tertullian auch dunklere Stellen, welche von den Gegnern benutzt sind, um die Tradition dieses Dogmas zu bestreiten. So schreibt Tertullian adv. Marc. I, 14 (tom. II, pag. 262): Sed ille quidem usque nunc (nämlich Christus durch seine Kirche,) nec aquam reprobavit Creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos unguit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus Creatoris. In den Worten nec panem, quo ipsum corpus suum repraesentat haben die Calvinisten ihre Lehre vom Abendmahle wiederfinden wollen, als habe nämlich Tertullian nur von einem Bilde des Leibes und Blutes Christi gesprochen. In Anbetracht der vorher angeführten deutlichen und bestimmten Stellen muß zunächst eingeräumt werden, daß ein und derselbe Schriftsteller als mit sich selbst im Widerspruche begriffen unmöglich ohne weiters gedacht werden kann, und daß vielmehr die dunkeln Stellen aus den sichern und unzweifelhaften zu erklären sind. Zudem aber lassen sich diese und andere Stellen Tertullians ganz wohl im richtigen Sinne erklären. Das Wort repraesentare heißt eine Sache gegenwärtig darstellen, entweder an und für sich, d. h. die Sache selbst, oder ein Bild derselben. In der Bedeutung: die Sache selbst gegenwärtig darstellen, gebraucht Tertullian das Wort mehrmals, so adv. Marc. IV, 22 (pag. 414): Itaque iam repraesentans eum: Hic est filius meus: utique subauditur, quem repromisi: und de resurrectione carnis cap. 17 (pag. 816): Simplicior quisque fautor sententiae nostrae putabit, carnem etiam idcirco repraesentandam esse iudicio, quia aliter anima non capiat possessionem tormenti seu refrigerii, utpote incorporalis: hoc enim vulgus existimat. Und in der Schrift contra Praxeam nennt er den Sohn repraesentatorem Patris, weil nämlich der Vater in Wahrheit im Sohne ist. In der andern Bedeutung: sich eine Sache vorstellen, so aber, daß die Sache selbst in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, hat Tertullian dieses Wort gleichfalls. Denn in der Schrift de poenitentia unterscheidet er zwischen einem adulterium revera commissum, und einem adulterium animo repraesentatum. In der ersten Bedeutung: die Sache selbst darstellen, oder vergegenwärtigen, gebraucht auch der h. Hierony-

lianus quaelibet ieiunia significare velit, an ea tantum, quae mercurii ac veneris diebus celebrabantur. In posteriorem sententiam ego facilius concederem.

mus in Matth. 28, 26 (tom. VII, pag. 195) das Wort repraesentare: Postquam typicum Pascha fuerat impletum, et agni carnes cum apostolis comederat, assumit panem, qui confortat cor hominis, et ad verum Paschae transgreditur sacramentum, ut, quomodo in praefiguratione eius Melchisedech, summi Dei sacerdos, panem et vinum offerens fecerat, ipse quoque in veritate sui corporis et sanguinis repraesentaret. Repraesentare bedeutet hier: die Sache selbst vergegenwärtigen. Uebrigens will Tertullian in dieser Stelle dem Doketismus und Pseudospiritualismus Marcions gegenüber nur hervorheben, daß der Erlöser selbst die sinnlich wahrnehmbaren Dinge nicht verschmäht habe, wie die Marcioniten und andere Gnostiker, indem er dieselben sogar zur Einsetzung der heiligen Sacramente benutzt habe. Eben so leicht läßt sich adv. Marc. III, 19 (tom. II, pag. 348) erklären: Hoc lignum et Hieremias tibi insinuat, dicturis praedicans Iudaeis: Venite mittamus lignum in panem eius, utique in corpus. Sic enim Deus in Evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc iam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cuius retro corpus in panem Prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo. Hier hebt Tertullian nur hervor, daß die Eucharistie schon im alten Testamente vorbedeutet war. Uebrigens haben nur die Calvinisten diese Stelle angegriffen, während die lutherischen Centuriatores Magdeburgenses darin einen Beweis finden, daß Christus in der Eucharistie wirklich zugegen sei, nämlich in dem Brode, wie sie sagen. Eben so adv. Marc. IV, 40 (pag. 460): Acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit, Hoc est corpus meum dicendo, id est, figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Caeterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. . . . . . . Non intelligens (Marcion) veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam: Adversus me cogitaverunt cogitatum dicentes: Venite coniiciamus lignum in panem eius, scilicet crucem in corpus eius. Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit, corpus suum vocans panem. Sic et in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit. Nullius enim corporis sanguis potest esse, nisi carnis. Nam et si qua corporis qualitas non carnea opponetur nobis, certe sanguinem nisi carnea non habebit. Itaque consistit probatio corporis de testimonio carnis: probatio carnis de testimonio sanguinis. Ut autem et sanguinis veterem figuram in vino recognoscas, aderit Esaias (63, 1): Quis, inquit, qui advenit ex Edom? rubor vestimentorum eius ex Bosor. Sic decorus in stola vinolenta cum fortitudine? Quare rubra vestimenta tua? et indumenta sicut de foro torcularis pleno conculcato? — Spiritus enim propheticus velut iam contemplabundus Dominum ad passionem venientem, carne scilicet vestitum, ut in ea passum, cruentum habitum carnis in vestimentorum rubore designat, conculcatae et expressae vi passionis, tanquam de foro torcularis: quia exinde quasi cruentati homines de vini rubore descendant. Multo manifestius Genesis in benedictione Iudae, ex cuius tribu carnis census Christi processurus, iam tunc Christum in Iuda delineabat. Lavabit, inquit, (Gen. 49, 11) in vino

stolam suam, et in sanguine uvae amictum suum: stolam et amictum carnem demonstrans, et vinum sanguinem. Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine figuravit. Diese Stelle kann nicht nur nicht gegen die wahre Gegenwart Christi in der Eucharistie angeführt werden, sondern ist vielmehr ein Beweis für dieselbe. Denn Tertullian sagt ausdrücklich: Das genommene und an die Jünger vertheilte Brod, dieses (illum) machte er zu seinem Leibe, indem er sagte: Dies ist mein Leib, das ist, ein Bild meines Leibes. Mit dem Ausdrucke figura kann Tertullian hier nur die wirkliche Darstellung der Sache selbst gemeint haben, da er ja noch unmittelbar vorher sagt: Illum, scil. panem, corpus suum fecit. Oder auch unter figura verstand Tertullian dasjenige, was irgend eine Wesenheit unter äußeren Zeichen einschließt, wie aus dem unmittelbar Folgenden ersichtlich wird. Dann sucht Tertullian aus der Wahrheit, daß die Eucharistie das Fleisch und Blut Christi sei, gegen Marcion zu beweisen, daß Christus einen wahren und wirklichen Leib, und nicht bloß ein corpus phantasticum gehabt haben müsse, wie die Marcioniten behaupteten, indem er sagt: Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Caeterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Hätte Christus keinen wirklichen Leib gehabt, will Tertullian sagen, so könnte er auch in der Eucharistie nicht dargestellt werden. So sucht Tertullian, ähnlich wie der h. Irenäus, aus der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie, welche Wahrheit Marcion noch festgehalten hatte, die Irrlehre desselben, daß Christus nur einen Scheinleib getragen habe, zu widerlegen. So ist diese Stelle Tertullians in doppelter Hinsicht wichtig, 1. indem er den Glauben an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie dadurch ausdrückt, 2. indem er die Eucharistie figura nennt, also voraussetzungsweise die Transsubstantiation lehrt, worüber nachher. — Diesen nämlichen Glauben der Kirche bezeugt uns der h. Cyprian. Er schreibt Epl. 10, 1 (Edit. Paris. pag. 254): Nonnulli presbyteri contra Evangelii legem, contra vestram quoque honorificam petitionem, ante actam poenitentiam, ante exomologesim gravissimi atque extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in poenitentiam impositam, offerre pro illis et eucharistiam dare (illis sind die lapsi), id est, sanctum Domini corpus profanare audent, cum scriptum sit: Qui ederit panem aut biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Eben so der h. Hilarius de trinitate VIII, 16 (Edit. Paris. II, pag. 248): Quam autem naturalis in nobis haec unitas sit, ipse ita testatus est: Qui edit carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo. Non enim quis in eo erit, nisi in quo ipse fuerit, eius tantum in se assumptam habens carnem, qui suam sumpserit. Perfectae autem huius unitatis sacramentum superius iam docuerat dicens: Sicut misit me vivens Pater et ego vivo per Patrem: et qui manducaverit meam carnem, et ipse vivet per me. Vivit ergo per Patrem: et quo modo per patrem vivit, eodem modo nos per carnem eius vivimus. — Unter den nachfolgenden Vätern möge noch der h. Augustin hervorgehoben werden, weil einige Stellen desselben, auch in neuester Zeit noch, zu einem Mißverständnisse, als begünstige nämlich der h. Augustin die Lehre Calvins, Anlaß gegeben haben. Karl Adolph Menzel in dem Werke: Neuere Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundesacte, Breslau 1826, Bd. 1, pag. 265 sagt:

„Augustinus, auf den Luther so großes Gewicht legte, war den Sacramentirern überaus günstig, indem sich aus den Schriften desselben erweisen ließ, daß er die Nothwendigkeit eines bildlichen Sinnes in dieser, wie in andern Stellen der Schrift, offen gelehrt, daß er das Brod und den Wein für bloße Zeichen, und die Vorstellung eines leiblichen Genusses des Leibes und des Blutes Christi für ganz widersinnig und selbst für sündhaft erklärt hatte, weil dieselbe von dem Worte Gottes etwas Verbrecherisches anordnen lasse, was dasselbe niemals anordnen könne." Und hierzu citirt er in der Note: **Augustinus de doctrina christiana lib. III: In principio cavendum est, ne figuratam locutionem ad litteram accipias. — Ea demum est miserabilis animae servitus, signa pro rebus accipere, et supra creaturam corporis oculum mentis ad hauriendum aeternum lumen levare non posse. Neque ulla mors animae congruentius appellatur, quam cum id etiam, quod in ea bestias antecellit, hoc est intelligentia, carni subiicitur, sequendo litteram. — Sicuti est baptismi sacramentum: et celebratio corporis et sanguinis Domini, quae unusquisque cum percipit, quo referantur, imbutus agnoscat, ut ea non carnali servitute, sed spirituali potius libertate veneretur. Nisi manducaveritis, inquit, carnem filii hominis, et sanguinem biberitis, non habebitis vitam in vobis: facinus vel flagitium videtur iubere. Figura est ergo praecipiens passioni dominicae esse communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria, quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit.** Diese letzte Stelle hat Menzel aus dem 16. Capitel des dritten Buches **de doctrina christiana** entnommen. Da der h. Augustinus hier eine Stelle aus dem 6. Capitel des Johanneischen Evangeliums anführt: so liegt darin eine Andeutung, in Beziehung auf welche Stelle der h. Schrift er jene Worte geschrieben hat, in welcher uns nämlich erzählt wird, daß die Juden den Herrn in grobsinnlicher Weise verstanden. So sollen also, will Augustinus sagen, jene Worte des Herrn nicht verstanden werden. Daß diese Erklärung der gegebenen Stelle die richtige ist, geht hervor aus **tractat. 27, 5 in Iohannem (tom. III, pag. 1617)**, wo es heißt: **O Domine, magister bone, quomodo caro non prodest quidquam, cum tu dixeris: Nisi quis manducaverit carnem meam, et biberit sanguinem meum, non habebit in se vitam? . . . . . . Non prodest quidquam, sed quomodo illi intellexerunt: carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur.** Perrone hat, außer jener, in seiner Dogmatik noch mehrere Stellen aus dem h. Augustin angeführt, welche beim ersten Anblicke Bedenken erregen können; jedoch ist jene von Menzel citirte die wichtigste in dieser Beziehung. Daß übrigens der h. Augustin den Glauben der katholischen Kirche über die Eucharistie getreu festgehalten hat, geht aus den unzweideutigsten Stellen seiner Schriften hervor und unterliegt nicht dem mindesten Zweifel. So sagt z. B. der h. Augustin über Ps. 98, 5: **Exaltate Dominum Deum nostrum et adorate scabellum pedum eius, quoniam sanctum est** in seiner **Enarratio in psalm. 98, nro. 9** (nach der Pariser Ausgabe **tom. IV, pag. 1264**): **Videte, fratres, quid nos iubeat adorare. Alio loco scripturarum dicitur: Coelum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum. Ergo terram nos iubet adorare, quia dixit alio loco, quod sit scabellum pedum Dei? Et quomodo adorabimus terram, cum dicat aperte**

**Scriptura: Dominum Deum tuum adorabis? Et hic dicit: Adorate scabellum pedum eius: exponens autem mihi, quod sit scabellum pedum eius, dicit: Terra autem scabellum pedum meorum. Anceps factus sum: timeo adorare terram, ne damnet me, qui fecit coelum et terram: rursus timeo non adorare scabellum pedum Domini mei, quia psalmus mihi dicit: Adorate scabellum pedum eius. Quaero, quod sit scabellum pedum eius: et dicit mihi Scriptura: Terra scabellum pedum meorum. Fluctuans converto me ad Christum, quia ipsum quaero hic: et invenio, quomodo sine impietate adoretur terra, sine impietate adoretur scabellum pedum eius. Suscepit enim de terra terram: quia caro de terra est, et de carne Mariae carnem accepit. Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit: inventum est, quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini, et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando:** wo der heil. Augustin diese Glaubenslehre bestimmt ausspricht. Dieser von den Aposteln überlieferte Glaube der katholischen Kirche bestand ein Jahrtausend unangefochten fort. Im neunten Jahrhunderte, im Jahre 831, gab Paschasius Radbertus, seit 844 Abt des Klosters zu Corvey, eine Schrift heraus, worin er den Mönchen seines Klosters ein Muster vorlegen wollte, wie sie die neubekehrten Sachsen in der Lehre von der Eucharistie unterrichten könnten. Diese Schrift war der Lehre und den Ausdrücken der h. Väter genau angepaßt, mit Ausnahme etwa der Worte: „Nach der Consecration ist auf den Altären dasselbe Fleisch Jesu Christi zugegen, welches von der Jungfrau Maria geboren ist, am Kreuze gelitten hat und auferstanden ist": theils deßhalb, weil außer dem h. Ambrosius kein Kirchenvater bekannt war, der diese Worte hatte, theils deßhalb, weil dieselben so mißdeutet wurden, als enthielten sie eine kapharnaitische Vorstellung von dem Genusse des Fleisches Christi. Als dem Paschasius Radbertus jene Stelle Augustins: **Flagitium iubere videtur: figura est ergo etc.**, (die vorher erörtert ist,) entgegengestellt wurde: beharrte er doch fest bei seinen Aeußerungen und gab zur Antwort, es sei allerdings auch eine Figur im allerheiligsten Altarssacramente, wie er dieses auch in seiner Schrift schon auseinandergesetzt hatte, aber eine Figur der wirklichen Wahrheit, gleichwie auch Jesus Christus **figura Patris** genannt werde, ungeachtet er wirklicher Gott ist. Von den Gegnern des Paschasius Radbertus, der 865 starb, z. B. Rabanus Maurus, Johannes Erigena Scotus, Haimo, läugnete mit Ausnahme vielleicht des Scotus Erigena, keiner die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssacramente, sondern bei der ganzen Streitfrage, welche aber erst ungefähr dreißig Jahre nach dem Erscheinen jener Schrift geführt wurde, handelte es sich nur über das Wie; wie nämlich Christus in der Eucharistie zugegen sei, ob in derselben Weise, wie er auf Erden in menschlichem Fleische gewandelt hatte, oder in einer andern Weise. So behauptete ein ungenannter Gegner des Paschasius Radbertus: **Quod caro Christi non sit naturaliter, sed specialiter diversa.** Ob Johannes Scotus Erigena die Gegenwart Christi geläugnet hat, oder nicht, ist bis jetzt noch unentschieden: Einige vertheidigen ihn, während Andere ihn als Häretiker anklagen; so schon der Abt Lanfrank bei Pagi **ad annum 1050 nro. VII.** Wenn Scotus Erigena richtig über die Eucharistie gelehrt hat, so ist Berengar von Tours, der 1088 starb, der erste gewesen, welcher diese Glaubenslehre angriff. Wegen der Unentschie-

denheit und Falschheit dieses Mannes, welcher vor Concilien seine Ketzerei widerrief und Formeln unterschrieb, die nach Meinung seiner kirchlichen Obrigkeit jede Ausflucht ihm zu benehmen hinreichten, dann aber, wenn er sich in Freiheit sah, widerrief und sich doch immer mit seinem Gewissen abzufinden wußte, besteht über die Lehre dieses Mannes ein Streit, indem Einige behaupten, er habe zwar die wirkliche Gegenwart Christi gelehrt und nur die Transsubstantiation geläugnet, Andere dagegen, er habe auch die Einsetzungsworte im figürlichen Sinne erklärt, also dieselbe Lehre vorgetragen, wie mehrere Jahrhunderte nach ihm Calvin und sein Anhang. Nachdem er schon mehrere Male widerrufen, aber dann die Lehre der Kirche von neuem bekämpft hatte, forderte ihn Gregor VII. nach Rom, wo er 1078 vor einer Synode beschwören mußte, daß das Brod nach der Consecration der von Maria geborne Leib Christi sei, und im folgenden Jahre noch die Formel unterzeichnen mußte, daß Brod und Wein ihrer Wesenheit nach in den Leib und in das Blut Christi verwandelt werden. Er starb als aufrichtiger und strenger Büßer 1088. Der h. Bernard berichtet von einem Priester in Irland, welcher die wahre Gegenwart in der Eucharistie läugnete, aber vor seinem Ende sich bekehrte. In vita s. Malachiae pag. 1950. Im weitern Verlaufe des Mittelalters drückte die Kirche ihren Glauben über das allerheiligste Sacrament auf eine sehr schöne Weise durch das Frohnleichnamsfest aus, die kräftigste Apologie des katholischen Glaubens, cf. Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 5, welches von Urban IV. im Jahre 1264 und von Clemens V. im Jahre 1311 für die ganze Kirche angeordnet wurde, und wozu der h. Thomas Aquinas auf Urbans IV. Befehl das Officium verfaßte. Diesen Glauben der katholischen Kirche griffen im sechszehnten Jahrhunderte die Reformatoren an, und zwar Luther, indem er, wie immer, mit Inconsequenz verfuhr, die Gegenwart Christi zwar bestehen ließ, aber in, unter und mit dem Brode, Zwingli und Calvin dagegen, indem sie nur eine figürliche Bedeutung der Eucharistie zuließen. Und obgleich Luther im Kampfe mit Karlstadt und Zwingli die wesentliche Gegenwart Christi in der Eucharistie hervorhob, so blieb doch auch nach seiner Vorstellung die Versicherung und äußere Besiegelung der Gnade Hauptzweck der Eucharistie, und so lehrte er nun, daß durch die Eucharistie die Vergebung der Sünden bewirkt werde. So weit der traditionelle Beweis von der wahren Gegenwart Christi in der Eucharistie. Eine sehr schöne nähere Bestimmung dieser Gegenwart gibt das Concil Sess. XIII, cap. 3: Semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate exsistere: sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum: ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis, animamque sub utraque, vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Domini, qui iam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur: Divinitatem porro propter admirabilem illam eius cum corpore et anima hypostaticam unionem.

Will man nun dieses Geheimniß von der Eucharistie dem Verständnisse nahe legen, insoweit nämlich uns der Inhalt der kirchlichen Lehre dieses möglich macht, so kann man etwa so sagen. Gott kann durch nichts Erschaffenes beschränkt werden, weil er der Unendliche und das absolute Gut ist. So ist auch der Sohn Gottes durch die Annahme der menschlichen Na-

tur nicht beschränkt worden; und er könnte daher auch noch mehrere Menschen in die persönliche Vereinigung mit sich aufnehmen. Kann aber der Sohn Gottes durch nichts Endliches beschränkt werden, dann muß er seine menschliche Natur auch dahin und auf die Weise versetzen können, wohin und wie er will. Er muß also zugleich seine menschliche Natur im Himmel haben können in voller Verherrlichung, und zugleich in der Eucharistie, wo nur immer er will, ohne daß seine Herrlichkeit sichtbar ist. Denn die menschliche Natur Christi ist und bleibt nur ein Erschaffenes. Und ferner weil das Endliche mit dem Endlichen naturgemäß in Verbindung stehen kann, deßhalb muß Christus die Gegenwart seiner menschlichen Natur auch von der Existenz äußerer Zeichen abhängig machen können. Die Vergleiche, welche man sonst wohl anzuwenden pflegt, z. B. gleichwie man an einem Lichte viele andere anzünden könne, oder gleichwie man ein Wort spreche und doch von allen Zuhörern verstanden werde, nutzen gar nichts, um dieses Geheimniß dem Verständnisse näher zu legen. Denn es handelt sich bei dieser Wahrheit des Glaubens darum, daß die menschliche Natur, d. h. der Leib und die Seele Christi, an mehreren Orten zugleich wirklich zugegen sind; und wie dieses möglich sein kann, wird der erschaffene Geist nie ergründen; wie uns der Glaube überhaupt zuletzt immer in ein undurchdringliches Dunkel führt, und wir auch in den bloß natürlichen Dingen nichts zu begreifen vermögen.

15. Ist also Christus in der Eucharistie wirklich zugegen: so fragt sich: In welchem Verhältnisse ist die Wesenheit des Leibes und Blutes Christi in Beziehung auf die Wesenheit des Brodes und Weines zu denken? Es ist ein **dogma declaratum** der katholischen Kirche, daß die Wesenheit des Brodes und Weines in die Wesenheit des Leibes und Blutes Christi durch die Consecration verwandelt wird, so daß nur die Gestalten des Brodes und Weines bleiben; und diese Verwandlung bezeichnet die Kirche seit dem **Lateranense IV** mit dem Kunstausdrucke **transsubstantiatio**. Diese Glaubenslehre hat das **Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 4** und **can. 2** ausgesprochen; **cap. 4. Quoniam autem Christus Redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi, Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius: quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia Transsubstantiatio est appellata.** Und **can. 2: Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae Sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem Catholica Ecclesia aptissme Transsubstantiationem appellat, anathema sit.** Schon **cap. 3** in derselben Sitzung lehrt dies die Kirche: **Commune hoc quidem est sanctissimae Eucharistiae cum ceteris Sacramentis, symbolum esse rei sacrae, et invisibilis gratiae formam visibilem: verum illud in ea excellens et singulare reperitur, quod reliqua sacramenta tunc primum sanctificandi vim habent, cum quis illis utitur: at in Eucharistia ipse sanctitatis auctor ante usum est. Nondum enim Eucharistiam**

de manu Domini Apostoli susceperant, cum vere tamen ipse affirmaret corpus suum esse, quod praebebat: und lehrt dann, daß die Gegenwart Christi gleich nach der Consecration beginne, welche Worte oben angeführt sind. Hier spricht das Concil von Trient sich im geraden Gegensatze gegen die Lehre der Lutheraner aus, wie Hegel in seiner Encyclopädie Bd. 3, pag. 430 (nach der Ausgabe Berlin 1845) sie sehr gut wiedergibt: „In der christlichen Religion macht nicht das Naturelement den Inhalt des Gottes aus, noch auch tritt ein solches in den Gehalt desselben als Moment ein, sondern Gott, der im Geist und in der Wahrheit gewußt wird, ist der Inhalt in ihr. Und doch wird in der katholischen Religion dieser Geist in der Wirklichkeit dem selbstbewußten Geiste starr gegenüber gestellt. Zunächst wird in der Hostie Gott als äußerliches Ding der religiösen Anbetung präsentirt, wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie, als solche, erst — und nur allein im Genusse, d. i. in der Vernichtung der Aeußerlichkeit derselben, und im Glauben, d. i. in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, consecrirt und zum gegenwärtigen Gott erhoben wird. Aus jenem ersten und höchsten Verhältniß der Aeußerlichkeit fließen alle die andern äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein Laienstand, der das Wissen der göttlichen Wahrheit, wie die Direction des Willens und Gewissens von außenher, d. i. von einem andern Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äußern Consecration bedarf. Weiteres ist, die — theils für sich nur die Lippen bewegende, — theils darin geistlose Weise des Betens, daß das Subject auf die directe Richtung zu Gott Verzicht leistet, und Andere um das Beten bittet; — die Richtung der Andacht an wunderthätige Bilder, ja selbst an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch sie; — überhaupt die Gerechtigkeit durch äußerliche Werke, ein Verdienst, das durch die Handlungen soll erworben, ja sogar auf Andere übergetragen werden können, u. s. f. — Alles dieses bindet den Geist unter ein Außer-sich-sein, wornach sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt wird, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben sind.“ In dieser Schilderung bezeichnet Hegel geradezu den Katholicismus als die höchste Verderbtheit. In einem sehr wesentlichen Theile weiß er aber von der katholischen Lehre gar nichts. Denn nicht äußere Handlungen rechtfertigen den Menschen, sondern allein die Gnade, nämlich der Glaube, die Hoffnung und die Liebe. Der Grund und Quell alles des Verderbens aber, von welchem nach Hegels Darstellung der Katholicismus von Anfang bis zu Ende voll ist, ist die Lehre von der Transsubstantiation. Diese Lehre muß jedoch aus der h. Schrift geschlossen werden. Denn wenn die Einsetzungsworte: Dieses ist mein Leib, dieses ist mein Blut, im eigentlichen Sinne erklärt werden müssen: so kann Christus mit jenen Worten nur dann die Wahrheit gesagt haben, wenn eine Verwandlung des Brodes und Weines in seinen Leib und in sein Blut statt gefunden hatte. Auch lehren die Väter die Wirklichkeit dieser Verwandlung mit bestimmten Worten, wie dieses auch von Protestanten, z. B. von Leibnitz in seinem System der Theologie, eingestanden ist. Die Ausdrücke der Väter für diese Verwandlung sind convertuntur, mutantur, transmutantur, immutantur, transeunt, transformantur, fiunt, transelementantur: wie sie die Verwandlung selbst gewöhnlich μεταστοιχείωσις, transelementatio, nannten. Diesen nämlichen Glauben der wirklichen Verwandlung drücken auch alle Liturgien aus, in denen

Gebete zu Gott gerichtet werden, er wolle die ihm dargebrachten Gaben, Brod und Wein, in den Leib und in das Blut seines Sohnes verwandeln; z. B. in der römischen Liturgie: ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi. Für diese Glaubenslehre bildete die Schule den bezeichnenden und treffenden Ausdruck transsubstantiatio, welchen dann die Kirche angenommen hat, um durch denselben ihren Glauben zu formuliren. Diese feierlichen Erklärungen der Kirche über ihren Glauben sind zunächst und eigentlich gegen die Lutheraner gerichtet, welche zwar die wahre Gegenwart Christi annahmen, aber nur in, cum, sub pane, für welche Bezeichnung sie die Worte consubstantiatio und impanatio aufstellten, durch welches letztere sie eine hypostatische Vereinigung des Brodes mit dem Leibe Christi während des Genusses ausdrücken wollten. Nur mittelbar sind jene Erklärungen gegen die Calvinisten gerichtet, insofern nämlich durch dieselben die Lehre von der Gegenwart Christi schärfer bestimmt wird. Ungegründet sind also, nach dem Vorhergehenden, die Declamationen älterer und neuerer Protestanten, daß durch das neue Wort eine neue Lehre aufgestellt sei. Die wahre Kirche Christi hat sich zu allen Zeiten solcher markirenden Ausdrücke bedient, um das depositum fidei gegen die neuentstandenen Häresien zu schützen. Diese Ausdrücke, gleichsam die körperliche, sinnlich wahrnehmbare Darstellung einer ewigen Wahrheit, sind neue, im Verlaufe der Zeit entstandene. Die durch dieselben bezeichnete Sache selbst aber, nämlich der Glaubensinhalt, bleibt immer dieselbe. Weil die Kirche die Formel transsubstantiatio zum Ausdrucke ihres Glaubens den Häretikern gegenüber aufgenommen hat: so würde derjenige, welcher diesen kirchlichen Ausdruck in der Lehre von der Eucharistie wegließe, denselben Fehler wie die Semiarianer begehen, welche zwar vielfach, die Gottheit Jesu Christi anzunehmen, keine Schwierigkeiten machten, aber die kirchliche Form dieser Lehre ὁμοούσιος, consubstantialis, verwarfen, weil dieselbe, nach ihrem Vorgeben, den Sabellianismus enthalte. Daher hat Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei nro. XXIX die Lehre der Diöcesan-Synode von Pistoja 1786, die Art, wie Christus in der Eucharistie zugegen sei, bestehe nur in diesen beiden Punkten: 1. Christum post consecrationem vere, realiter, substantialiter esse sub speciebus, 2. tunc omnem panis et vini substantiam c e s s a r e, solis remanentibus speciebus: mit den Worten getadelt: prorsus omittit ullam mentionem facere transsubstantiationis, seu conversionis totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, quam velut articulum fidei Tridentinum Concilium definivit, et quae in solemni fidei professione continetur: und dann hat der Papst mit folgenden Worten diese Lehre der Synode von Pistoja verdammt: quatenus per inconsultam istiusmodi suspiciosamque omissionem notitia subtrahitur tum articuli ad fidem pertinentis, tum etiam vocis ab Ecclesia consecratae ad illius tuendam professionem adversus haereses, tenditque adeo ad eius oblivionem inducendam, quasi ageretur de quaestione mere scholastica*): P e r n i c i o s a, d e r o g a n s e x p o s i t i o n i v e r i t a t i s c a t h o l i c a e c i r c a d o g m a t r a n s s u b s t a n t i a t i o n i s, f a v e n s h a e r e t i c i s. Aus diesen

*) Die Synode hatte nämlich im Anfange dieses Paragraphen gesagt: remotis quaestionibus scholasticis. Darauf will sich die päpstliche Bestimmung zurück beziehen.

feierlichen Erklärungen des päpstlichen Stuhles geht hervor, daß bei der Lehre von der wahren Gegenwart Christi in der Eucharistie, oder von der Art und Weise, wie Christus in der Eucharistie zugegen ist, die Transsubstantiation einen wesentlichen Theil ausmacht; daß die Transsubstantiation ein besonderes, von der wirklichen Gegenwart Christi und von dem Aufhören des Brodes unterschiedenes Dogma bildet; und daß deßhalb nicht gesagt werden darf, in der Gegenwart Christi und in dem Aufhören des Brodes bestehe die vollständige Lehre von der Eucharistie, wie die Synode von Pistoja wollte. Und da die Transsubstantiation die Art und Weise bestimmt, wie Christus in der Eucharistie gegenwärtig wird, nämlich durch Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und in das Blut Christi: so gehört diese Art und Weise der Gegenwart Christi allerdings mit zum Glauben. Die Transsubstantiation ist aber nur ein integrirender Theil, oder eine Folge der Gegenwart Christi, und konnte daher erst nach dieser bewiesen werden. Ueber die verschiedenen Erklärungen, welche die Theologen von der Transsubstantiation gegeben, und über die Bedingungen, welche sie, um eine solche annehmen zu können, gestellt haben, hat sich die Kirche nicht entschieden: die theologischen Ansichten darüber sind also keineswegs de fide. Die Transsubstantiation geschieht in einem einzigen Augenblicke, oder ist eine instantanea, 1. weil, wie der h. Thomas III P. 75, 7 sagt, die Wesenheit des Leibes Christi, in welcher jene Verwandlung sich endigt, kein mehr oder minder annimmt, 2. weil in dieser Verwandlung nicht irgend ein Gegenstand ist, der allmählig vorbereitet werden müßte, 3. weil die Verwandlung durch die unendliche Kraft Gottes bewirkt wird. Und wenngleich das Wesen des Brodes und Weines in den Leib und in das Blut Christi übergeht: so bleiben doch alle Accidentien des Brodes und Weines: der Geschmack und Geruch desselben, und die Möglichkeit der Corruption durch natürliche Ursachen, z. B. große Wärme. Das Gesagte folgt sowohl schon aus dem bisher Gesagten, als auch insbesondere daraus, daß das Concil zu Constanz folgende Artikel aus den Schriften Wicleffs verdammt hat: 1. Substantia panis materialis et similiter substantia vini materialis remanent in sacramento altaris. 2. Accidentia panis non manent sine subiecto in eodem sacramento. 3. Christus non est in eodem sacramento identice et realiter propria praesentia corporali. In der Eucharistie wird also fortwährend ein doppeltes Wunder gewirkt: 1. Die Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und in das Blut Christi, welches Wunder fort und fort bis zum Ende der Welt zu verrichten, Christus seinen Aposteln und deren rechtmäßigen Nachfolgern im Priesterthume übertragen hat; 2. die Erhaltung der Accidentien des Brodes und Weines, ohne daß die Substanz des Brodes und Weines noch vorhanden wäre. Und zwar ist die Gegenwart Christi an den Bestand der Accidentien, oder Gestalten, wie man sie nennen will, gebunden, so nämlich, daß, wenn das consecrirte Brod und der consecrirte Wein durch irgend eine Ursache, z. B. Länge der Zeit, in einen Zustand versetzt würden, daß sie nicht mehr als natürliches Brod und natürlicher Wein gelten könnten, die Gegenwart Christi aufhörte. Indem nämlich Jesus Christus sich so uns zum Genusse hingibt, daß wir mit unsern Sinnen nichts anders als Brod und Wein wahrnehmen, will er einerseits der natürlichen Schwachheit des Menschen, der eine Abneigung gegen den Genuß menschlichen Fleisches und menschlichen Blutes hat, zu Hülfe kommen, anderseits das Verdienst des Glaubens uns zuwenden. Und zwar ist diese Güte des Herrn so groß gewesen, daß er, während sein glorificirter Leib von den Gläubigen in diesem Sacramente

angebetet wird, es zugelassen hat, daß derselbe von den Ungläubigen mit Füßen getreten und in den Koth geworfen wird; was freilich seiner unendlichen Herrlichkeit ebensowenig Eintracht thut, als der allgegenwärtigen Wesenheit Gottes, an solchen Orten zu sein, die nach unserer Vorstellung unreine und häßliche sind. Man kann nun, wie sich aus dem Vorhergehenden ergibt, wohl sagen: Aus dem Brode wird der Leib Christi, oder: Das Brod wird in den Leib Christi verwandelt; aber noch nie hat ein katholischer Theologe gesagt: Das Brod wird in Gott verwandelt; sondern mit dem Leibe Christi, in welchen das Brod verwandelt wird, ist zugleich seine menschliche Seele und die göttliche Person des Logos kraft der hypostatischen Vereinigung verbunden. Denn so belehrt uns das Concil von Trient **Sess. XIII, cap. 3** ausdrücklich. Hier hebt das Concil vier Hauptpunkte hinsichtlich der Gegenwart Christi in der Eucharistie hervor: 1. Christus ist gleich nach den Worten der Consecration zugegen (Gegenwart und Transsubstantiation). 2. Unter der Gestalt des Brodes ist zunächst der Leib Christi zugegen, unter der Gestalt des Weines zunächst das Blut. 3. Kraft der unzertrennlichen Vereinigung des Leibes und Blutes Christi ist auch unter der Gestalt des Brodes das Blut, unter der Gestalt des Weines der Leib zugegen. 4. Weil die menschliche Natur Christi vom Sohne Gottes in die persönliche Einheit aufgenommen ist, deßhalb ist auch die Gottheit, der Sohn Gottes, zugegen.

16. Aus diesen beiden Haupttheilen der Lehre von der Gegenwart Christi in der Eucharistie, daß nämlich 1. Christus selbst in derselben zugegen ist; 2. daß er in Folge der Transsubstantiation dort zugegen ist, ergeben sich mehrere Folgerungen, als die naturgemäßen Ergänzungen jener beiden Wahrheiten; nämlich **a)** Christus ist in der Eucharistie zugegen, sobald die Worte der Consecration ausgesprochen sind, nicht also etwa bloß während des Genusses, wie die Lutheraner wollen, welche die Gegenwart Christi vom Genusse des consecrirten Brodes und Weines abhängig machen. Dies lehrt das Concil von Trient Sess. XIII, cap. 3: statim post consecrationem, und can. 4: Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili Eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini, anathema sit. b) Christus muß in der Eucharistie als Gott angebetet werden, auch äußerlich, und es ist daher der Gebrauch, das allerheiligste Sacrament in feierlichen Umzügen, sogenannten Prozessionen, herumzutragen, und den Gläubigen zur öffentlichen Anbetung auszustellen, ein guter und lobenswerther und festzuhaltender: ibidem can. 6: Si quis dixerit, in sanctissimae Eucharistiae Sacramento Christum, unigenitum Dei filium, non esse cultu latriae, etiam externo adorandum, atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem et universalem Ecclesiae sanctae ritum et consuetudinem solemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et eius adoratores esse idololatras: anathema sit. Damit Christo diese ihm gebührende Ehre im allerheiligsten Sacramente erzeigt würde, hat die Kirche das Frohnleichnamsfest, wie vorher schon gesagt, angeordnet. Diesem liegt der schöne Gedanke zu Grunde, daß alle Pracht der Natur demjenigen zu Ehren, welcher dieselbe gegeben hat, einmal im Jahre entfaltet werden muß. Gleichfalls er-

weiset die Kirche Christo diese Ehre in den in der ganzen Kirche üblichen Aussetzungen des hochwürdigsten Gutes. Und weil Christus in der Eucharistie als Gott angebetet werden muß: darum braucht dieselbe nicht gleich nach der Consecration zum Genusse vertheilt zu werden, sondern kann auch im Heiligthume verschlossen werden, und ist mit aller Ehrfurcht zu den Kranken zu tragen. **Ibidem can. 7: Si quis dixerit, non licere, sacram Eucharistiam in Sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessario distribuendam, aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur: anathema sit.** c) Christus ist unter jeder Gestalt, sowohl unter der Gestalt des Brodes, als auch unter der Gestalt des Weines ganz zugegen. Denn der Leib Christi kann nicht getrennt sein vom Blute, und das Blut nicht vom Leibe. Jedoch ist unter dem Brode zunächst der Leib Christi und dann auch das Blut, und unter der Gestalt des Weines zunächst das Blut Christi und dann auch der Leib, in Folge der natürlichen Verbindung, welche zwischen beiden besteht, zugegen. Diese Lehre hat das **Conc. Trid.** in der nämlichen Sitzung **cap. III** und **can. 3** ausgesprochen. Auch ist, wenn eine Theilung der Gestalten geschieht, Christus unter jedem Theile ganz enthalten. In der ersten Stelle, **cap. III** sagt die unfehlbare Kirche: **Semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate exsistere: sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum: ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis, animamque sub utraque, vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Domini, qui iam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus, inter se copulantur: divinitatem porro propter admirabilem illam eius cum corpore et anima hypostaticam unionem. Quapropter verissimum est, tantundem sub alterutra specie atque sub utraque contineri, totus enim et integer Christus sub panis specie, et sub quavis ipsius speciei parte: totus item sub vini specie, et sub eius partibus exsistit.** Und **can. 3: Si quis negaverit, in venerabili Sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie et sub singulis cuiusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri, anathema sit.** Hiermit ist die Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie vollständig dargelegt.

17. Da also nun in der Eucharistie der Leib und das Blut des Herrn unter den Gestalten des Brodes und Weines wirklich zugegen sind, da ferner in der h. Messe derselbe Leib und dasselbe Blut Christi Gott zum Opfer dargebracht wird, welches auch am Kreuze geopfert ward, wie dies aus den in nro. 7 angeführten Stellen, **Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 1** und **2**, hervorgeht, und der Herr selbst es uns mit den Worten lehrt: Dieses ist mein Leib, der für euch hingegeben wird, dieses ist mein Blut, das für euch vergossen wird, wie er auch schon bei Joh. 6, 52—59 sein Fleisch und Blut als Opfer für die Erlösung des menschlichen Geschlechts bezeichnete, und da endlich der Leib und das Blut des Herrn am Kreuze ein wirkliches Opfer war, wie dieses aus den so eben angeführten Stellen des **Conc. Trid.** gleichfalls hervorgeht: so folgt, daß auch der Leib und das Blut des Herrn in der h. Messe ein wahres und wirkliches Opfer ist, oder daß in der heil. Messe Gott ein wahres nnd wirkliches Opfer dargebracht wird; und es ist also der erste Grund, der für diese Glaubenswahrheit auf-

gestellt werden kann: Die Identität des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines mit dem am Kreuze für uns sterbenden Christus, vollständig erledigt. Hierdurch ist denn auch schon die Realität der in nro. 5 von der h. Messe gegebenen Erklärung, und damit zugleich die Realität der Erklärung der Eucharistie als eines Sacramentes bewiesen. Daß Christus das allerheiligste Meßopfer und das Sacrament des Altars am Abende vor seinem Leiden einsetzte, ist in den aus dem Conc. Trid. angeführten Stellen, namentlich Sess. XXII, cap. 1 u. 2, wiederholt gesagt. Am Schlusse der Darlegung dieses ersten Grundes möge nur noch bemerkt werden, daß nur dann, wenn die fortdauernde Gegenwart Christi in der Eucharistie geläugnet, und etwa nur eine augenblickliche, während des Genusses nämlich, angenommen wird, auch die Darbringung eines wahren und wirklichen Opfers in der heiligen Messe geläugnet werden kann. Wenn aber die andauernde Gegenwart Christi in der Eucharistie festgehalten wird: so ist es durchaus einleuchtend, daß in der h. Messe Gott ein wahres und wirkliches Opfer dargebracht wird, weil der nämliche dort zugegen ist, der am Kreuze geopfert wurde, und weil der Ritus der h. Messe eine Nachahmung der Art und Weise ist, wie Christus am Kreuze geopfert wurde, überhaupt des ganzen Leidens Christi; z. B. wie am Kreuze das Blut vom Leibe Christi gänzlich abgesondert ward, so wird diese Trennung in der h. Messe durch die Sonderung der Gestalten dargestellt, u. s. w., worüber nachher ein Mehreres. Zugleich aber folgt aus dem bisher Gesagten, daß Jesus Christus durch die Einsetzung der Eucharistie das erste h. Meßopfer feierte. Ebenso auch folgt schon aus dem, was bisher über das heil. Meßopfer gesagt ist, daß in der heil. Messe Gott in einem ganz besondern und ausschließlichen Sinne ein Opfer dargebracht wird, um dessentwillen alle unsere Opfer ihren Werth haben. Darum ist die 45. Thesis des Bajus verworfen: Sacrificium missae non alia ratione est sacrificium, quam generali illa, qua omne opus, quod fit, ut sancta societate Deo homo inhaereat. Der Vollständigkeit und tiefern Begründung halber folgen nun die übrigen nro. 6 angegebenen Gründe für die Wirklichkeit des h. Meßopfers.

18. Bei der Lehre der h. Schrift, daß in der Messe Gott ein Opfer dargebracht wird, tritt uns zunächst die Wahrheit entgegen, daß im neuen Bunde ein beständiges Opfer statt finden soll. Denn Ps. 109, 4 heißt es: Iuravit Dominus et non poenitebit eum: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. In diesem Psalme wird ein herrlicher König besungen, welcher von heiligen Mitkämpfern umgeben, seine Feinde überwältigt, und die priesterliche Würde nach Weise des Melchisedech mit der königlichen auf ewig vereinigt. Dieser herrliche König ist der Messias. Denn Matth. 22, 42—45 wendet Christus diesen Psalm auf den Messias an, setzt also den Glauben der Juden, daß derselbe vom Messias verstanden werden müsse, voraus und beweist den Juden aus diesem Psalme die übermenschliche Natur des Messias. So hat also Christus selbst diesen Psalm als einen auf ihn zu beziehenden erklärt. Eben so die Apostel: Act. 2, 34; 1. Cor. 15, 25 und am deutlichsten Hebr. 7, 17. 21. Der 109. Psalm ist also von Jesus Christus zu erklären, und in demselben die Verheißung gegeben, daß der Messias, der Stifter des neuen Bundes, in der Art Melchisedechs fortwährend Priester sein werde. Von Melchisedech berichtet die h. Schrift Gen. 14, 18, daß er dem Abraham entgegengegangen sei und als Priester des höchsten Gottes Brod und Wein geopfert habe. Flavius Josephus in seiner Archäologie I, 10, §. 2 hat hierin nur eine

Versorgung Abrahams und seiner Leute mit den nöthigen Lebensbedürfnissen durch Melchisedech finden wollen, und Neuere sind auf diese Meinung eingegangen, um den Katholiken jenen Beweis für das neutestamentliche Opfer zu entreißen, so daß also nach der Ansicht dieser Gegner in jener Stelle bloß die Ausübung einer gewissen Hospitalität anzunehmen wäre, wie 2. Kön. 17, 27—29 die Einwohner des Ostjordanlandes das Davidische Heer mit Speise versorgten. Auch Luther hat diese Erklärung. Vgl. Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken von De Wette, Berlin 1826, Bd. 2, S. 261 (in einem Briefe vom 12. December 1522): **Quod vero triumphant** (die Minoriten in Weimar) **illo loco Psalm. CXI** *): **tu es sacerdos in aeternum, et Gen XIII: erat sacerdos Dei altissimi et vinum ac panem obtulit, et in Malachia: in omni loco offertur oblatio munda, quod hic missa sit significata, asinissimorum Minoritarum est. Primum Epistola ad Hebraeos satis exponit illum Psalmi locum, et Genes. XIII quid sacrificium nostri Melchisedech fuerit, suum proprium locum habet per totam Epistolam: deinde figura nihil probat, etiamsi ille panem et vinum obtulisset. Nunc autem nec figura ibi est, nam in Hebraeo dicitur: et protulit panem et vinum, id est,** trug Brod und Wein auf, **ad cibandum Abraham et milites eius de caede reversos: nihil de sacrificio ibi una syllaba memoratur. Illa autem oblatio munda apud Malachiam est sacrificium corporis nostri, de quo Rom. XII., 1. Petri II, et sacrificium laudis Psalm. L et Hebr. XIII et alias.** So meinte Luther, und meinen mit ihm Viele, jene Stellen beseitigt zu haben. Aber diese Erklärung wird durch den Zusatz: **Erat enim sacerdos Dei altissimi** widerlegt, in welchem gesagt ist, zu welchem Zwecke Melchisedech Brod und Wein hervortrug. Darum nehmen auch die Anhänger jener Erklärung auf diesen Zusatz gar keine Rücksicht. Daß aber **sacerdos** hier im eigentlichen Sinne zu nehmen ist, ergibt sich 1. aus dem Sprachgebrauche, nach welchem das hebräische Wort כֹּהֵן immer einen Priester bezeichnet, d. h. eine amtlich dazu bestimmte Person, Gott Opfer darzubringen; und aus allen Uebersetzungen; 2. aus dem Zusatze **Dei altissimi**; 3. daraus, daß der h. Paulus Hebr. 7, 1 das Wort in diesem eigentlichen Sinne genommen hat. Nach der Erklärung der Gegner hätte dieser Zusatz gar keine Bedeutung. Uebrigens mag angenommen werden, daß Melchisedech das Brod und den Wein zuerst als Opfer Gott dargebracht und dann mit Abraham und den Seinigen verzehrt habe. Denn die Theilnahme an dem Opfer durch den Genuß desselben ist ebenso allgemein in der ganzen Menschheit, als die Opfer selbst. So sehen wir es bei dem auserwählten Volke Gottes und bei den Heiden; und so nehmen auch wir an dem eucharistischen Opfer durch den Genuß desselben Theil. Daß Melchisedech und sein Opfer eine sinnbildliche Vorbedeutung Christi und des neutestamentlichen Opfers seien, hat der h. Paulus Hebr. 7 erörtert. Hier lehrt er zuerst, daß durch Melchisedech der Sohn Gottes vorgebildet sei, V. 2 u. 3; und setzt dann besonders die beiden Punkte auseinander, 1. daß in Abraham auch schon Levi, also die aaronische Priesterschaft, dem Melchisedech Zehnten gegeben habe, V. 4—10, woraus Paulus die Inferiorität

---

*) Luther hat hier mehrmals irrig citirt. Es ist Ps. 109; nach dem Hebr. 110; und Gen. Cap. 14; nicht, wie Luther schreibt, Cap. 13.

der aaronischen Priesterschaft darthun, und dann V. 11—14 zeigen will, daß der Sprößling aus dem Stamme Juda, der durch Melchisedech vorbedeutet sei, ein größerer Priester und Gesetzgeber, als die aaronischen Priester sein müsse; 2. daß durch Melchisedech ein einziger und ewig bleibender Hohepriester vorgebildet sei, welcher nicht durch die fleischliche Abstammung, sondern durch die Kraft eines ewigen Lebens seine Würde empfange, der also durch seine Einzigkeit und Ewigkeit vor den aaronischen Priestern den Vorrang habe, V. 15—25. Folglich lehrt der h. Paulus doch in dem ganzen Capitel, daß Melchisedech wirklicher Priester sei und geopfert habe. Wir wissen aber keinen andern Bericht, wornach Melchisedech dieses gethan hätte, als Gen. 14, 18. Er muß also wegen der Gaben des Brodes und Weines Priester genannt werden, und die Darbringung dieser Gaben muß ein Opfer gewesen sein. In ähnlicher Weise soll Christus auf ewig Priester sein. Dieses durch Melchisedech vorbedeutete Priesterthum wird durch Jesus Christus fortgesetzt. Folglich muß der Leib und das Blut des Herrn in der Eucharistie die Bedeutung eines Opfers haben. Aber warum hat der Apostel in dieser Stelle, wo er das ewige Priesterthum Christi als durch Melchisedechs Priesterthum vorbedeutet lehrt, des Brodes und Weines, welche Melchisedech opferte, und wodurch sein Opfer ein Vorbild des eucharistischen Opfers wurde, auch nicht die geringste Erwähnung gethan? 1. Weil dieses nicht zu seinem Zwecke gehörte, welcher darin bestand, daß er den Vorrang des durch Melchisedech vorbedeuteten Priesters und Opfers vor den aaronischen Priestern und Opfern darthun und so die aus dem Judenthume bekehrten Christen, an welche jener Brief gerichtet war, im Glauben bestärken wollte. 2) Weil er die Materie des neutestamentlichen Opfers, Brod und Wein, und die entsprechende Vorbildung dieser Materie im Opfer Melchisedechs als bekannt voraussetzen konnte. 3) Weil es dem Apostel gewagt scheinen mochte, das Opfer Melchisedechs, Brod und Wein, in Vergleich mit den aaronischen Opfern, die doch großentheils in Thieren, also in anscheinend werthvolleren Gegenständen bestanden, bei denjenigen, an welche der Brief zunächst gerichtet war, nämlich bei den Judenchristen, zu erwähnen. Gleichwie nun der h. Paulus im siebenten Capitel seines Briefes an die Hebräer: so hat auch das christliche Alterthum einstimmig geglaubt und gelehrt, daß durch das Opfer Melchisedechs das eucharistische Opfer des neuen Bundes vorgebildet sei; wie die vorher angezogene Stelle, Ps. 109, 4 dies ausdrücklich bezeugt. Dieselbe Verheißung wird Malachias 1, 10. 11 gegeben, in welcher Stelle ein Dreifaches verheißen wird, 1) die Abschaffung der alten Opfer; 2) statt derselben die Einsetzung eines herrlicheren und heiligeren, aber ebenfalls äußeren Opfers, auch unter den Nichtisraeliten; 3) die Darbringung desselben an allen Orten. Mit diesen beiden bestimmten Verheißungen sind die mehr allgemeinen und unbestimmten zu verbinden, daß nämlich in der Messianischen Zeit auch in Aegypten, d. h. überhaupt von den nichtisraelitischen Völkern, dem Herrn werde geopfert werden, Isaias 19, 19 flg.; daß Gott in jener Zeit sich Priester aus allen Völkern erwählen werde, Isaias 66, 21. 22. Eine thatsächliche Verheißung und Andeutung zugleich des beständigen Opfers in der Kirche war das Osterlamm. Dasselbe war ein Vorbild Jesu Christi und der Eucharistie. Dies spricht die h. Schrift an vielen Stellen aus, z. B. Joh. 19, 36: Christus ist die Erfüllung des Osterlammes; — 1. Cor. 5, 7: „Unser Osterlamm Christus ist geopfert.“ Das Osterlamm war ein

wahres Opfer, also muß auch die Eucharistie ein wahres Opfer sein. Der ganze alte Bund fand in Christo seine Erfüllung und Vollendung, so auch der Genuß des Osterlammes. Folglich mußte auch die Grundbedeutung des Osterlammes, daß es ein Opfer ist, durch seine Erfüllung, die Eucharistie, veredelt und vervollständigt werden und wurde dies dadurch, daß es kein größeres und erhabeneres Opfer gibt, als das eucharistische, und keine innigere Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, als welche dadurch bewirkt wird. Ueberhaupt hatten die sämmtlichen Opfer des alten Bundes wohl zunächst den Zweck, daß sie den vorzugsweise auf das Sinnlichwahrnehmbare gerichteten Sinn der Menschheit vor Christus (denn die Keime der Moysaischen Gesetzgebung finden sich schon bei den Patriarchen) beschäftigen und zu Gott hinwenden sollten. Aber hauptsächlich hatten sie die Bedeutung, daß sie auf das Opfer der Eucharistie hindeuten sollten. Denn diese ist das geistige Gut der ganzen Kirche, und darum kann man sagen, der ganzen Menschheit.

19. Dieses vorausverkündigte beständige Opfer ist die h. Messe. Denn wegen seines am Kreuze dargebrachten Opfers kann Christus nicht als durch Melchisedech vorgebildet betrachtet werden, theils weil er dieses nur einmal darbrachte, theils weil dasselbe ein blutiges war. Daher kann nur die heil. Messe, in welcher Christus unter den Gestalten des Brodes und Weines durch Aussprechung der Consecrationsworte gegenwärtig wird, jenes Opfer sein, dessen Vorbild durch Melchisedechs Opfer dargestellt ward. Ebenso kann auch die Weissagung des Malachias weder von den Opfern des alten Bundes, deren Abschaffung ja dort ausgesprochen wird, noch auch von den Opfern der Heiden, noch auch von einem rein geistigen Opfer des Gebetes, weil dieses Opfer auch schon früher von allen Frommen Gott dargebracht wurde, noch auch von dem Opfer unseres Leibes, wie Luther in der oben angeführten Stelle will, weil dieses Opfer nach der Hingabe unseres Willens an Gott von selbst folgt, sondern nur vom heil. Meßopfer verstanden werden, welches durch seine Erhabenheit, da es den eingebornen Sohn Gottes selbst enthält, ein ganz neues und ganz reines ist, und welches von der allgemeinen Kirche an allen Orten, also im eigentlichen Sinne vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange derselben dargebracht wird. Den Beweis des N. T., daß in der Messe Gott ein Opfer dargebracht werde, kann man entnehmen aus Joh. 4, 23. 24: „Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten; denn auch der Vater will solche Anbeter. Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten." Denn Jesus sagt zu der Samaritinn, die Stunde sei gekommen, wo man Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten werde. Da die Samaritinn Jesum wegen des Opfers, welches die Juden nur in Jerusalem, die Samariter nur auf dem Berge Garizim darbringen durften, befragte, so muß man aus der übrigen Antwort Jesu mit Nothwendigkeit schließen, daß dieses Anbeten von einer äußeren, öffentlichen und feierlichen Anbetung, wie sie bei der Eucharistie statt findet, verstanden werden und Anbeten gleichbedeutend mit Opfern genommen werden müsse. Denn jedes Anbeten Gottes ist zwar zunächst eine rein geistige Thätigkeit oder eine Thätigkeit, welche die göttliche Gnade im Geiste des Menschen durch dessen thätige Mitwirkung zu Stande bringt. Aber nach der natürlichen Einrichtung des

Menschen muß sich diese geistige Thätigkeit auch äußerlich offenbaren. Dies geschieht durch Darbringung der Opfer für Gott. Und ferner nach der natürlichen Einrichtung des Menschen muß diese innere und äußere Anbetung zunächst und hauptsächlich eine gemeinschaftliche sein, weil der Mensch seine natürliche und übernatürliche Thätigkeit zunächst in der Gesellschaft entwickeln soll. So erhalten wir den Sinn des Wortes Anbeten an dieser Stelle. *) — Bei der Einsetzung der Eucharistie sagt der Herr: Dieses ist mein Leib, welcher für euch gegeben wird; dies ist mein Blut, welches für euch vergossen wird. Folglich geht in der Eucharistie eine Trennung des Leibes und eine Vergießung des Blutes vor sich. Dies sind aber Opferhandlungen. Hier kann besonders noch das griechische ἐκχυνόμενον hervorgehoben werden. Denn durch dieses Wort wird die Opferhandlung des Blutvergießens als eine im Abendmahle selbst vor sich gehende, somit die Eucharistie selbst als ein wirkliches Sühnopfer bewiesen. — So finden sich denn auch in der h. Schrift einige Stellen, in denen der Genuß der Eucharistie als Theilnahme an einem Opfer, diese mithin selbst als Opfer vorausgesetzt und erklärt ist. So Hebr. 13, 10, wo der Apostel gelegentlich bemerkt: **Habemus altare, de quo edere non habent potestatem, qui tabernaculo deserviunt.** Altar, Opfer und Priester gehören nothwendig zusammen. Deßhalb kann der heilige Paulus hier nichts anders gemeint haben, als den Genuß der Eucharistie. Und ebenso macht der h. Paulus 1. Cor. 10, 20. 21 einen Gegensatz zwischen der **mensa Domini** und **mensa daemoniorum.** Unter der **mensa daemoniorum** versteht er ohne Zweifel den Altar, auf welchem die Heiden ihren Göttern opferten; wie er auch vorher sagt: **Sed quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo.** **) Jenen Gegensatz konnte der Apostel nur machen, wenn er voraussetzte, daß auch die Christen durch die Theilnahme an dem Tische des Herrn an einem Opfer Theil nähmen, daß also die Eucharistie, welche der Apostel unter jenem Tische des Herrn versteht, weil er in jener Gedankenreihe von V. 14 — 21 von der Eucharistie spricht, ein wahres und wirkliches Opfer ist. So wünscht auch die Synode von Trient diese Stelle verstanden zu haben, indem sie **Sess. XXII, cap. 1** sagt: **quam (mundam oblationem) non obscure innuit Apostolus Paulus, Corinthiis scribens, cum dicit, non posse eos, qui participatione mensae daemoniorum polluti sunt, mensae Domini participes fieri: per mensam altare utrobique intelligens.** Der h. Paulus stellt die Eucharistie mit den Opfern der Juden und Heiden zusammen, indem er sagt, man nehme in diesem Sacramente am Leibe und Blute Christi Theil, gleichwie bei den Juden die-

---

*) Vergl. §. 21, Nro. 4 in diesem Werke, wo wir mit den sämmtlichen älteren Theologen aus dieser Stelle die absolute Geistigkeit Gottes bewiesen haben. Dann ist nämlich auf das Anbeten überhaupt Rücksicht genommen, insofern es vom erschaffenen Geiste und nicht gerade vom Menschen geschieht. An sich ist es eine bloß geistige Thätigkeit. So für den Engel. Für den Menschen aber muß alles Geistige eine entsprechende körperliche Darstellung erhalten.

**) Es ist eine in der ganzen h. Schrift, besonders im alten Testamente häufig ausgesprochene Wahrheit, daß die Dämonen sich in den Götzenbildern göttlich verehren ließen.

jenigen, welche vom Opferfleische aßen, am Altare Theil nahmen, und man könne nicht den Kelch des Herrn und den Kelch der Teufel trinken, noch am Tische des Herrn und am Tische der Teufel Antheil nehmen. Wird also nach der Lehre der heil. Schrift in der h. Messe Gott ein wirkliches Opfer dargebracht: so folgt daraus, wie Act. 13, 2 zu verstehen ist, nämlich von dem Mittelpunkte des ganzen christlichen Gottesdienstes, von der Darbringung des h. Meßopfers. Eben das Wort selbst ministrantibus autem illis, λειτουργούντων δ' αὐτῶν, bezeichnet die Opferhandlung. *) Endlich kann man auch aus der Apokalypse ganz füglich den Beweis entnehmen, daß in der h. Messe Gott ein wahres und wirkliches Opfer dargebracht wird. Denn sowohl wenn die Versammlungen der irdischen Kirche zum Dienste Gottes dort erwähnt werden, als auch wenn der Verherrlichung Gottes im ewigen Leben durch die triumphirende Kirche gedacht wird, immer geschieht auch der Opferstätte (θυσιαστήριον) oder des Altares Erwähnung, um welche Opferstätte sich die Christen in diesem Leben versammeln, unter welcher Opferstätte die Gebeine der Heiligen verborgen sind; — nach der uralten, von den Aposteln selbst eingeführten Sitte der Christen, über den Gebeinen der Martyrer Kirchen zu erbauen, oder doch deren Reliquien unter dem Altare beizusetzen, damit so die Lebenden und die Vollendeten zur Verherrlichung Gottes durch das eucharistische Opfer sich vereinigten; — von welcher Opferstätte aus Gott die höchste Verherrlichung dargebracht wird; — so daß diese Opferstätte als der Mittelpunkt des ganzen irdischen Versammlungshauses der Christen erscheint; — (wie sich denn auch die ganze christliche Baukunst um diesen Gedanken bewegt, daß der Versammlungsort der Christen zum öffentlichen Gottesdienste der Ort für die Darbringung des eucharistischen Opfers ist). Man vergl. aus der Apokalypse folgende Stellen: 6, 9; 8, 3. 5; 9, 13; 11, 1; 14, 18; 16, 7. Besonders ist 6, 9 flg. zu beachten.

20. Was den dritten Grund dieser Glaubenswahrheit betrifft, daß in der heiligen Messe Gott ein wahres und wirkliches Opfer dargebracht wird, so haben die Väter dies einstimmig gelehrt, indem sie nämlich die Eucharistie als wirkliches Opfer erklären; und zwar bald, indem sie die Eucharistie geradezu als Opfer bezeichnen, bald, indem sie von einem Altare, oder von Priestern sprechen. Dies ist auch von dem Protestanten Grabe, der gegen Ende des 17. Jahrhunderts lebte, in seiner Anmerkung zu Irenäus adv. Haereses IV, cap. 17, nro. 5, oder wie Andere eintheilen, cap. 32, (Ed. Mass. p. 249) offen gestanden. Irenäus sagt dort: Sed et suis discipulis dans consilium (scil. Dominus noster, wie aus nro. 4 folgt,) primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi, nec ingrati sint, eum, qui ex creatura panis est, accepit, et gratias egit dicens: Hoc est meum corpus. Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi Testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab

*) Während der Darbringung des hier erwähnten Meßopfers empfingen Paulus und Barnabas das Sacrament der Weihe. Vgl. unten §. 157, Nro. 1. Ueberhaupt ist unter dem „Brodbrechen“ in den gottesdienstlichen Versammlungen der ersten Christen (Apstg. 2, 46; 20, 7. 11) die Feier des h. Meßopfers zu verstehen, wie es noch jetzt in der Messe geschieht. Zu dieser Hüllsprache wurden die ersten Christen durch die Umstände gezwungen. Vergl. Kreuser: Ueber das h. Meßopfer.

**Apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat; primitias suorum munerum in novo Testamento, de quo in duodecim Prophetis Malachias sic praesignificavit.** Dann führt Irenäus die Stelle aus Malachias an und fährt fort: **manifestissime significans per haec, quoniam prior quidem populus cessabit offerre Deo, omni autem loco sacrificium offeretur ei, et hoc purum, nomen autem eius glorificatur in gentibus.** Zu dieser wichtigen Stelle macht Grabe eine Anmerkung, welche **Massuet** am Ende seiner Ausgabe in den **Variorum Annotationes pag. 162** mitgetheilt hat, wo Grabe gesteht, daß das christliche Alterthum die Eucharistie als Opfer anerkannt habe, und schließt: **Opto, ut, postquam multi pii doctique e parte Protestantium viri hunc Lutheri et Calvini errorem bene agnoverint, huius quoque sanctissimas formulas liturgicas, quibus dictum sacrificium Deo offertur, ab illis male e suis coetibus proscriptas, in usum revocent, et hunc summum divinae maiestati honorem debite reddant.** So schreibt der heilige Ignatius an die Philadelphier **cap. 4:***) Σπουδάζετε οὖν μιᾷ εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἓν θυσιαστήριον, ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου· ἵνα, ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ θεὸν πράσσητε. (Bei **Hefele, Patres Apostolici pag. 216.**) Tertullian drückt den Glauben, daß in der Eucharistie Gott ein wahres und wirkliches Opfer dargebracht wird, am besten in der Schrift **de oratione cap. 19** aus, welche Stelle vorher angegeben ist, wo er wiederholt von einem Opfer und von einem Altare spricht. Origenes **in Levit. Hom. XIII, nro. 3:****) **Si referantur haec** (die Opfer des alten Bundes,) **ad mysterii magnitudinem, invenies commemorationem istam habere ingentis propitiationis effectum.** (Andere lesen **repropitiationis:** bleibt sich gleich.) **Si redeas ad illum panem, qui de coelo descendit et dat huic mundo vitam, illum panem propositionis, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine eius, et si**

---

*) „Bestrebet euch doch, eine einzige Eucharistie zu haben;" (dies soll heißen: Haltet gemeinschaftlichen Gottesdienst — dessen Mittelpunkt nämlich in der katholischen Kirche immer die Eucharistie gewesen ist — mögen doch keine Spaltungen, keine Uneinigkeit unter euch sein); „denn das Fleisch unsers Herrn Jesu Christi ist ein einziges; Ein Kelch zur Vereinigung seines Blutes;" (der Ausdruck ist wegen seiner Kürze unbestimmt; wahrscheinlich hat der h. Verfasser an Joh. 11, 51. 52 gedacht: Jesus sollte sterben für das Volk, damit er die zerstreuten Kinder Gottes in Eins zusammenbrächte), „Ein Altar, wie Ein Bischof mit der Priesterschaft und den Diaconen, meinen Mitdienern, damit ihr, was immer ihr thuet, nach dem Wohlgefallen Gottes thun möget."

**) „Wenn man diese aber auf das große Geheimniß bezieht, so wird man finden, daß dessen Gedächtnißfeier die Wirkung einer sehr großen Wiederversöhnung habe. Wenn man zu jenem Brode zurückkehrt, welches vom Himmel herabgestiegen ist, und dieser Welt das Leben gibt, zu jenem Schaubrode, welches Gott zur Versöhnung durch den Glauben in seinem Blute angeordnet hat; und wenn man nun auf jene Gedächtnißfeier hinsieht, von welcher der Herr sagt: das thuet zu meinem Andenken: so wird man finden, daß jene Gedächtnißfeier es allein ist, welche Gott den Menschen gnädig macht. Wenn man also die göttlichen Geheimnisse tiefer erwägt, so wird man in dem, was das Gesetz vorschreibt (nämlich Levit. 24, 5 ff.) die künftige Wahrheit vorgebildet finden."

respicias ad illam commemorationem, de qua dicit Dominus: Hoc facite in meam commemorationem, invenies, quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum. Si ergo intentius ecclesiastica mysteria recorderis, in his, quae lex scribit, futurae veritatis invenies imaginem praeformatam. Der h. Cyprian spricht in der Epl. 63 ad Caecilium, (Edit. Paris. pag. 372) in welchem er die Nothwendigkeit auseinandersetzt, die Eucharistie so zu feiern, wie Christus gethan habe, also Wasser zum Weine zu mischen, von der Eucharistie wiederholt als von einem wahren und wirklichen Opfer. So nro. IV: Item in sacerdote Melchisedech sacrificii Dominici sacramentum praefiguratum videmus, secundum quod Scriptura divina testatur et dicit: „Et Melchisedech, rex Salem, protulit panem et vinum.“ Fuit autem sacerdos Dei summi et benedixit Abraham. Quod autem Melchisedech typum Christi portaret, declarat in Psalmis Spiritus Sanctus ex persona Patris ad Filium dicens: Ante luciferum genui te, Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Qui ordo utique hic est de sacrificio illo veniens et inde descendens, quod Melchisedech sacerdos Dei summi fuit, quod panem et vinum obtulit, quod Abraham benedixit. Nam quis magis sacerdos Dei summi, quam Dominus noster Iesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit, et obtulit hoc idem, quod Melchisedech obtulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem? Und nro. IX (gegen Ende): Unde apparet, sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calici, nec sacrificium Dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni. Quomodo autem de creatura vitis novum vinum cum Christo in regno Patris bibemus, si in sacrificio Dei Patris et Christi vinum non offerimus, nec calicem Domini Dominica traditione miscemus? Und nro. XIV (pag. 385): Nam si in sacrificio, quod Christus obtulit, nonnisi Christus sequendus est, utique id nos obaudire et facere oportet, quod Christus fecit. Und gegen Ende dieser Nummer: Nam si Iesus Christus, Dominus et Deus noster, ipse est summus sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit, imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Der h. Cyrillus von Jerusalem hat in der 23. seiner Catechesen den Ritus der heil. Messe umständlich beschrieben; besonders zu beachten nro. ή — ί (nach der Ausgabe des Benedictiners Touttée, Parisiis MDCCXX, pag. 327 — 328): *)

*) „Nachdem aber dieses geistige Opfer, dieser unblutige (Opfer-) Dienst vollbracht ist, (d. h. nach der heiligen Wandlung) „beten wir bei diesem Opfer der Versöhnung zu Gott für den allgemeinen Frieden der Kirchen, für den Wohlbestand der Welt, für Könige, für Krieger und Bundesgenossen, für die Kranken, für die mit Mühseligkeit Beladenen; und überhaupt für Alle, welche der Hülfe bedürftig sind, beten wir Alle und bringen dies Opfer dar. Darnach gedenken wir auch derer, welche vor uns entschlafen sind, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, damit Gott, indem sie für uns bitten und sich für uns verwenden, unser Flehen annehme. Dann

Εἶτα μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν Θεὸν, ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης, ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου εὐσταθείας, ὑπὲρ βασιλέων, ὑπὲρ στρατιωτῶν καὶ συμμάχων, ὑπὲρ τῶν ἐν ἀσθενείαις, ὑπὲρ τῶν καταπονουμένων· καὶ ἁπαξαπλῶς ὑπὲρ πάντων βοηθείας δεομένων δεόμεθα πάντες ἡμεῖς, καὶ ταύτην προςφέρομεν τὴν θυσίαν.

θ. Εἶτα μνημονεύομεν καὶ τῶν προκεκοιμημένων, πρῶτον πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὅπως ὁ Θεὸς ταῖς εὐχαῖς αὐτῶν καὶ πρεσβείαις προςδέξηται ἡμῶν τὴν δέησιν. εἶτα καὶ ὑπὲρ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων, καὶ πάντων ἁπλῶς, τῶν ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων· μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται, τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας.

ι. Καὶ βούλομαι ὑμᾶς ἀπὸ ὑποδείγματος πεῖσαι. οἶδα γὰρ πολλοὺς τοῦτο λέγοντας, τί ὠφελεῖται ψυχὴ, μετὰ ἁμαρτημάτων ἀπαλλασσομένη τοῦδε τοῦ κόσμου, ἢ οὐ μεθ' ἁμαρτημάτων, ἐὰν ἐπὶ τῆς προσευχῆς μνημονεύηται; Ἆρα γὲ, εἴ τις βασιλεὺς προςκεκρουκότας αὐτῷ ἐξορίστους ποιήσειεν, εἶτα οἱ τούτοις διαφέροντες, στέφανον πλέξαντες ὑπὲρ τῶν ἐν τιμωρίαις αὐτῷ τοῦτον προσενέγκωσιν, οὐκ ἂν αὐτοῖς ἄνεσιν δώῃ τῶν κολάσεων; τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμεῖς ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων αὐτῷ τὰς δεήσεις προςφέροντες, κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσιν, οὐ στέφανον πλέκομεν, ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγιασμένον, ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προςφέρομεν, ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τὲ καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον θεόν. Aehnliche Stellen könnte man aber in jeder Liturgie des christlichen Alterthums finden; vergl. die Sammlung derselben von Renaudot. Der h. Gregor von Nyssa **orat. I in Christi resurrectionem:** Κατὰ τὸν ἄῤῥητον τῆς ἱερουργίας τρόπον καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀόρατον ἑαυτὸν προςήνεγκε προςφορὰν καὶ θυσίαν ὑπὲρ ἡμῶν ὁ ἱερεὺς ἅμα καὶ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου· πότε τοῦτο; ὅτε πρῶτον ἑαυτοῦ τὸ σῶμα εἰς βρῶσιν ἔδωκε, σαφῶς ἐνδείκνυται τὸ ἤδη γεγενῆσθαι ἐντελῆ τοῦ ἀμνοῦ τὴν θυσίαν. *) Der heil. Ambrosius **de officiis ministrorum**

---

auch für die vor uns entschlafenen heiligen Väter und Bischöfe und überhaupt für Alle, welche unter uns entschlafen sind; denn wir glauben, daß die Seelen, für welche das Gebet empor gesandt wird, während das heilige und erhabenste Opfer vor uns liegt, den größten Nutzen haben werden. Auch will ich euch durch ein Beispiel überzeugen. Denn ich weiß, daß Viele sich dahin äußern: Welchen Nutzen hat eine Seele, welche mit Sünden oder auch ohne Sünden von dieser Welt scheidet, davon, wenn ihrer auch beim Gebete gedacht wird? Aber nun, wenn ein König diejenigen, welche ihn beleidigt haben, aus dem Lande verwiese, darnach diejenigen, die mit ihnen Mitleid hätten, eine Krone für die Verurtheilten flöchten und ihm diese darbrächten, würde er ihnen nicht Erlassung der Strafen bewilligen? Auf dieselbe Weise bringen auch wir ihm für die Abgeschiedenen Gebete dar, wenn wir auch Sünder sind, aber nicht etwa eine Krone flechten wir, sondern Christum, den für unsere Sünden geopferten, bringen wir dar, indem wir für ihre sowohl als für unsere Sünden Gott versöhnen, der voll Liebe zu den Menschen ist."

*) „Auf die unaussprechliche und den Menschen unsichtbare Weise hat er sich selbst dargebracht als Gabe und Opfer für uns, er, der Priester zugleich und

lib. I, cap. 48, nro. 238 (Edit. Paris. 1845, tom. II, pars prior, pag. 94): Illa igitur nobis expetenda, in quibus perfectio, in quibus veritas est. Hic umbra, hic imago, illic veritas. Umbra in Lege, imago in Evangelio, veritas in coelestibus. Ante agnus offerebatur, offerebatur et vitulus, nunc Christus offertur; sed offertur quasi homo, quasi recipiens passionem: et offert se ipse quasi sacerdos, ut peccata nostra dimittat: hic in imagine, ibi in veritate, ubi apud Patrem pro nobis quasi advocatus intervenit. Der h. Ambrosius stellt hier die Opfer des alten Bundes mit dem Opfer des neuen Bundes zusammen. Dieses Opfer, Christus selbst, ist die Vollendung aller Opfer des alten Bundes. Hier opfert sich Christus im Bilde, d. h. verhüllt unter den Gestalten des Brodes und Weines. Der h. Hieronymus in dem Commentar zum Briefe an Titus lib. I. schreibt: Si autem laicis imperatur, ut propter orationem abstineant se ab uxorum coitu, quid de episcopo sentiendum est, qui quotidie pro suis populique peccatis illibatas Deo oblaturus est victimas? Der heil. Augustin Epl. CLXXXVII, cap. 6, nro. 21 (Edit. Paris. 1841, tom. II, pag. 840): Nosti autem, in quo sacrificio dicatur: Gratias agamus Domino Deo nostro. A cuius sacrificii humilitate longe abest typhus et cothurnus illorum. Derselbe Contra adversarium Legis et Prophetarum, lib. I, cap. 20, nro. 39 (Edit. Paris. tom. VIII, pag. 626): Sane de apocryphis iste posuit testimonia, quae sub nominibus Apostolorum Andreae Ioannisque conscripta sunt. Quae si illorum essent, recepta essent ab Ecclesia, quae ab illorum temporibus per episcoporum successiones certissimas, usque ad nostra et deinceps tempora perseverat, et immolat Deo in corpore Christi sacrificium laudis, ex quo Deus deorum locutus vocavit terram, a solis ortu usque ad occasum. Haec quippe Ecclesia est Israël secundum Spiritum: a quo distinguitur ille Israël secundum carnem, qui serviebat in umbris sacrificiorum, quibus significabatur singulare sacrificium, quod nunc offert Israël secundum spiritum, cui dictum atque praedictum est: Audi populus meus et loquar tibi (Ps. 49, 2. 7.) De huius enim domo non accipit vitulos, neque de gregibus eius hircos. Iste immolat Deo sacrificium laudis, non secundum ordinem Aaron, sed secundum ordinem Melchisedech. Quod in eo psalmo positum est, quem Dominus Iesus in Evangelio de se conscriptum esse testatur, quaerens a Iudaeis respondentibus Christum filium esse David, quod solùm de illo carnaliter noverant, quomodo eum David in Spiritu dixerit Dominum. Tunc enim huius psalmi commemoravit exordium: Dixit Dominus Domino meo, Sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum. Ibi quippe et hoc dictum est: Iu-

---

das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt. Wann denn? Als er zuerst seinen eigenen Leib zur Speise gab, wird deutlich gezeigt, daß das Opfer des Lammes schon ein vollendetes geworden ist." Der h. Lehrer spricht eigentlich nur diesen Gedanken aus: Weil Christus in der h. Eucharistie bleibend zugegen ist, indem er sich in derselben uns zur Speise gibt, deßhalb ist er auch ein Opfer. (Der erste Grund, welchen wir, dem Tridentinum folgend, für die Glaubenswahrheit geltend machten, daß in der heil. Messe Gott ein Opfer dargebracht werde.)

ravit Dominus et non poenitebit eum, Tu es sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedech. Noverunt, qui legunt, quid protulerit Melchisedech, quando benedixit Abraham: et si iam sunt participes eius, vident tale sacrificium nunc offerri Deo toto orbe terrarum. Dei autem iuratio incredulorum est increpatio. Et quod Deum non poenitebit, significatio est, quia hoc sacerdotium non mutabit. Mutavit quippe sacerdotium secundum ordinem Aaron. In dieser Stelle hat der h. Augustin fast alle Gründe, welche man aus dem alten Testamente für das h. Meßopfer entnehmen kann, berücksichtigt. Dieser nämliche Glaube des christlichen Alterthums wird uns durch alle Liturgien bezeugt. Vgl. die Sammlung derselben von Renaudot. Ueberhaupt aber bezeugen nicht bloß alle schriftlichen Denkmale des christlichen Alterthums, sondern auch die Baudenkmale desselben das h. Meßopfer. Der h. Justinus hat es sogar in der oben (Nro. 2 am Ende) citirten Stelle vollständig beschrieben.

21. Die drei bisher entwickelten Gründe für das Dogma, daß in der heil. Messe Gott ein wahres und wirkliches Opfer dargebracht wird, sind vom Concil von Trient in den angeführten Stellen über das heil. Meßopfer selbst angezogen. Dieselben sind durchaus positiv. Aber eben diese heilige Synode deutet uns auf Gründe aus dem Gesammtinhalte des katholischen Glaubens, auf speculative oder theologische Gründe hin. Diese fügen wir viertens dem bisher geführten Beweise als Schluß hinzu. 1) Wir haben vorher, als vom Begriffe des Opfers die Rede war, entwickelt, daß in dem Menschen, im Stande der gefallenen Natur, ein Dreifaches hauptsächlich hervortritt: Die allseitige Abhängigkeit von Gott, (das Verhältniß des Schöpfers zum Geschöpfe), die freie Selbstbestimmung für Gott (Endzweck des Menschen), das Bestreben, Gott zu versöhnen. Dieses Dreifache findet in dem Opfer seine natürliche Befriedigung. Darum liegt das Opfer im Wesen jeder Religion, und eine Religion, welche keine Opfer hat, kann allein deßhalb schon die wahre nicht sein. Wird aber die Eucharistie nicht als Opfer angenommen, so haben wir kein öffentliches, allgemeines und bleibendes Opfer mehr im ganzen Christenthum, und es könnte dieses folglich die wahre Religion nicht sein. 2) Die bewirkende Ursache und der Mittelpunkt alles Guten, welches dem menschlichen Geschlechte zukommt, ist das Leiden Christi: Christus ist der Mittelpunkt des menschlichen Geschlechts, aber er ist es durch sein Leiden und Sterben, weil er uns dadurch erlöst hat. Daher mußte auch jene wichtigste Handlung, durch welche der Gottmensch sich am Kreuze seinem himmlischen Vater zum Opfer für uns darbrachte, nicht bloß einmal geschehen, nicht bloß vor den Augen der wenigen damals Lebenden, sondern diese allerwichtigste Handlung in der ganzen Geschichte des menschlichen Geschlechts vom Anfange bis zum Ende desselben, durch welche das Heil der ganzen Menschheit und jedes Einzelnen begründet ist, mußte vor den Augen Aller sich fortwährend wiederholen. In der Geschichte der Menschheit ist keine Thatsache wichtiger als diese, daß der Sohn Gottes für uns am Kreuze gestorben ist. Denn diese Thatsache vereinigt den Himmel und die Erde in sich, weil Alles aus ihr lebt. Denn die Natur ist nur um der Gnade willen, die Gnade aber wird uns nur um Christi willen gegeben. Diese Thatsache stellt uns die Schuld und die hohe Würde des Menschen, die Herablassung und die Wiederherstellung des ganzen Universums durch Christus dar. So allgemein dieses Alles ist, so allgemein muß auch jene Thatsache allen Generationen vorgestellt werden. Dieses geschieht durch die unblutige Feier des Leidens und Sterbens Christi,

welche Christus am Abende vor der blutigen Feier einsetzte, und welche nun nach seinem Befehle bis ans Ende der Welt wiederholt wird. Zugleich finden alle an Christum Glaubenden in dieser Feier den leichtesten und vortrefflichsten Mittelpunkt des öffentlichen und gemeinschaftlichen Gottesdienstes, welcher Gott vor Allem gefällt; und haben eine beständige Erinnerung an das Leiden des Herrn. Und weil das heilige Meßopfer die bildliche Darstellung des Leidens Christi ist: darum sucht der Priester bei der Feier des heiligen Meßopfers das Leiden Christi zu vergegenwärtigen. Durch Erhebung und Ausstreckung der Hände und Neigung des Hauptes stellt er Christum, den in Seelenangst betenden, dar. Durch die gebückte Stellung stellt er Christum, den unter Mißhandlungen seiner Feinde niedergebeugten, dar. Durch die Vereinigung und Schließung der Hände Christum, den von seinen Feinden gebundenen. Durch die Hinwendung zur Gemeinde und den Gruß derselben soll das Doppelte ausgedrückt werden, daß Alle der Gesinnung nach wenigstens an der feierlichen Begehung des Gedächtnisses des Leidens Christi Antheil nehmen sollen, und daß Allen die Früchte des Leidens Christi zukommen sollen. Die Segnungen des Priesters über den Leib und das Blut Christi drücken aus, daß uns, als mit Christo Vereinigten, der Segen des himmlischen Vaters zukommen soll. So kann nichts sinnreicher und erhabener sein, als die Feier der heiligen Messe. 3) Nach dem Zeugnisse der Geschichte haben alle Völker ihren Gott oder ihre Götter durch Opfer verehrt. Also muß auch im Christenthum ein Opfer sein. Denn das Christenthum bekennt sich ja als die erhabenste aller Religionen. Was in der Geschichte des menschlichen Geschlechts so allgemein ist, das deutet auf eine natürliche Einrichtung des menschlichen Herzens hin. Wie könnte aber das Christenthum die wahre Religion sein, ohne dieser natürlichen Einrichtung des Menschen zu entsprechen? Wie könnte es insbesondere die Vollendung des Judenthums sein, ohne ein Opfer, und zwar ein geistiges Opfer voll Gnade und Wahrheit zu haben, welches ebenso an und für sich besteht, wie die Wirksamkeit der Sacramente des neuen Bundes überhaupt? Gewiß, wer das Opfer im Christenthume läugnet, der nimmt eine der Grundsäulen des ganzen Christenthums hinweg. Welches Opfer kann dieses aber anders sein, als das eucharistische Opfer? Dieses ist zugleich nicht bloß die Darstellung des Leidens Christi, wie so eben unter 2) entwickelt ward, sondern auch die Zuwendung der durch dasselbe uns erworbenen Gnade, besonders durch die heil. Communion. Wenn nun aber schon im alten Bunde, welcher doch erst im neuen seine Vollendung gefunden hat, von welchem er nur das Vorbild war, mit der größten Feierlichkeit nach Gottes ausdrücklichem Befehle ihm die Opfer dargebracht wurden, welche doch nichts anders, als nur ein Vorbild jenes allerheiligsten Opfers waren, welches Christus am Kreuze für uns dargebracht hat: mit welcher Andacht sollen wir denn das heilige Meßopfer darbringen und demselben beiwohnen! Und ferner da nach Gottes ausdrücklicher Vorschrift im alten Bunde die Bundeslade auf das prächtigste ausgeschmückt war, wenngleich ihr hauptsächlichster Inhalt doch nur die beiden Gesetzestafeln waren: so geziemt es sich, daß auch unsere Altäre und Kirchen, besonders die Tabernakel auf das prächtigste geschmückt sind. Jedoch ist der innere Schmuck immer besser. Und darum verwirft der h. Bernard den großen äußern Schmuck in den Häusern der Ordensleute, weil deren Beruf vorzüglich den innern Schmuck erfordere.

22. In dem Bisherigen ist dargethan, daß in der h. Messe Gott ein wahres und wirkliches Opfer dargebracht wird, und hiermit die Realität der

vorher aufgestellten Erklärung der heil. Messe bewiesen. Da nun durch die Consecration Jesus Christus gegenwärtig wird und bleibt, und der dann gegenwärtige Opferleib Christi derselbe ist mit dem am Kreuze für uns geopferten Christus: so ist auch die Consecration diejenige aus den verschiedenen in der h. Messe vorkommenden Handlungen, in welcher die Verrichtung des Opfers eigentlich besteht; während die Aufopferung des Brodes und Weines, das sogenannte Offertorium, und der Genuß von dem consecrirten Brode und Weine durch den Priester, die Communion, nur als ergänzende Theile der Oferhandlung angesehen werden können. So gewiß dadurch, daß die Form der Eucharistie über die Materie derselben ausgesprochen wird, was die Consecration ist, die Eucharistie selbst wird, und so gewiß die Eucharistie wegen ihrer Identität mit dem am Kreuze für uns geopferten Leibe Christi ein Opfer ist: so gewiß besteht der wesentliche Theil des eucharistischen Opfers in der Consecration selbst. Aber ferner so gewiß die Vereinigung mit Christo durch Glauben und Liebe der Gesammtzweck des ganzen Erlösungswerkes Christi ist, und so gewiß diese Vereinigung durch den Genuß des eucharistischen Opferleibes Christi am vorzüglichsten bewirkt wird: so gewiß ist die Communion wenigstens des celebrirenden Priesters als mit zum Opfer gehörender Theil (pars integralis) zu betrachten; und steht dann mit der Communion des Priesters die Communion der Laien in Verbindung. Ohne die Communion des celebrirenden Priesters ist das Opfer an und für sich vollbracht; aber durch die heilige Communion wird es auch in uns vollbracht, so daß wir uns dem Herrn zum Opfer bringen. Jedoch ist dieses, daß in der Consecration die eigentliche Verrichtung des Opfers bestehe, nur die bei weitem wahrscheinlichste Meinung, weil nämlich Christus von den Worten der Consecration an zugegen ist, und weil er als derselbe dort zugegen ist, der sich am Kreuze für uns darbrachte, welches Beides nach der Lehre der Kirche feststeht. Hingegen behauptete Bellarmin de eucharistia lib. V, cap. 27, daß die consumptio sacramenti, wie sie vom celebrirenden Priester durch die Communion geschieht, zwar nicht tota essentia sacrificii, aber doch pars essentialis sacrificii sei; jedoch sind seine Gründe unhaltbar. Dagegen ist es eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß weder die wirkliche Theilnahme der Anwesenden an dem Opfer durch den sacramentalen Empfang des Leibes des Herrn, noch auch die geistige Theilnahme durch den geistigen Empfang zur wirklichen und vollkommenen Vollbringung des allerheiligsten Meßopfers irgendwie nothwendig seien, sondern daß das allerheiligste Meßopfer ohne alle Theilnahme der Anwesenden vollbracht werde; womit wir also auf die Lehre von der sogenannten Privatmesse, missa privata, kommen.

Die Privatmesse ist diejenige Messe, in welcher entweder Niemand der Anwesenden außer dem Priester communicirt, oder welche nicht die Hauptmesse in einer Pfarre, missa parochialis, das sogenannte Hochamt an Sonn- und Feiertagen, oder eines Convents ist, missa conventualis, oder auch welche nicht an dem Hauptaltare der Kirche gehalten wird. Insbesondere aber wird unter der missa privata diejenige verstanden, in welcher außer dem Priester Niemand communicirt. Diese missae privatae sind erlaubt und gültig, weil 1) Christus nirgends den Befehl gegeben hat, daß seine Apostel und deren Nachfolger im Priesterthume nur dann das h. Meßopfer darbringen sollten, wenn Communicanten aus den Gläubigen zugegen wären. Zwar hat Christus von dem consecrirten Brode und Weine nicht bloß selbst genossen, wie der h. Thomas III. P., q. 81, art. 1 lehrt,

sondern auch seinen Aposteln zum Genusse gegeben, und sagte dann: **Hoc facite in meam commemorationem.** Aber einerseits folgt aus diesen Worten noch nicht das Verbot der **missa privata**; anderseits hat Christus mit diesen Worten seinen Aposteln nicht vorgeschrieben, Alles zu thun, was er am letzten Abendmahle, bei der ersten Darbringung des heil. Meßopfers, that. Vielmehr hat die Kirche die Vollmacht von Christo erhalten, das Wesentliche oder Nichtwesentliche zu bestimmen. Daß also Christus die Theilnahme der Gläubigen durch die Communion zur Gültigkeit des Meßopfers gefordert und dadurch die **missa privata** verboten habe, kann aus der h. Schrift nicht bewiesen werden; vielmehr muß die Bestimmung darüber als der Kirche anheimgegeben betrachtet werden. Die Kirche aber hat von Anfang an die h. Messe ohne die Communion der Anwesenden als gültiges und wirkliches Opfer anerkannt. Der Cardinal Bona und Pellicia haben mehrere Beispiele aus dem Alterthume gesammelt. So brachte der Vater des h. Gregor von Nazianz das h. Meßopfer in seinem Hause dar; der h. Ambrosius während seines Aufenthaltes zu Rom ebenfalls in einem Privathause, der h. Paulinus von Nola noch kurz vor seinem Tode auf einem vor sein Bett hingestellten Altare; die beiden Brüder Ewald, die in Westfalen des Martertodes starben, in dem Hause des heidnischen Landmannes, in welchem sie bis zu ihrem Martertode verweilten. So ermahnt der h. Ambrosius die Gläubigen, täglich bei der h. Messe zugegen zu sein, und wenigstens an den Sonntagen der vierzigtägigen Faste zu communiciren. Der h. Johannes Chrysostomus sagt **Homil. III in Epl. Ephes. nro. 4**: Εἰκῇ θυσία καθημερινή· εἰκῇ παρεστήκαμεν τῷ θυσιαστηρίῳ· οὐδεὶς ὁ μετέχων. Er tadelt dort nämlich diejenigen, welche nur in der vierzigtägigen Faste zur Communion gingen. Aber er sagt nicht, daß das täglich dargebrachte Opfer deßhalb ungültig sei, weil außer jener Zeit keiner aus den Gläubigen communicire, sondern sagt nur, daß das dargebrachte Opfer Niemanden zur Speise diene. Denn die Eucharistie hat den doppelten Endzweck, als Opfer uns mit Gott zu versöhnen, und dieser Endzweck wird immer erreicht, und uns zur Speise zu dienen, und dieser Endzweck wird nicht erreicht, wenn Niemand zur Communion geht. Ebenso ermahnt der heilige Augustin die Gläubigen, wenigstens an den Sonntagen zum Tische des Herrn zu gehen, bezeugt aber sonst sehr oft die tägliche Darbringung des h. Meßopfers. In den Klöstern und auch in den Pfarrkirchen ist die **missa privata** allgemein üblich. Gegen diesen uralten Gebrauch des christlichen Alterthums erhob sich Luther und griff mit rohen Schimpfworten die Messen an, in welchen allein der Priester communicirt. Hierin sind ihm seine Anhänger gefolgt. So schreibt der Protestant Gerhard: **Missae privatae eae sunt, quae ad privata altaria in angulis ecclesiarum, nemine praeter sacerdotem praesente, demurmurantur.** Gegen diese Neuerer hat die Kirche ihre Lehre ausgesprochen im **Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 6: Optaret quidem sacrosancta synodus, ut in singulis missis fideles adstantes, non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi huius sacrificii fructus uberior proveniret. Nec tamen, si id non semper fiat, propterea missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat atque adeo commendat, siquidem illae quoque missae vere communes censeri debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicet, partim vero, quod a publico Ecclesiae mi-**

nistro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur. Und in derselben Sitzung can. 8: Si quis dixerit, Missas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, illicitas esse ideoque abrogandas, anathema sit. In diesen beiden Bestimmungen lehrt die Kirche, daß auch diejenigen Messen, in welchen außer dem Priester Niemand communicirt, erlaubt, und gültig sind; daß also die Communion der Anwesenden keineswegs zur Wirklichkeit des Opfers nothwendig ist; und nach dieser Bestimmung der Kirche sind die missae privatae erlaubt und gültig. 2) Weil der Endzweck des h. Meßopfers auch ohne alle Communion von Seite der Gläubigen erreicht wird. Dieser Endzweck ist nämlich, Gott die höchste Ehre, den cultus latriae, zu geben, den Gläubigen aber, die noch im Leben sind, die Vergebung der Sünden, die Heiligung der Seele, und zeitliche Güter, wie es Gott wohlgefällt, den Abgestorbenen die ewige Ruhe. Dieser Endzweck, Verherrlichung Gottes und Vereinigung der Gläubigen mit ihm, wird aber durch den gegenwärtigen Opferleib Christi erreicht; derselbe wird gegenwärtig durch die Consecration; folglich wird der Endzweck des heil. Meßopfers auch ohne die Communion irgend eines Anwesenden erreicht. Deßhalb sind die missae privatae erlaubt und gültig. Besonders ist hier aber festzuhalten, daß in den angegebenen Bestimmungen des Concils von Trient die Lehre, wenigstens implicite, enthalten ist, daß die Theilnahme an dem Opfer von Seite der Gläubigen keinen wesentlichen Theil des Opfers der h. Messe ausmacht.

Diese Lehre erhielt im vorigen Jahrhunderte nach verschiedenen schon vorhergehenden Streitigkeiten, insbesondere durch die Bulle auctorem fidei gegen die Synode zu Pistoja, ihren bestimmten Ausdruck. Jene Bulle sagt propos. XXVIII: Propositio synodi, qua, postquam statuit, victimae participationem esse partem sacrificio essentialem, subiungit: „non tamen se damnare ut illicitas missas illas, in quibus adstantes sacramentaliter non communicant, ideo, quia isti participant, licet minus perfecte, de ipsa victima, spiritu illam percipiendo“ — quatenus insinuat ad sacrificii essentiam deesse aliquid in eo sacrificio, quod peragatur sive nullo adstante, sive adstantibus, qui nec sacramentaliter nec spiritualiter de victima participant; et quasi damnandae essent ut illicitae missae illae, in quibus solo sacerdote communicante nemo adsit, qui sive sacramentaliter, sive spiritualiter communicet: F a l s a, e r r o n e a, d e h a e r e s i s u s p e c t a, e a m q u e s a p i e n s. Hier spricht die Kirche auf das bestimmteste aus, daß der Wesenheit des Opfers, welches dargebracht wird, ohne daß Jemand zugegen ist, oder ohne daß einer der Anwesenden entweder durch die sacramentliche oder geistige Communion daran Theil nimmt, gar nichts fehlt. Daraus folgt, 1) daß die sacramentliche Communion der Anwesenden zur Gültigkeit des Opfers keineswegs erforderlich ist; also auch nicht als eine pars liturgica der heil. Messe betrachtet werden darf. Es kann nur gesagt werden: Die h. Communion wird den Gläubigen aus dem heil. Meßopfer gereicht; und insofern gehört die Communion der Gläubigen zur h. Messe, als die Communion der Gläubigen nicht statt finden könnte, wenn das heilige Meßopfer nicht wäre; — weßhalb wir auch bei der Lehre von der Eucharistie die Lehre vom heiligen Meßopfer durchaus glaubten voranstellen zu müssen. Umgekehrt aber kann das heilige Meßopfer sehr wohl statt finden ohne irgend eine Communion außer der des celebrirenden Priesters. Folglich darf man auch nicht sagen, die Communion der Laien sei

ein liturgischer, d. h. ein zur Vollendung der gottesdienstlichen Handlung der h. Messe gehörender Theil. Diese Behauptung hatte einige Jahre vor der Synode zu Pistoja ein gewisser Nannaronius aufgestellt: Communio populi liturgica est pars divino sacrificio intrinseca, connaturalis, inseparabilis, substantialis, sine qua minime perfectum est sacrificium. Auch behauptete er, es sei eine Glaubenslehre, daß den Gläubigen iure divino die Eucharistie aus den in der Messe, bei der sie zugegen gewesen, consecrirten Partikeln sofort gereicht werden müsse. Mehrere Schriften dieses Mannes kamen 1775 in den Index, einige Jahre nachher jedoch widerrief er seine Irrthümer. Auch darf nicht behauptet werden, wie dieses um das Jahr 1740 ein Canonicus zu Crema gegen den dortigen Bischof that, daß ein Priester, der eine Privatmesse celebrire, durchaus verpflichtet sei, den Anwesenden, wenn sie es verlangten, die h. Communion zu reichen, worauf Benedict XIV. 1742 die weise Antwort gab, daß der Empfang der Eucharistie bei der h. Messe zwar dem Beispiele Christi und der kirchlichen Disciplin angemessen sei, aber doch, wenn der Bischof bei einer gewissen Privatmesse die Communion zu reichen verböte, das Volk darum nicht aufzuwiegeln sei. 2) Folgt aus der Bulle Pius VI., daß auch die geistige Communion der Anwesenden zur Gültigkeit des Opfers keineswegs erforderlich ist. Und fürwahr wenn diese nothwendig wäre, wären wir übel berathen, weil die geistige Communion etwas Inneres ist, also nicht füglich darüber geurtheilt werden könnte, und daher an der Gültigkeit des Opfers fortwährend gezweifelt werden müßte. Nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche ist also die sacramentliche oder geistliche Communion der Gläubigen zur Gültigkeit des Opfers keineswegs nothwendig. Aber insofern findet immer eine Theilnahme der Gläubigen an der Darbringung des Opfers statt, als der Priester im Namen aller Gläubigen handelt, weßhalb die Kirche in dem Canon der Messe auch mehrmals den Priester im Namen der Gläubigen beten läßt, z. B. bei der Aufopferung des Weins: Offerimus tibi Domine calicem salutaris; und später: pro quibus tibi offerimus etc.

Aus diesen beiden Punkten ergibt sich, daß die Communion der Gläubigen von der h. Messe gänzlich getrennt werden kann, daß also die Gläubigen vor der Messe ex particulis praesanctificatis, oder auch unter der Messe, bei der Communion des Priesters, oder auch nach der Messe die h. Communion empfangen können. Die Communion der Gläubigen ist also eine res mere disciplinaris, nicht aber eine res dogmatica. Freilich scheint die Rubrik der h. Messe zu wünschen, daß der Priester nach seiner Communion den Anwesenden, die es wünschen, die Communion reiche, indem sie sagt: Si qui sint communicandi, eos communicet, antequam se purificet. Aber dieses ist keineswegs ein Gebot, sondern drückt nur eine gewisse Congruenz aus. Denn das Rituale Romanum sagt: Aliquot particulae consecratae eo numero, qui usui infirmorum, et aliorum fidelium communioni satis esse possit, conserventur in pyxide. Auch hat von Anfang der Kirche an die Gewohnheit bestanden, daß die Gläubigen auch außerhalb der h. Messe die Communion empfingen. Den Christen nämlich, welche bei der Darbringung des h. Meßopfers abwesend waren, brachten die Diaconen dieselbe in ihre Wohnung; und das Nämliche geschah bei den Kranken. Viele Christen nahmen die Eucharistie mit sich nach Hause, um sich beim bevorstehenden Martertode durch den Genuß derselben zu stärken. Ebenso bewahrten die Mönche in den Einöden das allerheiligste Sacrament bei sich auf, um es bei eintretender Nothwendigkeit zu

empfangen. Ferner sind die missae praesanctificatorum, welche in der lateinischen Kirche nur am Charfreitage, in der griechischen aber während der ganzen Fastenzeit gehalten werden, Beweise der Communion außerhalb der h. Messe. Alle diese Folgerungen ergaben sich aus der Wahrheit, daß die Communion der Anwesenden in keinerlei Weise zur Gültigkeit des Opfers erforderlich ist, welche Lehre zwar in den Bestimmungen des Concils von Trient schon enthalten ist, aber durch die Bulle Pius VI. Auctorem fidei einen schärferen Ausdruck erhalten hat. Offenbar aber gewinnt dadurch die oben aufgestellte Ansicht, daß nur in der Consecration die Darbringung des Opfers besteht, an ihrer Wahrscheinlichkeit. Die Communion des Priesters bildet nur einen integrirenden Theil der h. Messe, wie die übrigen Cärimonien bei derselben. Diese Cärimonien der heil. Messe, oder der Ritus der Eucharistie sind nun zur Vervollständigung der Realität jener Erklärung, die in nro. 5 von der heil. Messe gegeben ist, noch kurz anzugeben. Und wir werden sehen, wie in diesen Cärimonien Alles von dem Gedanken getragen und bewegt wird, daß der Leib und das Blut des Herrn selbst in der heil. Messe Gott zum Opfer dargebracht werden.

23. Wir haben verschiedene Liturgien, oder ordines missae, oder ritus missae, Meßordnungen, d. h. Beschreibungen der Art und Weise, wie die h. Messe dargebracht wird, aus dem christlichen Alterthume; einige sogar unter dem Namen einiger Apostel, z. B. des h. Petrus, des h. Jakobus des Jüngern; andere unter dem Namen besonders ausgezeichneter Bischöfe, des h. Cyrillus von Jerusalem, des h. Basilius, des h. Johannes Chrysostomus. Die älteste unter allen ist die römische, die in der katholischen Kirche fast allgemein herrschend ist, und womit die andern dem Wesen nach übereinstimmen. Der ritus oder ordo missae gibt die einzelnen Handlungen und die Aufeinanderfolge derselben an, die bei der Feier der h. Messe geschehen; die Rubriken aber, rubricae, die vorn im Missale stehen, (der Name daher, weil sie in den alten Missalen roth gedruckt waren) was zur Vollbringung des Meßopfers überhaupt erfordert wird. Der ordo missae beginnt im Missale erst nach dem Officium des Charsamstages, weil das heil. Meßopfer nur aus dem Leiden Christi seine Kraft hat. Derselbe ist, wie schon mehrere aus den vorher angeführten Stellen der Väter bezeugen, eine Nachahmung des Leidens Christi. Denn die Kirche beabsichtigt bei der Feier der h. Messe dieses Zweifache, 1) uns die Früchte des Leidens Christi zuzuwenden, 2) das Leiden Christi darzustellen. Zu dem Ritus gehört folgendes Vierfache: a) Die Zeit für die Darbringung des Meßopfers. Weil wir wegen der täglichen Schwachheiten, von welchen wir durch die Eucharistie befreit werden sollen, wie das Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 2 sagt: Christus habe die Eucharistie gleichsam als Bewahrungsmittel eingesetzt, durch welches wir von den täglichen Sünden befreit und vor Todsünden behütet würden, der Früchte des Leidens Christi täglich bedürfen: so wird das Meßopfer täglich dargebracht. In der Messe wird das Leiden Christi insofern gefeiert, als die Früchte desselben zu den Gläubigen übergeleitet werden; am h. Charfreitage aber insofern, als es an Christo, unserm Haupte, vollbracht ist. Dieses ist nur einmal geschehen; daher geschieht die Erwähnung des Leidens Christi an und für sich auch nur einmal im Jahre. Die Erwähnung des Leidens Christi in der Messe aber geschieht täglich, sowohl wegen der Frucht, als auch wegen des beständigen Andenkens. Und da die Feier der h. Messe eine Darstellung des Leidens Christi ist: so findet am h. Charfreitage, an welchem die Gedächtnißfeier

des Leidens Christi, wie dasselbe in Wirklichkeit geschah, begangen wird, das Meßopfer nicht statt. Damit jedoch die Kirche auch an diesem Tage der Früchte des Leidens Christi, die uns durch die Eucharistie gegeben werden, nicht beraubt sei: so wird der am vorhergehenden Tage consecrirte Leib Christi aufbewahrt, um ihn an diesem Tage zu empfangen, oder es findet an demselben die sogenannte **missa praesanctificatorum** statt, nicht aber das Blut, wegen der Gefahr der Verschüttung, und weil das Blut im eigentlicheren Sinne eine Darstellung des Leidens des Herrn ist, welches an diesem Tage nicht durch die Feier der heil. Messe, sondern der Wirklichkeit nach begangen wird. Am h. Weihnachtsfeste pflegen drei Messen gefeiert zu werden wegen der dreifachen Geburt Christi. Von diesen ist die erste die ewige aus seinem Vater durch die Thätigkeit des Selbsterkennens. Diese Geburt des Sohnes ist in Beziehung auf uns eine verborgene. Deßhalb wird die erste Messe zur Nachtzeit gehalten, und heißt es im Introitus derselben: **Dominus dixit ad me: Filius meus es tu: Ego hodie genui te.** Die zweite ist eine zeitliche, aber geistige Geburt, durch welche nämlich Christus, wie der h. Petrus sagt, **tanquam lucifer in cordibus nostris oritur.** Daher wird diese Messe um die Morgenröthe gehalten, und im Introitus derselben gesungen: **Lux fulgebit hodie super nos.** Die dritte ist die zeitliche und körperliche Geburt Christi, nach welcher er mit unserer Natur bekleidet aus dem Schooße der Jungfrau hervorgegangen und uns sichtbar geworden ist; weßhalb die dritte Messe bei hellem Tage gehalten wird, und es im Eingange derselben heißt: **Puer natus est nobis.**

Zum Ritus gehören b) die Gegenstände, welche zur Bereitung dieses Sacraments angewandt werden. Bei diesen kommt ein Zweifaches in Betracht, daß nämlich 1) dasjenige, was beim Leiden des Herrn geschehen ist, dargestellt werden soll, wie der Kelch und die Patene das Grab Christi versinnbilden, der Altar das Kreuz. Diesen nämlichen Zweck hat auch die Kleidung des Priesters: die Albe, welche an das Spottkleid des Herrn erinnert, und die Casula, auf der sich ein großes Kreuz befindet. 2) Daß die Ehrfurcht gegen dieses allerheiligste Sacrament, in welchem Christus selbst in Wahrheit und nicht allein im Bilde enthalten ist, beobachtet werde. Deßhalb werden auch die Gegenstände, welche zur Feier der Eucharistie dienen sollen, eingesegnet, sowohl um die Wirkung dieses Sacraments darzustellen, welche aus dem Leiden Christi kommt, als auch wegen der Ehrfurcht gegen dieses Sacrament. Daher muß auch der Regel nach dieses Sacrament in der Kirche gefeiert werden; denn außer der Kirche ist nicht der Ort des Opfers, wie der heil. Augustin sagt. Und weil nicht bloß das jüdische Volk, sondern die ganze Welt in die Kirche Christi eingehen sollte: darum wurde das Leiden Christi nicht innerhalb der Hauptstadt der Juden, sondern unter freiem Himmel vollbracht; wie der heil. Paulus Hebr. 13, 12 schreibt: **Iesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est.**; damit so die ganze Welt das Haus wäre, in welchem das Leiden Christi vollbracht ward. Nur mit besonderer Bewilligung kann das heil. Meßopfer außer der Kirche dargebracht werden. Das Gebäude, die Kirche, in welchem das heil. Sacrament bereitet wird, wird feierlich eingeweiht, sowohl um die Heiligung darzustellen, welche die Kirche, nämlich die Gemeinde der Gläubigen, durch das Leiden Christi erlangt hat, als auch um die Heiligkeit zu bezeichnen, welche in denen erfordert wird, die dieses Sacrament empfangen müssen. Durch den Altar aber wird einerseits das Kreuz Christi, anderseits auch Christus selbst bezeichnet,

weil nur durch Christum unser Opfer Gott angenehm sein kann, wie es Hebräer 13, 15 heißt: Per ipsum offeramus hostiam laudis Deo. Der Altar und die übrigen Gegenstände werden nicht deßhalb consecrirt, weil sie einer Gnade empfänglich wären; (denn körperliche Gegenstände können nur insofern Träger der Gnade werden, als sie mit dem Willen des erschaffenen Geistes in Verbindung stehen); sondern sie werden durch die Weihe von dem gewöhnlichen Gebrauche abgesondert und für den göttlichen Dienst tauglich gemacht, damit nämlich die Menschen eine gewisse Andacht aus dem Gebrauche dieser geweihten Gegenstände schöpfen; erlangen also in so fern eine geistige Kraft. Darum werden derartige Gegenstände vor der Weihe gereinigt, und der Exorcismus über dieselben gesprochen, damit die Kraft des Feindes daraus vertrieben werde. Denn mit dem Falle des menschlichen Geschlechts ist auch die ganze sichtbare Schöpfung unter die Herrschaft des Teufels gekommen. Und ist eine Kirche illicita effusione sanguinis vel seminis humani verunreinigt, so muß sie von neuem eingeweiht werden. Deßhalb wird auch von Einigen nicht ohne Grund gesagt, daß man durch den Eintritt in eine geweihte Kirche, oder durch Besprengung mit Weihwasser Verzeihung der läßlichen Sünden empfange. Darum sollen derartige Gegenstände, wenn sie zu kirchlichem Gebrauche nicht mehr dienen können, verbrannt werden. Und weil die Einweihung der Kirche die Heiligkeit aller Gläubigen darstellt, darum wird dieselbe feierlich begangen. Der Altar muß aus Stein bestehen, weil er Christum bezeichnet, von welchem Paulus 1. Cor. 10, 4 sagt: „Sie tranken aus dem geistigen Felsen, der ihnen folgte; und der Fels war Christus;" — und auch weil Christus in einem Felsen begraben ward. Der Kelch muß aus Gold oder Silber oder Zinn bestehen; nicht aus Kupfer oder Glas oder Holz. Ueberhaupt hat die Kirche hinsichtlich dieses Sacraments dasjenige, was das Leiden Christi ausdrücklicher vergegenwärtigt, angeordnet, wenn es ohne Gefahr geschehen konnte. Nun findet aber hinsichtlich des Leibes nicht eine so große Gefahr statt, welcher nämlich auf das corporale gelegt wird, als hinsichtlich des h. Blutes, weßhalb der Kelch aus Holz oder Stein oder Glas oder Kupfer nicht bereitet werden darf. Das Corporale wird aus Leinewand bereitet, weil der Leichnam des Herrn in Leinewand gewickelt ward, und weil die Leinewand wegen ihrer Reinheit geeignet ist, die Reinheit des Gewissens, und wegen der vielfachen Mühe, mit welcher sie bereitet wird, das Leiden Christi zu bezeichnen. Die Leinewand kann von Flachs oder Hanf sein. Wenn ein Priester ohne diesen von der Kirche bestimmten Ritus die Consecrationsworte ausspräche: so wäre die Consecration gültig, d. h. Christus wirklich zugegen; aber ein solcher sündigte dadurch. Zum Ritus gehört c) dasjenige, was bei der h. Messe gesagt wird. Hiervon ist der wichtigste Theil der Canon, der gewöhnlich vom Ende der Präfation bis zum Ende der Communion angenommen wird; nach Andern auch von Anfange des Offertoriums bis zum Ende der Communion. Alle Häresien hinsichtlich der Eucharistie als Sacrament und als Opfer können durch nichts besser widerlegt werden, als durch die Unveränderlichkeit des Canons in allen Jahrhunderten. Vor der Feier dieses Geheimnisses wird Erstens eine gegewisse Vorbereitung vorausgeschickt, um dasjenige, was folgt, würdig zu begehen. Zu dieser Vorbereitung gehört 1) das Lob Gottes, welches im Introitus geschieht, wie es Ps. 49, 23 heißt: Sacrificium laudis honorificabit me, et illic iter, quo ostendam illi salutare Dei. Und dieses Lob Gottes wird gewöhnlich aus den Psalmen entnommen, oder doch mit den

Psalmen gesungen, weil die Psalmen in der Weise des Lobgebetes Alles in sich schließen, was in der h. Schrift enthalten ist. 2) Gehört zur Vorbereitung die Erwähnung des gegenwärtigen Elendes, indem Barmherzigkeit erfleht wird mit den Worten: Kyrie eleison, dreimal von der Person des Vaters, dreimal von der Person des Sohnes in den Worten: Christe eleyson, und dreimal von der Person des h. Geistes, gegen das dreifache Elend der Unwissenheit, der Schuld und der Strafe, oder um zu bezeichnen, daß alle drei Personen wechselseitig in sich sind. 3) Die himmlische Glorie, die wir nach dem gegenwärtigen Leben und Elende erstreben, indem gesagt wird: Gloria in excelsis Deo, was an Festen gesungen wird, an denen eine Erwähnung der himmlischen Glorie statt findet, aber in den Officien, die zur Trauer bestimmt sind und welche sich auf die Erwähnung des menschlichen Elendes beziehen, unterbleibt. 4) Das Gebet, welches der Priester für die Gläubigen verrichtet, damit sie so großer Geheimnisse würdig gehalten werden. Zweitens aber wird eine Unterrichtung der Gläubigen vorausgeschickt, weil dieses Sacrament ein Geheimniß des Glaubens ist. Diese Unterrichtung geschieht vorbereitungsweise durch die Lehre der Propheten und Apostel, welche Lehre in der Kirche durch die Lectoren und Subdiaconen vorgelesen wird. Nach dieser Lesung wird vom Chore das Graduale gesungen, welches den Fortschritt im geistlichen Leben, und das Alleluja, welches die geistige Freude bezeichnet; oder der Tractus in Officien der Trauer, welcher das geistige Seufzen bezeichnet. Denn dieses Alles muß in den Gläubigen aus der vorgelesenen Lehre erfolgen. Vollkommen aber werden die Gläubigen durch die Lehre Christi unterrichtet, die im Evangelium enthalten ist, welches daher von den höchsten Dienern, den Diaconen, gelesen wird. Und weil wir Christo als der göttlichen Wahrheit glauben: so wird nach Lesung des Evangeliums das Symbolum gesungen, worin die Gläubigen zeigen, daß sie der Lehre Christi durch den Glauben beistimmen. Dieses Symbolum wird aber nur an den Festen gesungen, von welchen im Symbolum einige Erwähnung geschieht, nämlich an den Festen Christi und der seligsten Jungfrau, und der Apostel, welche diesen Glauben gegründet haben, und anderen derartigen Festen. Aus dem Gesagten erklärt sich die Meinung angesehener Moralisten, daß eine Messe, in welcher Jemand noch vor Vollendung des Credo kommt, als Erfüllung des kirchlichen Gebotes noch betrachtet werden darf; — welche Meinung auch vom römischen Stuhle nicht verworfen ist. Vergl. die Moral des heiligen Alphons in der Abhandlung über das dritte Gebot des Dekalogs.

Wenn nun auf diese Weise die Gläubigen vorbereitet und unterrichtet sind, wird passend zur Feier des Geheimnisses selbst übergegangen, welches aufgeopfert, consecrirt und genossen wird; daher findet zuerst die oblatio, dann die consecratio, dann die perceptio oder sumptio statt. Hinsichtlich der Aufopferung oder des Offertoriums geschieht ein Zweifaches, nämlich das Lob der Gläubigen beim Singen des Offertoriums, wodurch die Freude der Opfernden ausgedrückt wird, und das Gebet des Priesters, welcher bittet, daß die Gabe der Gläubigen Gott angenehm sein möge. Dann werden hinsichtlich der Consecration, welche durch übernatürliche Kraft bewirkt wird, die Gläubigen zur Andacht aufgefordert in der Präfation, daher die Ermahnung: Sursum corda. Und darum loben auch nach der Präfation die Gläubigen andächtig die Gottheit Christi, indem sie mit den Engeln sagen: Sanctus, sanctus, sanctus, und mit den Kindern beim feierlichen Einzuge des Herrn in Jerusalem: Benedictus, qui venit. Dann erwähnt

der Priester im Geheimen zuerst diejenigen, für welche das Opfer dargebracht wird, nämlich für die allgemeine Kirche und für diejenigen, qui in sublimitate sunt constituti, wie Paulus 1. Tim. 2 schreibt, und insbesondere Einige, welche es darbringen, oder für welche es dargebracht wird. Zweitens erwähnt er die Heiligen, deren Schutz er anfleht für die vorher genannten, indem er sagt: Communicantes etiam et memoriam venerantes. Drittens schließt er die Bitte, indem er sagt: diesque nostros in tua pace disponas atque ab aeterna damnatione nos eripi etc. Dann geht der Priester zur Consecration selbst über, wobei er Erstens um die Wirkung der Consecration bittet, indem er sagt: Quam oblationem tu Deus in omnibus quaesumus etc. benedictam, d. h. nach dem h. Augustin: per quam benedicamur; adscriptam, d. h. per quam in coelo adscribamur; ratam, d. h. per quam visceribus Christi traiiciamur: rationabilem, d. h. per quam a bestiali sensu exuamur: acceptabilem, d. h. ut, qui nobis ipsis displicemus, per hanc acceptabiles eius unico Filio simus. Zweitens die Consecration durch die Worte des Erlösers vollbringt, indem er anfängt: Qui pridie, quam pateretur etc. bis: Haec quotiescunque feceritis, in mei memoriam facietis. Drittens seine Vermessenheit durch den Gehorsam gegen das Gebot Christi entschuldigt, indem er sagt: unde et memores. Viertens bittet, daß das vollbrachte Opfer Gott angenehm sein möge, indem er sagt: Supra quae propitio etc. Und weil die Opfer der Heiligen des alten Bundes wegen der Andacht der Darbringenden Gott sehr angenehm waren, so bittet der Priester, daß dieses Opfer wegen der Andacht der Darbringenden Gott so angenehm sein möge, als ihm jene Opfer, Abels, Abrahams und Melchisedechs, angenehm gewesen sind. Fünftens um die Wirkung dieses Opfers und Sacraments bittet, zuerst in Beziehung auf diejenigen selbst, die es empfangen, indem er sagt: Supplices te rogamus; zweitens in Beziehung auf die Abgestorbenen, die es nicht mehr empfangen können, indem er sagt: Memento etiam Domine. Drittens insbesondere in Beziehung auf die Priester selbst, die es darbringen, indem er sagt: Nobis quoque peccatoribus. Dann handelt es sich um den Empfang des Opfers. Zuerst werden die Gläubigen zum Empfange vorbereitet, Erstens durch das gemeinschaftliche Gebet aller Christen, welches das Gebet des Herrn ist, in welchem wir bitten, daß uns das tägliche Brod gegeben werde, unter welchem nämlich viele Väter die Eucharistie verstanden haben; und auch durch besonderes Gebet, welches der Priester für die Gläubigen darbringt, indem er sagt: Libera nos quaesumus, Domine. Zweitens werden die Gläubigen vorbereitet durch den Frieden, welcher mit den Worten gegeben wird: Agnus Dei. Denn dieses Sacrament ist ein Sacrament des Friedens und der Einheit. In den Messen für die Verstorbenen aber wird nicht für den gegenwärtigen Frieden gebetet, sondern für die Ruhe der Verstorbenen, weil diesen die Früchte des heil. Meßopfers zukommen sollen. Dann folgt der Empfang des Sacraments. Zuletzt aber endigt sich die ganze Feier der h. Messe mit einer Danksagung; indem die Gläubigen sich wegen des Empfanges des Geheimnisses erfreuen, was der Gesang nach der Communion bezeichnet, und der Priester durch Gebet Dank sagt, wie auch Christus nach gehaltenem Mahle mit seinen Jüngern den Hymnus sang.

Bei der h. Messe und bei der Ausspendung der Sacramente überhaupt bedient sich die katholische Kirche der lateinischen Sprache; sowohl weil der Vortrag in derselben etwas Erhebendes und Feierliches hat, was besonders

durch den ernsten Charakter der lateinischen Sprache sehr gefördert wird, als auch, weil es gefährlich wäre, die einzelnen Aussprüche aus den Geheimnissen der h. Schrift in einer Allen bekannten Sprache vorzutragen, indem man doch nicht zugleich die Erklärung derselben hinzufügen könnte, und sie ohne diese höchst verderblich werden dürften. Zudem endlich könnte der Nutzen, den die Gegner dieses Gebrauches beständig urgiren, daß nämlich das Volk durch den Gebrauch der Muttersprache mit den Geheimnissen des Gottesdienstes bekannt gemacht werde, bei denen, die dem Altare ferner stehen, gar nicht einmal erreicht werden, wird aber immer durch vorhergehenden Unterricht und durch den Gebrauch guter Gebetbücher erreicht, mit deren Hülfe alle Gläubigen den Priester am Altare begleiten können. Ueber dieses Alles, was bei der Feier der h. Messe gesagt wird, insbesondere über den Canon, der zum größten Theile **summissa voce** gebetet wird, hat das **Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 4, can. 6** und **can. 9** die dogmatischen Bestimmungen erlassen. Zu dem Ritus der h. Messe gehört endlich d) dasjenige, was bei der Feier der h. Messe geschieht. Ueberhaupt wird in den Sacramenten auf doppelte Weise etwas bezeugt, durch Worte und Thaten, damit die Bezeichnung vollkommener sei. Bei der Feier dieses Geheimnisses geschieht Einiges, um das Leiden Christi darzustellen, und Einiges, um den mystischen Leib Christi vorzubereiten, Einiges aber geschieht, weil dieses Sacrament eine große Andacht und Ehrfurcht fordert. So findet die Abwaschung der Hände statt, weil die Ehrfurcht gegen das allerheiligste Sacrament die Reinheit des Körpers und der Seele fordert. Durch die Räucherung mit Weihrauch wird 1. die Ehrfurcht gegen dieses Sacrament ausgedrückt, und 2. die Wirkung desselben, nämlich der gute Geruch der Gnade, der von Christo auf seine Glieder hinübergeleitet wird. Indem daher der Altar, welcher Christum bezeichnet, ringsum incensirt wird, wie dieses jetzt noch bei feierlichen Hochämtern üblich ist, sollen Alle ihrem Berufe und der Stellung, welche ihnen in der Kirche zugewiesen ist, gemäß den guten Geruch der Gnade empfangen. Der Priester gebraucht bei der Messe das Kreuzzeichen, um das Leiden Christi auszudrücken, welches am Kreuze geendigt ist. Weil die Consecration dieses Sacramentes, die Annahme dieses Opfers von Seite Gottes und die Frucht desselben aus der Kraft des Kreuzes Christi hervorgeht, darum gebraucht der Priester, so oft irgend eines dieser Gegenstände Erwähnung geschieht, das Kreuzzeichen. So zielen noch manche andere Handlungen des Priesters während der heil. Messe darauf hin, das Leiden Christi darzustellen. So streckt er nach der Consecration die Hände wieder aus, um die Ausstreckung der Arme Christi am Kreuze zu bezeichnen. Auch erhebt er betend seine Hände, um anzudeuten, daß sein Gebet zu Gott für die Gläubigen gerichtet wird. Daß er aber bisweilen seine Hände schließt und sich neigt, ist das Zeichen eines flehentlich und demüthig Betenden, was auch durch das allgemeine Sündenbekenntniß am Fuße des Altars ausgedrückt wird, und bezeichnet die Demuth und den Gehorsam Christi, in welchem er gelitten hat. Nach der Consecration schließt der Priester den Daumen und Zeigefinger zusammen, aus Ehrfurcht gegen das h. Sacrament. Fünfmal wendet er sich zu den Gläubigen, um zu bezeichnen, daß sich der Herr am Tage der Auferstehung fünfmal offenbarte, und siebenmal grüßet er die Gläubigen mit dem Gruße: Der Herr sei mit euch, nämlich die fünfmal, die er sich zu ihnen wendet, und einmal vor der Präfation und einmal nach der Brechung der Hostie, um die siebenfache Gnade des h. Geistes auszudrücken. Die Brechung der Hostie bezeichnet ein dreifaches: 1. Die

Theilung des Leibes Christi selbst, welche in dem Leiden geschehen ist; 2. die Unterscheidung des mystischen Leibes nach dem verschiedenen Stande, die glorreiche, leidende und triumphirende Kirche; 3. die Vertheilung der Gnaden, welche aus dem Leiden Christi ihren Ursprung haben. Ueber diese Gebräuche, die bei der h. Messe geschehen, spricht sich das **Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 5** und **can. 7** aus; womit das **decretum de observandis et evitandis in sacrificio missae** in derselben Sitzung zu vergleichen ist. Hiermit sind die der Consecration vorhergehenden und nachfolgenden Cärimonien, oder der Ritus der h. Messe, in Kürze dargelegt, und also die **nro. 5** dieses §. gegebene Erklärung der h. Messe als eine reale nachgewiesen und nach allen ihren Theilen erörtert. Dadurch ist nun auch die in **nro. 1** gegebene Erklärung der Eucharistie: Das Sacrament der Eucharistie ist dasjenige Sacrament, in welchem Christus selbst unter den Gestalten des Brodes und Weines zugegen ist, als wahre und wirkliche nachgewiesen, indem nämlich Christus nur im Meßopfer gegenwärtig wird, und der unter den Gestalten des Brodes und Weines Gegenwärtige fortwährend der für uns sich Opfernde ist, und die Wahrheit und Wirklichkeit des Meßopfers ja im Vorhergehenden bewiesen ist.

Aus dieser Erörterung ergibt sich, daß die Aufopferung Christi in der h. Messe ein Zweifaches in sich schließt, **a)** die Mittheilung der Früchte des Leidens Christi, worüber sich das Concil von Trient in den **nro. 7** angeführten Stellen ausspricht; **b)** die Darstellung des Leidens Christi. Während die Mittheilung der Früchte des Leidens Christi fortwährend statt findet, besteht auch die Darstellung des Leidens Christi fortwährend. Auch die Opfer des alten Bundes sollten das Leiden Christi darstellen, und darum heißt Christus Apocal. 13, 8 das von Anbeginn der Welt geschlachtete Lamm. Insbesondere aber sollte das Osterlamm das Opfer Christi am Kreuze und das h. Meßopfer vorbilden. So wie daher Christus der Mittelpunkt der Menschheit ist: so ist auch die h. Messe der Mittelpunkt der Opfer, welche die Menschheit Gott darbringt, wie das **Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 1** sagt: **Haec denique illa (scil. munda oblatio) est, quae per varias sacrificiorum naturae et legis tempore similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur.** Jetzt erst, nachdem dieser Standpunkt gewonnen ist, kann eine nähere Betrachtung über die Opfer im Allgemeinen und ein Rückblick auf dieselben statt finden.

Die Erklärungen über das Opfer, welche wir vor dem Beweise, daß in der h. Messe Gott ein wahres und wirkliches Opfer dargebracht werde, gegeben haben, haben allerdings ihre Realität. Denn die Opfer in der Zeit der Patriarchen und in der Zeit des Moysaischen Gesetzes sind wahre und wirkliche Opfer gewesen. Aber weil sie nur die Schatten des zukünftigen Opfers Christi waren: so erhalten sie ihre volle Realität erst durch das Opfer Christi. Nur um des Opfers am Kreuze und des h. Meßopfers willen haben sie ihre Bedeutung; wie überhaupt der ganze alte Bund nur durch den neuen seine Bedeutung hat. Deßhalb ist hier ein Rückblick auf dieselben an seinem Orte.

Schon im Anfange des menschlichen Geschlechts und in der Zeit vor dem Moysaischen Gesetze wurden Gott von den Menschen Opfer dargebracht. So wie nun aber durch das Moysaische Gesetz die Weise, Gott zu dienen, welche in der ganzen patriarchalischen Zeit theils dem Affecte und Ermessen des frommen Gemüthes, theils dem unmittelbaren Einflusse Gottes anheim-

gegeben war, nach allen Seiten, d. h. sowohl in Beziehung auf den Cultus, als auch in Beziehung auf das Staats- und Familienleben, durch die bestimmtesten Vorschriften geregelt ward, (weßhalb die Genesis mit Recht die Vorrede oder die Einleitung zu den vier übrigen Büchern Moyses genannt ist): so wurde auch die Darbringung der Opfer sowohl hinsichtlich der Materie der Opfer, als auch hinsichtlich der Form der Darbringung, als auch hinsichtlich des Ortes der Darbringung, als auch hinsichtlich des Darbringenden, d. h. des Priesters, genau vorgeschrieben. Gleich wie aber der ganze alte Bund nur ein Vorbild des zukünftigen war, so waren auch alle Opfer des alten Bundes nur ein Vorbild jenes einen erhabenen Opfers, welches Gott in der h. Messe dargebracht wird. Eben so allgemein aber wie bei dem auserwählten Volke Gottes waren die Opfer auch bei den Heiden. Wie noch kein Volk gefunden ist, welches nicht seine Götter gehabt und also an das Dasein eines höchsten Wesens geglaubt hätte: so ist auch noch kein Volk gefunden, welches nicht seinem Gott Opfer dargebracht hätte. Dieser durch die ganze Menschheit gehende Trieb, Gott Opfer zu bringen, führt uns dahin, daß die Opfer der Ausdruck, oder die äußere, sichtbare Bezeugung einer im Bewußtsein der Menschheit untilgbaren Wahrheit sind, nämlich dieser Wahrheit, daß der Mensch ein relatives Wesen ist, d. h. nur durch freiwillige Anlehnung an den über ihm Stehenden und ihm unbedingt Gebietenden, Allmächtigen und Ewigen, wirkliches Leben und Sein hat; daß also die Opfer die sichtbare Verkündigung der unbedingten Oberherrschaft Gottes über das menschliche Geschlecht und alles Erschaffene sind. Weil also das Bestreben, Gott Opfer zu bringen, ein Grundzug des menschlichen Herzens ist, darum waren die Opfer im alten Bunde so häufig, und darum wird das h. Meßopfer bis zum Ende der Welt täglich Gott dargebracht. Aus dem Gesagten folgt aber, daß die Opfer nur aus der Unterwerfung des Willens unter Gott hervorgehen; und auch nur insofern, als sie mit dieser Unterwerfung verbunden sind, vor Gott Werth haben. Denn nur vom h. Meßopfer gelten die Worte des Concils von Trient **Sess. XXII, cap. 1: Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest.** Solche äußere Bezeugungen des Gehorsams sind deßhalb für den Menschen bestimmt, weil seine ganze geistige Entwicklung an den sinnlichen Organismus des Körperlebens geknüpft ist, wie das Concilium ebendort sagt: **ut dilectae sponsae suae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium.** Die Engel dagegen konnten Gott nur die Unterwerfung ihres Willens opfern. Hiernach kann Opfer im Allgemeinen erklärt werden: Opfer ist die Entäußerung oder Dahingabe von etwas Werth Habendem an Gott, oder für Gott geweihte Zwecke, um die höchste Herrschaft Gottes über alles Erschaffene und unsere Unterwürfigkeit dadurch auszudrücken; oder um, wie gewöhnlich gesagt wird, Gott als den Herrn über Leben und Tod dadurch zu bezeugen. Diese beiden Seiten, die allseitige Abhängigkeit von Gott und die freie Bestimmung für Gott sind jedem erschaffenen Geiste wesentlich. Für den Menschen im Stande der gefallenen Natur kommt dann noch bei jedem Opfer das Bestreben hinzu, Gott mit sich zu versöhnen, (wie wir vor dem Beweise, daß in der h. Messe Gott ein Opfer dargebracht wird, andeuteten). Diese Erklärung darf nicht von vornherein, wie so häufig geschieht, als wahre und wirkliche betrachtet werden, sondern nur deßhalb, weil das h. Meßopfer als Mittelpunkt aller Opfer in seiner Realität

nachgewiesen ist. Denn alle Opfer, die wir Gott bringen, sind nur um des h. Meßopfers willen ihm angenehm. Deßhalb ist das h. Meßopfer eigentlich das einzige Opfer, welches Gott gebracht wird. So hat der Begriff des Opfers eigentlich im h. Meßopfer allein seine Verwirklichung. Alle Opfer der gesammten Menschheit hatten ihre Realität nur bis zum Kreuzesopfer Christi. Nach Vollbringung desselben ist das h. Meßopfer das einzige Opfer in der ganzen Welt, welches Gott nach seinem Willen sich dargebracht haben will. Deßhalb haben alle frühern Opfer nur durch das heil. Meßopfer ihre wahre und volle Bedeutung; nämlich als Vorbedeutungen desselben, und dann auch waren sie und sind unsere Opfer nur um des heil. Meßopfers willen Gott angenehm. Christus der Sichopfernde ist Mittelpunkt des gesammten Universums. Keineswegs aber gehört die Zerstörung der dargebrachten Gabe zum Opfer, wie dies auch die Geschichte beweiset. Die Schaubrode waren allerdings im alten Bunde Opfer, obschon keine Zerstörung derselben statt fand. Eben so die Weihegeschenke der Griechen. Denn die Zerstörung ist nur die Bezeugung, daß der Opfernde sein Leben verwirkt habe, wofür er ein anderes vernichtet, und ist daher gegen die Sünde gerichtet. Vgl. Lassaulx: Die Sühnopfer der Griechen und Römer, S. 233. Aber Alles, was den Menschen betrifft, muß zunächst als seiner Natur entsprechend, und dann auch als dem Uebel der Sünde abhelfend betrachtet werden; — was auch bei dem Begriffe der Gnade (§. 169 u. §. 170) sehr wohl zu beachten ist. Denn die Natur ist das Ursprüngliche und Wesentliche, die Sünde das Spätere und Zufällige. — Aus dem Gesagten folgt auch, daß die Opfer eingetheilt werden können nach dem Gegenstande, der geopfert wird a) in innere, durch welche wir uns selbst, d. h. unsern Willen und alle Regungen desselben Gott zum Opfer bringen; indem wir dem göttlichen Gesetze ganz unterworfen sind; b) äußere Opfer, nämlich Gaben, durch welche wir jene Gesinnung an den Tag legen wollen. Deren gab es im alten Bunde sehr viele, von denen die hauptsächlichsten Arten waren 1. blutige, die entweder ganz oder theilweise verbrannt wurden. Der Theil aber, den der Priester und der Geber des Opfers erhielt, ward auch als Opfer betrachtet; 2. unblutige. Dem Zwecke nach können die Opfer in so fern in mehrere eingetheilt werden, als jener eine Zweck: Bezeugung der höchsten Herrschaft Gottes und unsrer Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes mehrere Momente in sich schließt. Die Unterwürfigkeit unter Gott erscheint nämlich bald als Anbetung Gottes, wodurch wir Gott als Herrn über Leben und Tod bezeugen, bald als Bitte, von welcher eine besondere Art die Bitte um Erlassung der begangenen Schuld, die Bitte um Versöhnung ist; bald als Dank. Daher a) Anbetungsopfer; b) Bitt- und Versöhnungsopfer; c) Dankopfer. Daß das h. Meßopfer sowohl die Anbetung, als die Bitte und Versöhnung, als den Dank in sich enthält, wird unten §. 142, wo von der Wirkung der Eucharistie die Rede sein wird, gezeigt werden. Da nun aber unser Wille in der empfangenen Gnade beharrend Gott fortwährend unterworfen sein, und diese Unterwürfigkeit auch beständig Nahrung erhalten muß: so folgt, daß in der Darbringung von Opfern unser Dienst gegen Gott hauptsächlich bestehen soll; weßhalb wir ihm nicht genug danken können, daß er uns das h. Meßopfer, den Mittelpunkt aller Opfer, gegeben hat. Wie aber das Eucharistische Opfer nicht nur die vorbildlichen Opfer der Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart und Zukunft umfaßt, kann man leicht nachweisen.

Insofern nämlich Christus selbst im h. Meßopfer geopfert wird, erinnert uns die Eucharistie an die Vergangenheit, nämlich an das Leiden Christi; insofern aber Christus sich seinen Gläubigen, nämlich dem celebrirenden Priester, und so viele es von den Gläubigen wünschen, zum Genusse hingibt, erinnert uns die Eucharistie an die Gegenwart, indem wir durch den Empfang derselben mit Christo unserm Haupte und untereinander aufs innigste vereinigt werden sollen, worüber Paulus 1. Cor. 10, 17: „Denn Ein Brod, Ein Leib sind wir Viele, wir Alle, die wir an Einem Brode Theil nehmen"; — weßhalb dies Sacrament ein Sacrament der kirchlichen Einheit genannt wird; und an die Zukunft, insofern wir durch den Genuß der Eucharistie zum ewigen Leben geführt werden und das Unterpfand einer seligen Auferstehung erhalten sollen.

Aus diesen verschiedenen Bedeutungen der Eucharistie kommen auch die verschiedenen Namen derselben: Opfer, Altarssacrament, Sacrament, Abendmahl, Nachtmahl, Tisch des Herrn, Liebesmahl, Wegzehrung, letzte Wegzehrung, (viaticum) welche Benennungen nach einem Gesichtspunkte, welcher bei der Eucharistie gerade besonders ins Auge gefaßt ist, gemacht sind, (nach dem Grundsatze der Logik: A potiori fit denominatio).

24. Nachdem nun im Bisherigen die Erklärung der Eucharistie als wahre und wirkliche nachgewiesen ist: so erübrigt noch, den Endzweck der Eucharistie anzugeben. Die Eucharistie wird bereitet in der h. Messe. Der Endzweck des h. Meßopfers und mithin der Eucharistie ist ein doppelter: a) Um uns die Früchte des Leidens Christi zuzuwenden. b) Um das Andenken an das Leiden Christi beständig in unsern Herzen zu erhalten. Denn das Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 2 sagt: Cuius quidem oblationis cruentae fructus per hanc uberrime percipiuntur: und cap. 1: quo cruentum illud semel in Christo peragendum repraesentaretur, eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret. Gleichwie uns nämlich durch die h. Sacramente überhaupt die Gnade ertheilt wird: so wird uns auch durch das h. Meßopfer die Gnade ertheilt, nur daß die Eucharistie, insofern als sie den Urheber aller Gnaden enthält, auch über alle übrigen Sacramente steht, wie das Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 2 sagt: Salvator noster discessurus ex hoc mundo ad Patrem sacramentum hoc instituit, in quo divitias divini sui erga homines amoris effudit, memoriam faciens mirabilium suorum. Wenngleich also in der heiligen Messe der nämliche Jesus Christus, der sich am Kreuze opferte, gegenwärtig ist und sich für uns opfert: so verhält sich doch das h. Meßopfer zum Kreuzesopfer, wie die Ueberleitung der Gnade zur Ursache derselben, oder wie die causa particularis der Gnade zur causa universalis derselben; ähnlich wie der unendliche Gott zwar in jeder Seele wirken wirken will, aber doch nur so viel wirken kann, als die Seele selbst ihn wirken läßt; und auch nur in einem beschränkten Maaße. Wenn dieser Endzweck des h. Meßopfers festgehalten wird: so ergibt sich auch leicht die Antwort auf die aus verschiedenen Stellen des Briefes an die Hebräer gegen das h. Meßopfer entnommene Einwendung. Nämlich Hebr. 9, 12. 28; 10, 10. 14 lehrt der h. Paulus, daß Christus im Gegensatze zu den Priestern des alten Bundes nur einmal sich selbst am Kreuze geopfert und durch dieses eine Opfer eine ewige Erlösung bewirkt habe. Hieraus wollte man folgern, daß das h. Meßopfer, weil sich in demselben nach Lehre der Katholiken Christus fortwährend opfere, nicht anzunehmen sei, und als Bekräftigung dazu führt man noch Hebr. 10, 18 und Joh. 19, 30 an. Es

wäre wahrlich nicht nöthig gewesen, auf diese Einwendung ein Gewicht zu legen. Denn mehrere Jahrhunderte vor Luther schon hat der h. Thomas III P., quaest. 83, art. 1, wo er untersucht: Utrum in hoc sacramento Christus immoletur? dieselbe gemacht mit den Worten: Videtur, quod in celebratione huius sacramenti Christus non immoletur. Dicit enim Hebr. 10. Quod Christus una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos. Sed illa oblatio fuit eius immolatio. Christus ergo non immolatur in celebratione huius sacramenti. Dann lehrt der Heilige in corpore articuli, daß das Meßopfer eine Darstellung des Leidens Christi sei, und daß uns durch das h. Meßopfer die Früchte des Leidens Christi zu Theile werden; und bemerkt dann noch gegen jene Einwendung: Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius ibidem dicit, una est hostia, (quam scilicet, setzt der h. Thomas hinzu, Christus obtulit, et nos offerimus,) et non multae, quia semel oblatus est Christus. Hoc autem sacrificium exemplum est illius. Sicut enim, quod ubique offertur, unum est corpus et non multa corpora, ita et unum sacrificium. Ganz so wie der h. Thomas spricht sich auch das Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 2 aus: Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in ara crucis obtulit, sola offerendi ratione diversa. Cuius quidem cruentae oblationis, inquam, fructus per hanc uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur. Und can 4: Si quis dixerit blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrificio, in cruce peracto per missae sacrificium, aut illi per hoc derogari, anathema sit. Wenn nur diese beiden Wahrheiten festgehalten werden, daß in der h. Messe derselbe sich aufopfert, der sich am Kreuze für uns geopfert hat, und daß uns durch diese wiederholte Aufopferung Christi die Früchte seines Leidens zugewendet werden: so ist jene Einwendung erledigt. Und zwar wird allen Menschen, auch denen, die außer der Kirche sind, durch das h. Meßopfer Gnade zugewendet; denen aber um so mehr, welche in einem höheren Grade daran Theil nehmen. Denn alles Gute in der ganzen Welt ist Eigenthum der katholischen Kirche und kommt nur aus der katholischen Kirche.

Aus der Betrachtung des Endzweckes des h. Meßopfers ergibt sich ferner, daß dasselbe auch zur Ehre der Heiligen dargebracht werden kann. Dies lehrt das Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 3 und can. 5. Das h. Meßopfer nämlich wendet uns die Verdienste des Leidens Christi in einem bestimmten Grade zu; die Heiligen alle aber haben nur ein bestimmtes Maaß der Gnade gehabt. Indem wir also die h. Messe zur Ehre der Heiligen feiern, verherrlichen wir Gott als den Geber jenes Gnadenmaaßes; oder sagen wir Gott für die den Heiligen verliehene Gnade Dank. Auch bringen wir, wie der h. Augustin tractat. 84 in Iohan. nro. 1 sagt, das heil. Meßopfer deßhalb zur Ehre der Heiligen dar, ut orent ipsi pro nobis.

Wollen wir den Endzweck des allerheiligsten Sacramentes der Eucharistie in allgemeinerer Weise betrachten, so können wir denselben etwa so bestimmen. *) Der Herr selbst hat

*) Vgl. das Westfälische Kirchenblatt, Siebenter Jahrgang, Nro. 16 flg., wo ich in einem für praktische Zwecke geschriebenen Aufsatze unter dem Titel: „Warum hat Jesus Christus das allerheiligste Altarssacrament eingesetzt?“

durch dieses Sacrament erstens beabsichtigt, daß wir uns seiner oft erinnern möchten. Denn er sagt sehr bestimmt: „So oft ihr dies thut, thut es zu meinem Andenken." Und noch deutlicher, wo möglich, spricht sein Apostel: „So oft ihr dieses thut, sollet ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er kommt." Folglich hat Christus durch die Eucharistie sich selbst zu einem Mittel gemacht, damit wir fortwährend seines Leidens und Sterbens eingedenk blieben. An jenem Abende, als er dieses Sacrament einsetzte, am Abende nämlich vor seinem Tode, lag der Herr gleichsam auf dem Sterbebette und gab seiner Kirche, welche er sich durch seinen Tod erwerben und auf ewig verbinden wollte, diesen kostbarsten Edelstein, sich selbst nämlich, zum Andenken, zum beständigen Troste im Thale der Verbannung bis zur Vereinigung mit ihm im Vaterlande der glückseligen Ewigkeit. Denn nichts ist dem Menschen nothwendiger, als das fortwährende Andenken an das Leiden Christi, sowohl deßhalb, damit er in Erinnerung behalte, daß er durch dasselbe erlöst ist von der Gewalt der Sünde, des ewigen Todes und des Teufels, als auch deßhalb, damit er an die Abscheulichkeit der Sünde und an die Erhabenheit seiner Würde nachdrücklichst erinnert werde, als auch deßhalb, damit er sich immer fester und fester in die Wahrheit hineinlebe, daß der Mensch im Stande der gefallenen Natur nur durch Leiden in die ewige Herrlichkeit eingehen kann. Durch die heilige Eucharistie soll er Muth, Geduld und Ausdauer schöpfen. Zweitens. Christus selbst, der Inhalt dieses allerheiligsten Sacramentes, will in demselben der Lehrer und Erzieher des menschlichen Geschlechts sein. Christus ist nämlich der Erzieher im edelsten und vollendetsten Sinne des Wortes. Denn er gibt nicht nur das Ideal für unser gesammtes sittliches Handeln, sondern auch die Kraft, dieses Ideal zu verwirklichen. Deßhalb ist das allerheiligste Sacrament des Altars der Mittelpunkt alles kirchlichen Lebens. Das Leben nämlich ist eine Bewegung. Das kirchliche Leben ist jene Bewegung, welche durch die von Christo gestiftete Kirche in die ganze Menschheit fortwährend verbreitet wird. Denn nicht materielle Kräfte, sondern die Ideen, d. h. die Lehre der römisch-katholischen Kirche, beherrschen die Welt. Der Mittelpunkt dieser geistigen Bewegung, welche von der Kirche Christi durch die ganze Menschheit in immer weiteren Kreisen verbreitet wird, ist die heilige Eucharistie. Darum schreibt der h. Thomas **III P., quaest. 65, art. 3, ad 1: Bonum commune spirituale continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento.** „Das gemeinschaftliche geistliche Gut aller Menschen ist seinem Wesen nach in der Eucharistie enthalten." Denn so wie der menschliche Geist nur von seinem Schöpfer zur Vereinigung mit seinem Schöpfer in diesem Leben durch die übernatürliche Liebe, in jenem Leben durch die glückselige Anschauung bestimmt werden konnte, indem die Setzung des Endzweckes für das Dasein des erschaffenen Geistes doch nur von Gott als dem absoluten Princip abzuhangen hat, so kann er auch nur von Gott selbst zu dieser Vereinigung mit Gott geführt werden, oder: Gott selbst muß die Erziehung des menschlichen Geschlechts zum übernatürlichen Endzwecke, welchen er demselben gesetzt hat, übernehmen. Dieses hat er fortwährend gethan; „denn mehrmals

---

die ersten fünf der hier folgenden Punkte weiter entwickelt habe, ohne jedoch den sechsten und siebenten dort zu erwähnen.

und auf vielerlei Weise hat Gott zu den Vätern durch die Propheten geredet; zuletzt hat er zu uns durch den Sohn geredet." Aber diesem seinem Werke der Erziehung des menschlichen Geschlechts hat der Herr durch die Einsetzung der Eucharistie die Vollendung gegeben. Denn in derselben offenbart er uns zunächst seine unermeßliche Liebe oder Güte, d. h. die ausschweifendste Neigung, wenn das Wort zu gebrauchen erlaubt ist, uns Gutes zu thun. Denn diese Neigung ist in diesem heiligen Sacramente so groß, daß er sich in demselben uns zum Genusse hingibt und fortwährend unter uns bleibt, damit wir in allen Nöthen und Verlegenheiten zu ihm unsre Zuflucht nehmen. Die Lauigkeit, der Kaltsinn, die vielen Mißhandlungen, welche ihm in diesem heiligen Sacramente von den Menschen würden zugefügt werden, hat er zwar von Ewigkeit her vorausgesehen. Aber seine Neigung, uns seine Güte mitzutheilen, hat sich dadurch nicht abhalten lassen. Er selbst wollte unser Erzieher, unser Führer zu unsrer Bestimmung sein. Und nicht bloß das: auch in der Weise wollte der Herr unser Erzieher sein, wie es sich für uns Menschen am besten eignet. Unser Heiland wollte nicht als Geist unserm Geiste gegenübertreten, nicht bloß durch seine Einsprechungen auf uns einwirken, sondern in sichtbarer Gestalt, weil der Mensch aus Leib und Seele besteht. Und weil er uns seinen, dem Leibesleben dieser Welt noch unterworfenen Körper nicht hingeben konnte, — die rohe, capharnaitische Auffassung, — so mußte er uns seinen verherrlichten Leib geben, also zuvor auferstehen, also zuvor sterben, um sich uns hingeben zu können. So wie daher Gott ein Mal, als er in der Person des Sohnes die menschliche Natur annahm, der Lehrer und Erzieher des menschlichen Geschlechts geworden ist: so ist er dieses fortwährend geblieben und wird es bis zum Ende der Welt bleiben. Denn so lange währen die Tage des menschlichen Geschlechts, dann aber beginnt der Tag Gottes. Von diesem allerheiligsten Sacramente strömt die Fülle göttlichen Lebens aus, um sich über die ganze Erde zu verbreiten. Denn dieses allerheiligste Sacrament ist für den Einzelnen und für Alle eine unerschöpfliche Quelle geistiger Belehrung, Ermunterung, Kräftigung, Tröstung. Um nun diesen unermeßlichen Inhalt unserm Herzen selbst theuer zu machen, setzte der Herr dieses allerheiligste Sacrament zu einer Zeit ein, in welcher seine Feinde die Anstalten zu seinem Tode trafen, wie uns der h. Paulus 1. Cor. 11 belehrt, um durch den Undank der Menschen seine unermeßliche Liebe gegen uns in ein um so helleres Licht treten zu lassen, ebenso wie an einem Gemälde durch den Schatten das Licht sich hebt. Aus dem nämlichen Grunde setzt er dieses Sacrament am Ende seines Lebens, gleichsam auf dem Todesbette liegend, ein. Denn Alles, was sterbende Freunde uns sagen, oder was sie uns auf dem Todesbette geben, macht einen tieferen Eindruck auf uns, ist unserem Herzen theurer. Deßhalb hat der Sohn Gottes die Fülle seiner Liebe uns am Ende seines Lebens bewiesen. Durch das Sacrament der Eucharistie wollte der Herr drittens ein wesentliches Bedürfniß des menschlichen Herzens, nämlich seinem Gott und Schöpfer Opfer zu bringen, in der einzig wahren und Gott wohlgefälligen Weise befriedigen. Ebenso wenig als der Mensch ohne Glauben sein kann, ebenso wenig kann er ohne Opfer sein. Der Mensch und die Menschheit leben vom Glauben, sei es an Gott oder an sich selbst; an die Predigt der Kirche, oder an die Erfindungen der Menschen, an den Himmel im Jenseits oder an den Genuß im Diesseits. Nach seinem Glauben bringt aber der Mensch seine Opfer; denn er lebt, wie er

glaubt, Opfer aber bringen muß er, so lange das natürliche Gute nur noch nicht in ihm vernichtet ist. Indem daher der Herr das allerheiligste Altarssacrament eingesetzt hat, hat er dieses Bedürfniß des menschlichen Herzens, seinem Schöpfer Opfer zu bringen, in der vollkommensten Weise befriedigt. Denn wir können nun dem himmlischen Vater seinen eingebornen Sohn zum Opfer bringen, in welchem er all' sein Wohlgefallen hat. Und weil das eucharistische Opfer dem Wesen nach Eins und Dasselbe ist mit dem Kreuzesopfer, deßhalb wird die große Wahrheit, daß der Sohn Gottes am Kreuze für uns gestorben ist, allen Generationen bis zum Ende der Welt vorgehalten; und durch diese große Wahrheit auch der tiefe Fall des menschlichen Geschlechts, die Strenge der göttlichen Gerechtigkeit, seine überschwengliche Barmherzigkeit, die Kostbarkeit unsrer Seelen in Gottes Augen. Weil durch die Eucharistie das Bedürfniß des menschlichen Herzens, Gott Opfer zu bringen, befriedigt wird, deßhalb haben unsere sämmtlichen Versammlungen zum gemeinsamen Gottesdienste allein durch die Eucharistie wirkliches Leben. In gottesdienstlichen Versammlungen, in denen Christus nicht persönlich zugegen ist, fehlt aller lebendige Mittelpunkt. Deßhalb besteht die Verehrung Gottes in diesem Leben hauptsächlich in der Anbetung der Eucharistie; wie der h. Thomas schreibt P. III, quaest. 63, art. 6 in corpore: In Eucharistia principaliter divinus cultus consistit, in quantum est Ecclesiae sacrificium. Und deßhalb hat die h. Theresia geschrieben: „Die Seligen im Himmel und die Gerechten auf Erden sollen vollkommen gleich sein in der Reinigkeit und in der Liebe; jene durch die Freude, wir durch das Leiden; und was jene gegen das göttliche Wesen thun, eben das sollen wir thun gegen das Allerheiligste Sacrament." Viertens hat der Herr deßhalb die Eucharistie eingesetzt, damit er die ganze Kirche zu seiner Ehre um sich versammelte: die streitende, indem uns alle Gnaden durch die Eucharistie zu Theile werden; die leidende, indem sie durch die Eucharistie ihre Befreiung erhält; die triumphirende, indem zu ihrer Verherrlichung die Eucharistie dargebracht wird. So beweist sich Christus durch die Eucharistie als das Haupt seiner Kirche. Fünftens hat der Herr deßhalb die Eucharistie eingesetzt, um uns ein sicheres Unterpfand der glückseligen Auferstehung und der ewigen Herrlichkeit zu geben. Wo er nämlich dieses allerheiligste Sacrament uns zu geben verheißt, erwähnt er fortwährend als die Wirkung desselben die glückselige Auferstehung. Er will durch dieses allerheiligste Sacrament unsere Sehnsucht nach dem ewigen Leben entflammen, unser Vertrauen stärken, uns so durch die Liebe völlig mit sich vereinigen. Sechstens. Durch die katholische Lehre von der Eucharistie soll insbesondere die katholische Lehre von der Rechtfertigung, welche der Mittelpunkt der gesammten Wirksamkeit Gottes nach Außen ist, hervorgehoben werden. So wie uns nämlich Gott nach katholischer Lehre wirklich gerecht und heilig macht und uns die Gerechtigkeit Christi nicht etwa bloß zurechnet, ohne daß wir selbst gerecht seien, so theilt er sich uns auch durch die Eucharistie wesentlich mit. Deßhalb kann auch die Lehre von der wesentlichen und bleibenden Gegenwart Christi dort keine Stelle finden, wo die Mittheilung einer wahren Gerechtigkeit von Seiten Gottes an den Menschen nicht gelehrt wird. So hängt das System der katholischen Lehre aufs engste zusammen. Kein Stein kann aus dem Gebäude herausgenommen werden, ohne daß das Ganze zerfalle. Siebentens. Christus hat die Eucharistie deßhalb eingesetzt, um uns zur Beharrlichkeit zu ermahnen. So wie er immer unter uns

ist, so sollen auch wir immer nach ihm streben, bis wir dereinst im ewigen Leben mit ihm vereinigt sind. Und wie sich daher die Seligen gegen das göttliche Wesen betragen, so sollen wir uns dem h. Sacramente gegenüber verhalten. Aus dem angegebenen Endzwecke der Eucharistie erhellet nun auch das Verhältniß dieses allerheiligsten Sacraments zur Taufe und Firmung. 1) Durch die h. Taufe wird das geistliche Leben im Menschen begründet, durch die Firmung vollkommen gemacht in sich selbst. Dieser durch die Firmung bewirkte Zustand der Seele soll durch die Eucharistie fortwährend genährt, gepflegt und erhalten werden. 2) Durch das h. Sacrament der Firmung wird die Gnade vermehrt und vollendet, um gegen die äußern Anfechtungen der Feinde Christi Widerstand zu leisten. Durch die heilige Eucharistie aber wird die Gnade vermehrt, und das geistliche Leben vollendet, insofern, daß der Mensch in sich selbst vollkommen ist durch die Vereinigung mit Gott: cf. der h. Thomas P. III, quaest. 79, art. 1, ad 1.

25. Hiernach zeigt sich nun die innige Verbindung zwischen dem Dogma von der Eucharistie als einem Opfer und Sacramente mit der gesammten Lehre über die Kirche. Nämlich Erstens kommen alle Dogmen über die Kirche auf das Bekenntniß der Kirche über sich selbst zusammen, daß sie einig, heilig, katholisch und apostolisch ist; durch welches Bekenntniß das Wesen der Kirche in kürzestem Ausdrucke zusammengefaßt dargestellt ist. Diesem Bekenntnisse der Kirche über sich selbst liegt aber zum Grunde, daß die Kirche sichtbar ist, indem ohne Voraussetzung der Sichtbarkeit der Kirche jene vier Eigenschaften derselben gar nicht angegeben werden könnten. Jene vier Eigenschaften sollen sich insbesondere offenbaren durch den Mittelpunkt der Kirche, durch die Hierarchie. Christus nämlich hat seine Kirche in eine lehrende und hörende, in eine vorstehende und untergebene, in eine opfernde und am Opfer Theil nehmende getheilt. Die lehrende, vorstehende und opfernde Körperschaft in der Kirche ist die Hierarchie. Wenn nun die Kirche überhaupt schon sichtbar, einig, heilig, katholisch und apostolisch ist, so gilt doch dieses Alles besonders von der Hierarchie. Mit der sichtbaren Kirche aber steht nach der Anordnung Christi das sichtbare Opfer in der innigsten Verbindung. Vergl. das Tridentinum Sess. XXIII, cap. 1: Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione Catholica Ecclesia acceperit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est. Zweitens. Die Eucharistie bildet als Opfer und Sacrament den Mittelpunkt für die Vereinigung aller Mitglieder der Kirche: a. Für die Lebenden, oder für die streitende Kirche, welche durch das eucharistische Opfer Gnade von Gott erlangt. b. Für die Seelen im Reinigungsorte, welche durch das eucharistische Opfer zur ewigen Ruhe geführt werden. c. Für die Seligen im Himmel, denen dasselbe zur Verherrlichung gereicht. Drittens. Insbesondere aber erfüllt die Kirche durch das eucharistische Opfer die Obliegenheit, daß sie die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts zur Erreichung des übernatürlichen Endzweckes sein soll, welcher demselben von Gott bestimmt ist. Diese ihre Aufgabe löset die Kirche a. durch die Verkündigung der göttlichen Lehre, welche sie von ihrem Stifter empfangen hat, und b. durch die Spendung der Kräfte zu einem wahrhaft göttlichen Leben, nämlich zu einem solchen Leben, welches den Anforderungen jener Lehre entspricht.

Beides leistet die Kirche vorzüglich durch die Eucharistie. Das eucharistische Opfer ist nämlich ein kurzer Inbegriff der gesammten kirchlichen Lehre, indem es uns an die Erlösung durch Christus, an die Erbsünde, an die Trinität, an die vorbereitenden Opfer des alten Bundes, an die Vollendung derselben durch das eucharistische Opfer erinnert. Auch wird hauptsächlich durch das h. Meßopfer die Frucht des Erlösungswerkes Christi, nämlich die Gnade Christi, über die ganze Kirche und über die ganze Menschheit verbreitet. Die Lehre von der Eucharistie, als dem Opfer und Sacramente, ist daher mit der Lehre von der Kirche so innig und unzertrennlich verbunden, daß man die Eucharistie als den Mittelpunkt der Kirche bezeichnen muß, ähnlich, wie in jenem Leben Gott der Mittelpunkt aller erschaffenen Geister sein wird, welche zum ewigen Leben eingehen. Wegen dieser innigen Verbindung bezeichnet auch die h. Schrift die Kirche als den mystischen Leib Christi.

### §. 140. Empfänger der Eucharistie.*)

1. Empfänger der Eucharistie kann nur das wirkliche Mitglied der Kirche, d. h. der Christ sein. Und zwar a. zunächst und zuerst der celebrirende Priester, worüber das **Conc. Trid. Sess. XIII, can. 10** sagt: **Si quis dixerit, non licere sacerdoti celebranti seipsum communicare, anathema sit.** Insofern dieser die h. Eucharistie empfängt, fällt die Vorbereitung zur Darbringung des h. Meßopfers zusammen mit der Vorbereitung zur Eucharistie. Diese Vorbereitung zur h. Messe soll immer eine sehr sorgfältige sein; vgl. den h. Bernard **de praecepto et dispensatione cap. 26** (**Edit. Antverp.** v. J. 1616, S. 941, **E. F.**): **Nunquam mihi contingat turbatum ad pacis accedere sacrificium, cum ira et disceptatione contingere sacramentum, in quo Deus est indubitanter mundum reconcilians sibi. **) Certe non recipitur munus quodcunque meum, quod defero ad altare, nisi ante placato fratre, quem me forte laesisse meminero, — quanto minus, si meipsum non pacavero prius?** — b. So viele von den Christgläubigen, als auf rechte Weise um den Empfang der Eucharistie bitten. c. In früheren Jahrhunderten der Kirche waren auch unmündige Kinder Empfänger dieses Sacraments, denen nämlich sogleich nach dem Empfange der Taufe und Firmung die Eucharistie gereicht wurde. d. Alle Christen sollen insofern Empfänger der Eucharistie, d. h. Theilnehmer an ihren Wirkungen sein, als sie durch das Gebot der Kirche verpflichtet sind, an allen Sonn- und Feiertagen die h. Messe zu hören.

2. Hinsichtlich des Empfanges ist jedoch nicht erforderlich, daß die Gläubigen, der celebrirende Priester ausgenommen, unter beiden Gestalten die Eucharistie empfangen. Diese Wahrheit ergibt sich als einfache Folgerung

---

*) De perceptore Eucharistiae. Es darf nicht heißen: De subiecto Eucharistiae, weil die Eucharistie ganz unabhängig vom Empfange als Sacrament besteht; wodurch sie vor allen andern Sacramenten den Vorrang hat. Das Wort perceptor dürfen wir hier wohl gebrauchen, da auch der h. Augustin Soliloq. I, 1 sagt: Iubeas me esse perfectum amatorem perceptoremque Sapientiae tuae.

**) So spricht der h. Bernard deßhalb, weil das h. Meßopfer seinem Wesen nach Eins und Dasselbe ist mit dem Kreuzesopfer Jesu Christi. Una enim eademque est hostia.

aus nro. **16. c.** des vorigen Paragraphen, wo gesagt ward, daß Christus unter jeder Gestalt ganz zugegen sei. Es ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß die Laien und auch die nicht celebrirenden Priester durch ein göttliches Gebot, oder durch die Nothwendigkeit der Communion unter beiden Gestalten, nicht zum Empfange beider Gestalten verpflichtet sind. Dieser Glaubensartikel ist vom **Conc. Trid. Sess. XXI, cap. 1** und **can. 1: Si quis dixerit, ex Dei praecepto, vel necessitate salutis, omnes et singulos Christi fideles utramque speciem Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti sumere debere: anathema sit,** ausgesprochen; dann lehrt die Kirche in dem zweiten Capitel derselben Sitzung, daß die Kirche von Christo die Vollmacht erhalten habe, hinsichtlich der Ausspendung der h. Sacramente die ihr gut scheinenden Anordnungen zu treffen. Diese Glaubenslehre der katholischen Kirche stützt sich zunächst auf die Wahrheit, daß Christus unter jeder Gestalt ganz zugegen ist. Denn steht dieses fest, so kann, ob die Gläubigen unter beiden oder unter einer Gestalt die Communion empfangen, nur mehr eine **res disciplinaris** sein, deren Bestimmung der kirchlichen Obrigkeit ganz anheim fällt. Fernerhin stützt sich diese Glaubenslehre auf die heil. Schrift, in welcher einerseits die nämliche Wirkung und Frucht, welche dem Empfange der Eucharistie unter beiden Gestalten zugeschrieben wird, auch dem Empfange derselben unter einer Gestalt beigelegt wird, nämlich vom Herrn selbst bei Joh. 6; anderseits aber die Wirkung einer unwürdigen Communion, mag dieselbe unter der Gestalt des Brodes oder der des Weines geschehen sein, als gleich betrachtet wird. Ueber die erste Stelle hat sich das **Conc. Trid. Sess. XXI, cap. 1** selbst sehr schön ausgesprochen: **Etsi Christus Dominus in ultima coena venerabile hoc Sacramentum in panis et vini speciebus instituit et Apostolis tradidit: non tamen illa institutio et traditio eo tendunt, ut omnes Christi fideles statuto Domini ad utramque speciem accipiendam adstringantur. Sed neque ex sermone illo apud Iohannem VI. recte colligitur, utriusque speciei communionem a Domino praeceptam esse: utcunque iuxta varias sanctorum Patrum et Doctorum interpretationes intelligatur. Namque qui dixit: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis: dixit quoqne: Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum. Et qui dixit: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam: dixit etiam: Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. Et denique, qui dixit: Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo, dixit nihilominus: Qui manducat hunc panem: vivet in aeternum.** Die andere Stelle ist 1. Cor. 11, 27: **Itaque quicunque manducaverit vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini.** Ferner stützt sich jene Glaubenslehre auf die Tradition, in welcher sich viele Beispiele der Communion unter Einer Gestalt finden. Die Unmündigen communicirten nur unter einer Gestalt, nämlich des Weines, wovon der heil. Cyprian **de Lapsis cap. 25** ein Beispiel anführt. **(Edit. Paris.** v. J. **1844, pag. 485.)** Hugo von St. Victor **de Sacram. I, 20** sagt: **Pueris recens natis idem Sacramentum in specie sanguinis est ministrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt.** Dieser Gebrauch, den Unmündigen die Eucharistie unter einer Gestalt zu reichen, bestand in der lateinischen Kirche so lange, als die Sitte, die Eucharistie

gleich nach der Taufe den Unmündigen zu reichen, und besteht in der griechischen Kirche noch jetzt. Auch communicirten die Martyrer in den Gefängnissen, die Mönche in den Einöden, die Gläubigen in ihren Häusern, bei bevorstehendem Martertode, nur unter der Einen Gestalt des Brodes. Eben so der Priester in der Missa praesanctificatorum. Eben so die Sterbenden. Huß und seine Anhänger fingen an, die Communion unter beiden Gestalten zu fordern. Deren Irrthum wurde im Concil zu Constanz verurtheilt, aber von Luther und seinen Anhängern wieder aufgenommen. Schon in der 16. der 41 von Leo X. aus Luthers Schriften verworfenen Thesen sagt dieser: Consultum videtur, quod Ecclesia in communi Concilio statueret laicos sub utraque specie communicandos: nec Bohemi communicantes sub utraque specie sunt haeretici, sed schismatici. Diesen gegenüber hat das Concil von Trient jene Bestimmungen erlassen. Die Gründe, durch welche die Kirche bewogen wurde, die Communion unter beiden Gestalten nicht vorzuschreiben, sind wohl diese: 1) weil die Gestalten des Weines sich viel schwieriger aufbewahren lassen, als die Gestalten des Brodes; 2) weil, wenn die Communion unter beiden Gestalten nothwendig wäre, in manchen Gegenden die Gläubigen nur selten dieses h. Sacrament würden empfangen können; 3) weil viele einen natürlichen Widerwillen gegen den Genuß des Weines, oder gegen die Benutzung des nämlichen Gefäßes, aus welchem Andere getrunken haben, empfinden; 4) weil das h. Sacrament, wenn es unter der Gestalt des Weines genommen werden müßte, vielen Unehrerbietigkeiten ausgesetzt wäre. Daß übrigens die Kirche durch wichtige Gründe dazu bewogen sei, den Laien und auch den Priestern, wenn sie nicht celebriren, nur unter der Gestalt des Brodes die Eucharistie zu reichen, hat sie selbst erklärt, Sess. XXI, can. 2. Die Frage mancher Theologen, ob nicht durch den Gebrauch des Kelches die Gläubigen wenigstens eine gewisse Gnade empfingen, sollte gar nicht gestellt werden. Denn darüber hat nur die Kirche zu entscheiden. Wenigstens steht fest, daß diejenigen, welche nur unter einer Gestalt communiciren, keiner zum Heile nothwendigen Gnade verlustig gehen, Concil. Trid. Sess. XXI, cap. 3.

3. Die Erfordernisse zum Empfange der Eucharistie sind a. von Seite der Seele: 1) Der Zustand der Gnade. Dies lehrt das Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 7 und can. 11. Nur wenn ein Priester pflichtmäßig das h. Meßopfer darbringen muß und keinen Beichtvater haben kann, darf er auch in statu peccati mortalis celebriren, muß aber wenigstens die attritio in sich erwecken und, wenn er kann, auch die contritio, und dann möglichst bald beichten. Das Conc. sagt cap. 7: quam primum confiteatur. Dies wird von den Gottesgelehrten so verstanden, daß ein Priester nach einer so gefeierten h. Messe innerhalb der ersten drei Tage beichten soll. Die Proposition: Illa particula: quamprimum, intelligitur: cum sacerdos suo tempore confitebitur, ist von Alexander VII. 1666 verdammt worden. Der Priester aber, welcher die h. Eucharistie in der h. Messe empfängt, soll sich bemühen, nicht nur im Stande der Gnade zu verharren und in derselben voranzuschreiten, sondern auch die Darbringung des allerheiligsten Meßopfers als das wichtigste Geschäft seines ganzen Lebens anzusehen. Alle seine Andachtsübungen, besonders das Breviergebet, und alle seine guten Werke sind nur eine Vorbereitung für die würdige Darbringung des allerheiligsten Meßopfers. Denn in diesem tritt er als Diener der ganzen Kirche auf. 2) Auch hat die Kirche ausdrücklich bestimmt,

daß nicht der Glaube allein eine hinreichende Vorbereitung für den Empfang dieses Sacramentes ist, **Conc. Trid. Sess. XIII, can. 11: Si quis dixerit, solam fidem esse sufficientem praeparationem ad sumendum sanctissimae Eucharistiae sacramentum: anathema sit;** — ohne Zweifel aus dem Grunde, weil die heiligmachende Gnade durch die Todsünde wohl verloren werden, und doch der Glaube bleiben kann: **Sess. VI, can. 28: Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, anathema sit.** Aus dieser Bestimmung der Kirche muß die Folgerung gezogen werden, daß wir uns zum Empfange der Eucharistie durch möglichst große Andacht vorbereiten, d. h. uns von uns selbst entleeren und eine große Begierde nach dem göttlichen Heilande in uns zu erwecken suchen sollen, wozu die Communiongebete in den Gebetbüchern anleiten sollen. Dies ist die **dispositio actualis**, welche in der **exclusio culpae venialis in actu communionis** und in **aliquo pio devotionis motu** besteht. Wer ohne diese **dispositio actualis** die Eucharistie empfängt, verliert die Frucht derselben, wie viele Theologen mit Recht behaupten. Das **Conc. Trid.** spricht von dieser **dispositio actualis Sess. XIII, cap. 8.** Uebrigens ist eine aufrichtige und mit zerknirschtem Gemüthe abgelegte Beichte die beste Vorbereitung zum Empfange der Eucharistie. **b.** Von Seite des Körpers: 1) Für alle Christen Nüchternheit von Mitternacht an; d. h. Enthaltung von Allem, was als Speise oder Trank irgendwie genossen werden kann, oder die Beobachtung des **ieiunium naturale**, welches die Enthaltung von aller Speise und von allem Tranke fordert. Dies ist nicht **de iure divino**, sondern **de iure ecclesiastico** vorgeschrieben. Um dieses **ieiunium naturale** zu brechen, ist erforderlich, 1) daß etwas von Außen genommen werde; 2) daß es in der Weise des Essens oder Trinkens genommen werde; 3) daß es den Begriff der Speise oder des Trankes habe. Schneeflocken, Regentropfen, Ueberbleibsel der Speise vom vorigen Abende im Munde, Blut aus der Nase oder aus dem Munde heben die Nüchternheit nicht auf. — Daß die Kranken zur Beobachtung der Nüchternheit nicht verpflichtet seien, darf so *im Allgemeinen* nicht gesagt werden; wie z. B. Overberg in seinem Katechismus thut, Frage 896, sondern diese zwar richtige, aber doch noch unbestimmte Angabe muß genauer bestimmt werden. *Um den Fall, daß ein Kranker die Eucharistie als* **viaticum** *empfängt, handelt es sich hier gar nicht, denn in diesem Falle ist er durchaus nicht zum* **ieiunium naturale** *verpflichtet, sondern es handelt sich nur darum, in wie fern die Kranken, welche* **ex devotione** *die h. Communion empfangen, zum* **ieiunium naturale** *verpflichtet sind.* Auch der heil. Alphons in seiner Moral ist, wie Overberg, nicht bestimmt und klar über diesen Gegenstand. Dagegen scheint das **Rituale Romanum** für diesen Fall, wann ein Kranker **ex devotione** die h. Communion empfängt; (denn wenn er dieselbe als letzte Wegzehrung empfängt, kann vom Gebote des Nüchternseins gar keine Rede sein); hinlänglich klar und bestimmt zu sein. Denn nach dem **Rituale Romanum** sind diese Kranken nur unter folgenden drei Bedingungen vom Gebote des Nüchternseins dispensirt: 1) Wenn der Kranke an einer solchen Krankheit leidet, daß er entweder gar nicht, oder nur mit Anstrengung und Beschwerde nüchtern bleiben kann; 2) wenn er nicht zur Kirche gehen kann, um dort die h. Communion zu empfangen.

Einen Kranken also, der noch zur Kirche gehen kann, darf man, wenn er auch sonst noch so schwach ist, nicht vom Gebote des Nüchternseins dispensiren. 3) Wenn seit der letzten Communion des Kranken einige Tage verstrichen sind: (aliquot dies, sagt das **Rituale Romanum**). Wenn daher ein Kranker am Sonntage und etwa noch zweimal in der Woche die heilige Communion zu empfangen wünschte und doch das Gebot der Nüchternheit nicht beobachten wollte, so könnte man ihm die öftere Communion nicht erlauben. Sind diese drei Bedingungen nicht da, so ist es offenbar auch nicht erlaubt, vor dem Empfange der heiligen Communion Arzneien zu nehmen. Jedoch wird das ieiunium naturale nicht gebrochen, wenn auch z. B. bei Reinigung des Mundes kleine Tröpfchen Wassers oder Weines, die sich mit dem Speichel vermischt haben, per modum salivae zufällig heruntergeschluckt werden; nur darf es nicht absichtlich geschehen. So lehrt der heil. Thomas **III. P., q. 80, art. 8, ad 4: Reliquiae tamen cibi remanentes in ore, si casualiter transglutiantur, non impediunt sumptionem huius sacramenti:** quia non traiiciuntur per modum cibi, sed per modum salivae. **Et eadem ratio est de reliquiis aquae vel vini, quibus os abluitur, dummodo non traiiciantur in magna quantitate, sed permixtae salivae, quod vitari non potest.** So sagt auch die Rubrik: **Idem dicendum** (nämlich non frangi ieiunium), **si lavando os deglutiatur stilla aquae praeter intentionem.** Sonst hiehergehörige Fragen hat der h. Alphons in seiner Moral **lib. VI, nro.** 277–289 sorgfältig erörtert. 2) Ist für alle Christen erforderlich, daß sie mit möglichst großem äußerem Anstande zum Empfange der Eucharistie gehen; also so reinlich gekleidet, als es den Umständen nach möglich ist. Für den Priester gilt in dieser Beziehung als Hauptregel die sorgfältige Beobachtung der Rubriken. Die Rubriken während der Messe verpflichten unter einer Todsünde. Die sorgfältige Beobachtung derselben trägt zur Erbauung der Gläubigen wesentlich bei. *) 3) Für die Eheleute ist es **consilium, abstinere a copula** in der Zeit, die der Communion vorhergeht. Alles hieher Gehörige hat der h. Alphons in seiner Moral **lib. VI, nro.** 271—275 behandelt. Wenn der erhabene Inhalt der Eucharistie und die Kräfte zu einem wahrhaft göttlichen und unsterblichen Leben, welche dieselbe in sich enthält und nach dem Willen ihres Stifters, des Gottmenschen, in uns hervorbringen soll, bedacht werden: dann werden wir eingestehen, daß die wichtigste Handlung des Christen, welche derselbe in seinem ganzen Leben setzen kann, der Empfang der heiligen Eucharistie, und für den Priester insbesondere die wichtigste Handlung seines ganzen Lebens die Darbringung des heil. Meßopfers ist. Wir werden unten, wo von den Wirkungen der Eucharistie die Rede ist, darauf zurückkommen, weil diese Wahrheiten dort in ein helleres Licht treten.

4. Die nothwendigste Bedingung zum Empfange der Eucharistie ist der

---

*) Durch Nachläßigkeit in der Beobachtung der Rubriken und durch geringen äußern Anstand, namentlich durch überschnelles Beten geben manche Priester bei der Darbringung des h. Meßopfers den Gläubigen Aergerniß. Sehr lesenswerth für Priester sind die Schriften des h. Alphons: Sacerdos per pias considerationes et affectus ad tremendum Missae sacrificium adductus et reductus a s. Alphonso Maria Liguorio, Münster 1851, Aschendorffsche Buchhandlung; der Priester am Altare und der Priester in der Einsamkeit (beide von demselben h. Verfasser) Regensburg 1843 in der Gesammtausgabe der Werke des h. Alphons.

**status gratiae.** Wenn sich der Empfänger der Eucharistie in demselben befindet, so wird seine Communion eine würdige genannt. Wenn er sich aber **in statu peccati mortalis** befindet, so ist dieselbe eine unwürdige. Da nun die Eucharistie auch bloß dem Verlangen nach empfangen werden kann: so können drei Arten des Empfanges der Eucharistie unterschieden werden, nämlich 1) der sacramentliche Empfang; wie er bei denen statt findet, welche **in statu peccati mortalis** mit Bewußtsein zum Tische des Herrn gehen; 2) der geistige Empfang, oder die sogenannte geistliche Communion, indem die Eucharistie bloß dem Wunsche nach empfangen wird; 3) der sacramentliche und geistige Empfang zugleich. Hierüber spricht das **Concilium Trid. Sess. XIII, cap. 8.**

## §. 141. Ausspender der Eucharistie.

1. Das Sacrament der Eucharistie kann nur der Priester bereiten, welcher die Vollmacht dazu durch die Ordination in unmittelbarer geistiger Abstammung von Christo und den Aposteln erhalten hat. Hierüber sagt das **Concilium Lateranense IV: Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Iesus Christus.** Eben in der Vollmacht, das Sacrament der Eucharistie bereiten zu können, besteht die Würde des Priesters. Der celebrirende Priester muß selbst sich die h. Communion reichen.

2. Ueber die Ausspendung des Sacraments der Eucharistie an Laien und Priester, wann sie nicht celebriren, sagt das **Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 8: In sacramentali autem sumptione semper in Ecclesia Dei mos fuit, ut laici a sacerdotibus communionem acciperent, sacerdotes autem celebrantes seipsos communicarent: qui mos tanquam ex traditione Apostolorum descendens iure ac merito retineri debet.** Inwiefern der Diacon die Eucharistie austheilen kann, darüber bestehen verschiedene Meinungen, welche der h. Alphons **lib. VI, nro. 237** anführt, wo er zuletzt schließt: **Omnes vero conveniunt, quod in necessitate extrema, absente sacerdote, diaconus poterit et tenebitur viaticum ministrare adhuc sine commissione.** Nur muß der Diacon und auch der Priester, wenn er, ohne zu celebriren, die Eucharistie austheilt, mit dem **superpelliceum** und mit der Stola, die der Farbe des Tages entspricht, oder wenigstens doch mit einer weißen Stola bekleidet sein. In schwarzen Paramenten darf die Eucharistie nur in dem einzigen Falle gespendet werden, wenn in einer Messe **pro defunctis** mehrere Species für die Communion der Gläubigen consecrirt sind, und nun bei dieser nämlichen Messe von denselben ausgetheilt wird.

3. Außer den von der Kirche vorgeschriebenen Cärimonien ist auch der **status gratiae** für die Ausspendung der Eucharistie erforderlich.

## §. 142. Wirkungen der Eucharistie.

1. Da die Eucharistie zugleich ein wahres und wirkliches Opfer und als Sacrament eine Speise der Gläubigen ist: so kommen auch ihre Wirkungen in doppelter Hinsicht in Betracht. Die Wirkungen der Eucharistie, als Opfer betrachtet, werden den Gläubigen durch den würdigen Empfang derselben zu Theil, in höherem Grade jedoch, wenn dieser würdige Empfang ein geistiger und sacramentaler zugleich ist, als wenn er bloß ein geistiger ist. Jedoch erstrecken sich die Wirkungen des eucharistischen Opfers auch auf

die ganze Menschheit. So wie das Opfer, welches Christus am Kreuze darbrachte, alle Zwecke des Opfers: die Anbetung, die Bitte und Versöhnung, den Dank aufs vollkommenste erfüllte: so erfüllt auch das h. Meßopfer diese Zwecke und ist also dasselbe ein sacrificium laudis, ein sacrificium gratiarum actionis, ein sacrificium impetratorium und ein sacrificium expiationis, (sacrificium expiatorium, oder sacrificium propitiatorium.) Aus der h. Schrift kann diese Wahrheit, daß die h. Messe ein wirkliches Versöhnungsopfer ist, mittelbar dadurch bewiesen werden, daß ihr zufolge die Eucharistie ein wirkliches Opfer ist, und jedes Opfer auch die Bestimmung hat, den Menschen mit Gott zu versöhnen. Diese Lehre hat das Conc. Sess. Trid. XXII, can. 3 ausgesprochen: Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, anathema sit: und cap. 2. Jedoch ist das h. Meßopfer in anderer Weise ein sacrificium propitiatorium, als das Kreuzesopfer. Es ist nämlich eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß uns durch das h. Meßopfer die Verdienste des Kreuzesopfers Jesu Christi zugewendet werden, indem das Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 2 sagt: Cuius quidem oblationis cruentae inquam fructus per hanc (incruentam oblationem) uberrime percipiuntur. Das Kreuzesopfer Jesu Christi ist also die causa effectiva aller übernatürlichen Güter, die dem menschlichen Geschlechte zu Theile werden; das h. Meßopfer die causa instrumentalis eines bestimmten Theiles dieser Güter, welcher den an Christum Glaubenden zukommt.

Hieraus folgt auch, daß es nicht de fide ist, daß die Wirkung des heiligen Meßopfers eine unendliche sei; weil nämlich das heilige Meßopfer nur das instrumentum ist, um uns die Verdienste des Leidens Christi zuzuwenden. Denn wenngleich der nämliche dort zugegen ist, der sich am Kreuze für uns opferte: so ist er doch nicht in derselben Weise dort zugegen. Nur einmal, am Kreuze, ist er gestorben; in der Eucharistie stirbt er nicht mehr. Hierüber spricht sehr schön der h. Thomas III. P., q. 79, art. 5 in corpore gegen Ende: In quantum vero est sacrificium, habet vim satisfactivam. Sed in satisfactione magis attenditur affectus offerentis, quam quantitas oblationis. Unde et Dominus dicit Lucae 21 de vidua, quae obtulit duo aera, quod plus omnibus misit. Quamvis ergo haec oblatio ex sua quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria illis, pro quibus offertur, vel etiam offerentibus, secundum quantitatem suae devotionis et non pro tota poena. Wollen wir diese Worte des h. Thomas mehr im Einzelnen entwickeln, so können wir auf die Frage, ob der Werth des Meßopfers unendlich sei, diese Antwort geben. Der Werth des Meßopfers ist gewiß unendlich, wenn wir auf die Opfergabe selbst und auf die Erhabenheit der Würde Christi sehen, welcher eigentlich der Priester ist, der dieses Opfer darbringt. Folglich ist die Messe die Darbringung einer Opfergabe von unendlichem Werthe. Christus selbst ist es, welcher die Darbringung dieser Opfergabe hauptsächlich vollzieht; — was besonders bei der Form dieses Sacraments, bei den Consecrationsworten, hervortritt, wo der celebrirende Priester nicht sagt: „Dies ist der Leib Christi", „Dies ist das Blut Christi"; — sondern sich derselben Ausdrucksweise bedient, welche der Herr selbst bei der Ein=

setzung der Eucharistie angewendet hat, weil nicht der Priester, sondern Christus eigentlich der Opfernde ist. Denn nur Christus kann die Verwandlung des Brodes und Weines in seinen Leib und in sein Blut bewirken. Die wirkliche und bleibende Gegenwart des Leibes und Blutes Christi ist aber der nächste und tiefste Grund dafür, daß die Eucharistie ein Opfer ist. Das Verdienst Christi ferner ist unendlich. Folglich ist in Beziehung auf die Opfergabe und den eigentlich Opfernden der Werth des h. Meßopfers ein unendlicher. Indessen derselbe besteht in uns nur insofern, als er uns zugewendet wird. Diese Zuwendung des Werths des h. Meßopfers kann auf eine unbeschränkte Weise geschehen, weil derselbe an sich unendlich ist *), findet jedoch in der Wirklichkeit immer nur auf eine beschränkte Weise statt, weil die Fassungskraft des erschaffenen Geistes immer nur eine endliche ist, und weil in der Wirklichkeit immer auch nur eine endliche Zahl von Menschen sein kann. Denn in der Wirklichkeit besteht außer Gott nichts Unendliches.

Wegen dieser Bedeutung des h. Meßopfers kann dasselbe für alle Anliegen, welche sich mittelbar oder unmittelbar auf das ewige Heil der Menschen beziehen, und für die Lebenden und Abgestorbenen dargebracht werden. Das h. Meßopfer kann verrichtet werden, um von Gott irgend eine Gnade zu erflehen, sowohl in Beziehung auf die zeitliche, als in Beziehung auf die ewige Wohlfahrt; zur Ehre der Heiligen, indem wir dadurch Gott für die den Heiligen verliehenen Gnaden danken; für die Abgestorbenen, jedoch nur dann, wenn sie im Glauben der Kirche dieses Leben verlassen haben; denn es kann zwar das heil. Meßopfer für alle Menschen, welche noch in diesem Leben sind, dargebracht werden, weil dieses Leben die Zeit der Entwicklung für das ewige Leben ist; aber wenn das heil. Meßopfer auch für verstorbene Häretiker dargebracht werden sollte, dann würde die Kirche sich selbst als die allein seligmachende, als die von Gott gesetzte Lehrerinn und Erzieherinn des menschlichen Geschlechts verläugnen und aufgeben.

Die Früchte aus dem h. Meßopfer sind theils allgemeine, welche der ganzen Kirche, insbesondere aber denen zukommen, welche dem heil. Meßopfer beiwohnen; theils besondere, welche für das Anliegen gelten, für welches das h. Meßopfer eben dargebracht wird. Jene werden von den Theologen fructus generales, diese fructus speciales genannt. Manche Theologen unterscheiden erstere (fructus generales) wieder in fructus generalissimi: solche Früchte aus dem h. Meßopfer, welche der gesammten Kirche zukommen; und fructus generales: solche Früchte aus dem heiligen Meßopfer, welche nur denen zukommen, die bei demselben gegenwärtig sind. Auch ist gewiß, daß der celebrirende Priester jedesmal eine besondere Gnade durch die Darbringung des h. Meßopfers empfängt. Diese wird gewöhnlich als fructus specialissimus bezeichnet. Den Unterschied zwischen allgemeinen und besonderen Früchten des h. Meßopfers muß man deßhalb machen, weil das h. Meßopfer in allgemeiner und besonderer Beziehung betrachtet werden muß. In allgemeiner Beziehung muß es betrachtet werden, weil es seinem Wesen nach Eins und Dasselbe ist mit dem Kreuzesopfer; in besonderer Beziehung, weil uns der Werth des Kreuzesopfers durch das Meßopfer zuge-

*) Gury will daraus folgern, wenn das h. Meßopfer für 100 oder 1000 dargebracht werde, hätten diese denselben Nutzen, als wenn es für einen Einzigen dargebracht werde. Vergl. de Eucharistia, nro. 254.

wendet werden soll. Je größer aber die Andacht des celebrirenden Priesters ist, und je größer die Andacht der Gläubigen, welche dem h. Meßopfer beiwohnen, um so größer werden auch die Früchte aus dem h. Meßopfer sein, sowohl für die ganze Kirche, als auch für die Anwesenden, als auch für das Anliegen, um dessentwillen das h. Meßopfer dargebracht wird, als auch für den Priester selbst. Denn der ganze Körper der Kirche und die einzelnen Mitglieder derselben stehen immer in gegenseitiger Einwirkung; und wir machen von der göttlichen Gnade niemals mehr zu unserem Eigenthume, als was wir durch unsere eigene Mitwirkung erringen.

2. Wenngleich nun das heil. Meßopfer ein wirkliches Versöhnungsopfer ist: so ist doch die Erlassung der Sünden weder die hauptsächlichste, noch auch die einzige Wirkung der Theilnahme an dem eucharistischen Opfer durch die Communion; sondern hat dieselbe auch noch andere Wirkungen nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche, Conc. Trid. Sess. XIII, can. 5: Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire: anathema sit. Diese andern Wirkungen der Eucharistie sind: a. Die hauptsächlichste Wirkung der Communion ist, daß sie eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade ertheilt. Ueber diese Wirkung der Eucharistie sagt das Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 2: Sumi autem voluit sacramentum hoc tanquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit: Qui manducat me, et ipse vivet propter me. Bisweilen ertheilt auch die Eucharistie die gratia prima oder die rechtfertigende Gnade: wenn nämlich Jemand ohne sein Wissen sich im Stande der Todsünde befindet; oder auch, wenn Jemand glaubt, vollkommene Reue, contritio, zu haben und doch nur mit der attritio hinzugeht. Denn der h. Thomas III. P., q. 72, art. 7, ad 2 schreibt von der h. Firmung: Et si aliquis adultus in peccato exsistens, cuius conscientiam non habet, vel si etiam non perfecte attritus accedat, dummodo non fictus accedat, per gratiam collatam in hoc sacramento consequetur remissionem peccatorum. Was hier der h. Thomas von der Firmung lehrt, gilt auch von der Eucharistie; denn beide Sacramente können nur im Stande der Gnade empfangen werden. Eben so sagt der h. Lehrer q. 79, art. 3 in corpore: Potest tamen hoc sacramentum (scil. Eucharistiae) operari remmissionem peccati dupliciter. Uno modo non perceptum actu, sed voto, sicut cum quis primo iustificatur a peccato. Alio modo etiam perceptum ab eo, qui est in peccato mortali, cuius conscientiam et affectum non habet. Forte enim primo non fuit sufficienter contritus: sed devote et reverenter accedens consequetur per hoc sacramentum gratiam caritatis, quae contritionem perficiat et remissionem peccati. Denn es gehört zum Begriffe der Sacramente im Allgemeinen, daß sie allen denen, welche durch übernatürlichen Schmerz dazu geeignet sind, so daß der Wille von der Sünde gelöset ist, Gnade ertheilen, weil Gott überall dort wirket, wo der Wille von der Sünde entleert ist, und ihm kein weiteres Hinderniß entgegengesetzt wird. b. Die zweite Wirkung der Eucharistie ist die Erlassung der läßlichen Sünden. Einige Theologen haben behauptet, daß die Eucharistie nicht bloß mittelbar, insofern sie die Seele zu den actus caritatis antreibt, sondern auch unmittelbar, nämlich durch Ertheilung der Gnade die läßlichen Sünden tilge, und führen für ihre Meinung den h. Thomas III. P., q. 79, art. 4 an, wo der h. Lehrer ex professo untersucht: Utrum

per hoc sacramentum remittantur peccata venialia? Aber der heil. Thomas sagt dort gegen Ende des corpus articuli: Actus caritatis excitatur in hoc sacramento, per quem peccata venialia solvuntur: lehrt also, daß nur mittelbar durch die Eucharistie die läßlichen Sünden getilgt werden; wie überhaupt die Gnade in allen Erwachsenen nur insofern wirkt, als der Mensch mit seinem freien Willen in dieselbe einstimmt. So lehrt auch das Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 2, daß durch die Eucharistie die läßlichen Sünden getilgt werden: et tanquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis. c. Die dritte Wirkung der Eucharistie ist die Erlassung der zeitlichen Sündenstrafen, insofern nämlich der Gläubige durch dieses Sacrament zu Liebesacten angetrieben wird, und diese erhöhte Stufe der Liebe Gottes die zeitlichen Sündenstrafen vermindert. So lehrt der h. Thomas ebendort art. 5: Homo consequitur remissionem poenae, non quidem totius, sed secundum modum suae devotionis et fervoris. d. Die vierte Wirkung der Eucharistie ist eine gewisse Freudigkeit und geistige Tröstung, worüber der h. Alphons lib. VI, nro. 269 sagt: Actualis dulcedo spiritualis effectus est infallibilis (scil. Eucharistiae), si non impeditur ex parte subiecti. Consistit autem haec suavitas in promptitudine voluntatis ad res divinas hilari animo peragendas. e. Die fünfte Wirkung ist die besondere Vereinigung mit Christo und mit den Gliedern seines Leibes. Hinsichtlich der Vereinigung mit Christo bemerkt der h. Alphons, es sei nicht unwahrscheinlich, daß die h. Species, so lange sie noch unversehrt im Magen seien, fortwährend neue Gnaden wirken. Jedoch verschwinden die Species beim Priester in ungefähr fünfzehn Minuten, die kleinen Species dagegen etwa schon in fünf Minuten wegen der natürlichen Wärme des Magens. Tadelnswerth ist die Gewohnheit einiger Laien, die h. Species nicht niederzuschlucken, sondern sie im Munde verschwinden zu lassen; weil das manducare dann nicht statt findet. f. Hinsichtlich des Körpers hat die Eucharistie die Wirkung, daß sie den Zunder der Begierlichkeit vermindert, gute Gedanken erweckt, den Körper selbst heiliget, den Keim einer glückseligen Auferstehung in ihn legt und ihm die ewige Glorie ertheilt; wie dies der Herr in der Verheißung der Eucharistie verspricht. g. Der Empfang der Eucharistie bewahrt vor Todsünden; wie das Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 2 sagt: Quo (antidoto) a peccatis mortalibus praeservemur. Denn durch die heilige Eucharistie wird eine größere sittliche Kraft gegeben, vermöge welcher der Mensch sich im Stande der Gnade erhalten und gegen schwere Versuchungen schützen kann.

3. Jedoch können diese Wirkungen durch die Nachläßigkeit des Empfängers vereitelt werden. In dieser Beziehung sagt der h. Alphons lib. VI, nro. 270: Quoad fructum vero sive effectum sacramenti alii dicunt, quod accedens sine actuali dispositione nullum recipit fructum sacramenti. Und nachher sagt der h. Alphons über diese Meinung: non videtur improbabilis. Denn die h. Eucharistie trägt zwar diese Wirkungen immer in sich, weil sie als Sacrament an und für sich oder unabhängig von unserem Empfange besteht. Aber ob und inwiefern sie diese Kräfte eines wahrhaft göttlichen Lebens auch in uns entfaltet, hängt von unserer eignen wirklichen Vorbereitung und Mitwirkung mit der empfangenen Gnade ab. Wegen dieser umfassenden Wirkungen der Eucharistie, die ins ewige Leben hinübergehen, und wegen des erhabenen Inhaltes derselben, welcher der Gottmensch Jesus Christus selbst ist, kann der Christ in seinem ganzen

Leben keine wichtigere Handlung setzen, als den Empfang der Eucharistie, und insbesondere der Prister keine wichtigere Handlung, als die Darbringung des allerheiligsten Meßopfers. Der Empfang der Eucharistie, noch mehr aber die Darbringung des allerheiligsten Meßopfers, ist die größte, die wichtigste, die verantwortungsvollste, die folgenreichste Handlung unsers ganzen irdischen Lebens. Insbesondere gilt dieses von dem ersten Empfange der heil. Eucharistie, der sogenannten ersten heil. Communion, und von dem letzten, dem Empfange der heiligen Eucharistie auf unserem Sterbebette. So wie die erste heilige Communion in der Regel für unser ganzes nachheriges Leben entscheidend ist: so die letzte Wegzehrung für unsere Ewigkeit. Wenn aber der Empfang der heiligen Eucharistie so wichtig ist: so soll das ganze Leben des Christen eine beständige Vorbereitung zu demselben sein, und insbesondere das ganze Leben des Priesters eine beständige Vorbereitung zur würdigen Darbringung des allerheiligsten Meßopfers. Kinder müssen den Tag, an welchem sie zum ersten Male zum Tische des Herrn gehen sollen, als den Höhepunkt ihres jugendlichen Alters ansehen. Alle ohne Ausnahme sollen in der Eucharistie Stärkung finden, um voranzuschreiten auf dem mühsamen Wege des Lebens, die Sterbenden aber Vertrauen zum Erscheinen vor ihrem Richter. Der Priester insbesondere soll die Darbringung des allerheiligsten Meßopfers als den Lohn für alle Mühen und Opfer seines priesterlichen Lebens und Wirkens ansehen.

### §. 143. Nothwendigkeit der Eucharistie.

1. Die Eucharistie als Opfer ist für uns nothwendig theils wegen der natürlichen Einrichtung, welche Gott dem menschlichen Geschlechte gegeben hat, wornach die Menschen ihr Verhältniß zu Gott durch äußere Gaben gemeinschaftlich zu bezeugen haben, wie wir vorher beim Begriffe des Opfers entwickelten, theils wegen der Anstalten Gottes zur Wirkung unsers Heiles. Denn nach göttlicher Bestimmung kommt dem menschlichen Geschlechte im Stande der gefallenen Natur alle Gnade nur um des Opfers Jesu Christi am Kreuze willen zu, und wird uns der Werth und die Frucht dieses Opfers, welches den Mittelpunkt des ganzen Werkes unserer Erlösung bildet, vorzüglich durch das heilige Meßopfer zugewendet. Folglich ist das heilige Meßopfer allen Generationen bis zum Ende der Zeit nach göttlicher Einrichtung nothwendig. Durch das heil. Meßopfer vorzüglich verbreiten sich die Früchte des Leidens Christi bis zum Ende der Welt über die ganze Menschheit. Die Eucharistie als Speise oder als Sacrament ist nicht in dem Sinne nothwendig, daß ohne den Empfang derselben das ewige Heil nicht erlangt werden könnte. Denn es ist eine Lehre der Kirche, daß die Kinder auch ohne die Eucharistie allein durch die Taufe die heiligmachende Gnade empfangen und zum Besitze des ewigen Lebens geführt werden. Dies lehrt das Conc. Trid. Sess. XXI, cap. 4 und can. 4. Diese Lehre der Kirche stützt sich auf das christliche Alterthum, welches von jeher nur die Taufe als das unumgänglich nothwendige Erforderniß zur Erreichung des ewigen Lebens angesehen hat. Auch wurde bei denen, die sich auf ihrem Sterbebette taufen ließen und die Eucharistie nicht empfangen konnten, der bloße Empfang der Taufe als genügend zum ewigen Leben angesehen.

2. Was dagegen die Erwachsenen betrifft, so hat die Kirche, der custos et interpres Scripturarum, jenen Ausspruch des Herrn Joh. 6, 54, worin der Heiland den Genuß seines Fleisches und Blutes als unumgäng-

lich nothwendig erklärt, um das Leben der Gnade in sich zu erhalten, so ausgelegt, daß die erwachsenen Gläubigen wenigstens einmal im Jahre, und zwar um die österliche Zeit zur h. Communion gehen sollen. Diese Bestimmung wurde auf dem **Conc. Lat. IV** gegeben und vom **Conc. Trident. Sess. XIII, can. 9** wiederholt.

3. Auch hat derjenige, welcher voraussieht, daß er in eine Todesgefahr gerathen wird, die Pflicht, die Eucharistie zu empfangen und sich dadurch für den bevorstehenden Eintritt in die Ewigkeit möglichst sicher zu stellen. Jedoch sind die Gottesgelehrten nicht einig darüber, ob ein solcher Gläubige **sub peccato mortali** zum Empfange der Eucharistie verpflichtet sei, oder nicht.

4. Weil durch die Eucharistie die Einheit des mystischen Leibes Christi bezeichnet wird, und Niemand, der nicht Mitglied desselben ist, das ewige Heil erlangen kann: so muß jeder Christgläubige fortwährend, wenigstens dem Wunsche nach, die Eucharistie empfangen, damit er so der Wirkungen der Eucharistie, falls ihm der sacramentliche Empfang nicht vergönnt ist, in einem gewissen Grade theilhaftig werde. Deßhalb muß auch jeder Christ sich beständig in der Verfassung zu erhalten suchen, daß er zum öfteren Empfange der heiligen Eucharistie befähigt ist. Insbesondere aber soll der Priester durch ein heiliges Leben sich zur täglichen Feier der h. Messe bereit halten. Und weil derjenige, welcher den Anfang will, auch die Vollendung, wenigstens einschließlich wollen muß, so muß auch derjenige, welcher die rechtfertigende Gnade noch gar nicht empfangen hat, oder sie wieder empfangen will, dem Wunsche nach auch die Eucharistie empfangen. Denn die Eucharistie ist die Vollendung des geistlichen Lebens, wie bei der Lehre über die Sacramente im Allgemeinen erörtert ist. Der **Catech. Rom. P. II, cap. IV, q. 48** sagt: **Prima etiam gratia nemini tribuitur, nisi hoc ipsum sacramentum desiderio et voto percipiant.** So lehrt auch der h. Thomas **P. III, q. 73, art. 3**, daß, gleichwie die Taufe zum Anfange des geistlichen Lebens, so auch die Eucharistie zur Vollendung desselben nothwendig sei; jedoch genüge es, **eam (Eucharistiam) habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione**: und bemerkt dann hinsichtlich der Unmündigen: **Sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius.** Denn die Liebe zu Gott strebt nothwendig auch nach der möglichst innigen Vereinigung mit Gott. Nun kann es aber in diesem Leben keine innigere Vereinigung mit Gott geben, als diejenige, welche durch die heilige Eucharistie bewirkt wird. Auch schließt die Vereinigung mit Gott durch die Unterwerfung unseres Willens unter den göttlichen vermittelst der Gnade nothwendig wenigstens den stillschweigenden Wunsch in sich, die Eucharistie zu empfangen.

### §. 144. Wiederholbarkeit der Eucharistie.

1. Weil uns durch das eucharistische Opfer die Früchte des Leidens Christi zugewendet werden sollen: so muß dasselbe fort und fort bis zum Ende der Welt wiederholt werden. Denn nur aus dem Leiden Christi können wir unser Heil wirken, nur um des Leidens Christi willen können die Opfer, welche wir Gott bringen, ihm angenehm sein. Weil wir ferner des Andenkens an das Leiden Christi beständig bedürfen, damit die Liebe des Herrn gegen uns unserem Herzen eingeprägt werde, so muß uns das Leiden des Herrn auch täglich vorgestellt werden. Und weil wir täglich sündigen, bedürfen wir auch

des täglichen Heilsmittels der Gnade. Deßhalb wird in der katholischen Kirche das heilige Meßopfer fort und fort, bei Tage und bei Nacht, Gott dargebracht. Auf die Meinung der falschen Reformatoren, welche die Zahl der Messen vermindern wollten, um in den Gläubigen Andacht und die Ehrfurcht dadurch zu erhöhen, ist nicht zu achten. Diese beständige Wiederholung des eucharistischen Opfers lehrt das Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 1: Deus et Dominus noster Iesus Christus, . . . . quia per mortem sacerdotium eius exstinguendum non erat, in coena novissima, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur: sacerdotem secundum ordinem Melchisedech se in aeternum constitutum declarans corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit et Apostolis eorumque in sacerdotio successoribus ut offerrent, praecepit. Deßhalb ist auch von der Kirche das Gebot gegeben, daß die Christgläubigen an allen Sonn- und Feiertagen der h. Messe mit Andacht beiwohnen sollen. Denn nicht nur wird dadurch der Endzweck der Einsetzung der Eucharistie in den Gläubigen am besten erreicht, sondern die Theilnahme an der Eucharistie wird so auch am besten bewirkt.

2. Hinsichtlich der Theilnahme an dem eucharistischen Opfer durch die Communion besteht gegenwärtig die bestimmte kirchliche Vorschrift, daß alle Gläubigen wenigstens einmal im Jahre zum Tische des Herrn gehen müssen, wie im vorigen §. gesagt ist. Abgesehen von diesem Gebote aber hat in der Kirche zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene Ansicht und Praxis hinsichtlich des öftern oder seltneren Empfanges der Eucharistie bestanden. Insofern die Eucharistie den Quell und Mittelpunkt aller Gnaden enthält, ist, die Sache objectiv betrachtet, die öftere Communion gewiß sehr anzurathen; jedoch ist auf den Grad der Gewissensreinheit und auf die äußern Umstände Rücksicht zu nehmen. Daß die ersten Christen täglich die Communion empfingen, ergibt sich als wahrscheinlich aus der h. Schrift. Denn Act. 2, 46 heißt es: „Täglich verharrten sie einmüthig im Tempel, und je nach Häusern das Brod brechend, nahmen sie Speise mit Freude und in Einfalt des Herzens.“ Sowohl nach unserer lateinischen Kirchenübersetzung, der Vulgata, als auch nach dem griechischen Urtexte gehört das Wörtchen täglich: 1) zum Gebete der ersten Christen; 2) zum Brechen des Brodes. Also Beides thaten die ersten Christen täglich: Sie beteten täglich und brachen täglich das Brod. Mit diesem Ausdrucke: das Brodbrechen ist aber die Darbringung des Meßopfers und der Genuß der Eucharistie gemeint: 1) Weil dieser Ausdruck, das Brodbrechen, im neuen Testamente ganz gewöhnlich von dem allerheiligsten Altarssacramente gebraucht wird; denken wir nur an die Einsetzungsworte, und an die Stelle 1. Cor. 10, 16: „Das Brod, welches wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes des Herrn?“ 2) Weil dieser Sinn, als bezeichne das Brodbrechen nur: irdische Speise zu sich nehmen, nicht in den Zusammenhang paßt. Die ersten Christen communicirten also täglich. In den ersten Jahrhunderten bestand namentlich die Gewohnheit unter den Christen, daß sie sich durch die Eucharistie zum bevorstehenden Martertode stärkten. Auch empfingen in den ersten Jahrhunderten alle Christen an den Sonn- und Festtagen die Communion. Auffallend ist es, daß in dem Leben der Altväter in der Wüste verhältnißmäßig wenig Erwähnung der

heiligen Communion geschieht. Man hat dieses wohl daraus zu erklären, daß einerseits die Kirche noch keine bestimmte Vorschriften über den Empfang der heiligen Eucharistie gegeben hatte, und daß anderseits die ersten Wüstenbewohner selten einen Priester unter sich hatten, und ihnen daher die Feier der Eucharistie oft nicht einmal möglich war. Denen, welche ganz abgesondert, nämlich in Einöden lebten, war es nicht füglich möglich, die h. Eucharistie öfters zu empfangen. Die h. Maria von Aegypten hat es wahrscheinlich in 40 Jahren nicht gethan. Man kann darüber nur erstaunen, wie die Einsiedler auch ohne die h. Sacramente eine solche Stufe der Heiligkeit erlangen konnten. Wollte aber in unsrer Zeit Jemand ihnen hierin nachahmen, so müßte er sofort als nicht vom rechten Geiste beseelt betrachtet werden. Denn jetzt bestehen darüber strenge Vorschriften der Kirche, und wo kein Gehorsam statt findet, findet gar keine Tugend statt. — Aber schon der h. Johannes Chrysostomus klagt über die Nachläßigkeit im Empfange der Communion, und auf dem Concilium Agathense im Jahre 506 (can. 63, bei Harduin Bd. 2, S. 1005) wurde das Gebot gegeben, daß die Gläubigen wenigstens dreimal im Jahre, nämlich Weihnachten, Ostern und Pfingsten die h. Communion empfangen sollten. Indessen dieses Gebot scheint nicht beachtet zu sein. Denn auf dem Concilium Lateranense IV 1215 wurde das bekannte Kirchengebot gegeben, daß die Christen wenigstens einmal im Jahre die Communion empfangen sollten. Der h. Thomas, welcher 1274 starb, behandelt **III. P., q. 80, art. 10** die Frage: **Utrum liceat quotidie hoc sacramentum suscipere?** und antwortet darauf sehr treffend **in corpore articuli**: „Bei diesem Sacramente komme ein Zweifaches in Betracht: die Frucht des Sacraments selbst und der Nutzen des Empfängers. Um der Frucht der Eucharistie willen sei es nützlich, sie täglich zu empfangen. Deßhalb ermahne uns der h. Augustin, so zu leben, daß wir täglich hinzugehen könnten. Aber dazu fänden sich von Seite des Geistes und Körpers nicht alle Menschen täglich aufgelegt. Deßhalb sei es nur dann nützlich zu diesem Sacramente hinzuzugehen, wenn man sich in der gehörigen Fassung zu demselben befinde." In der neuern Zeit betrachteten besonders die Jesuiten, die Vertheidiger der katholischen Kirche gegen den Sturm des Protestantismus, die öftere Communion als Mittel des Fortschrittes im Guten und erlaubten daher ihren Beichtkindern dieselbe, zogen sich aber dadurch den Haß der mit dem Protestantismus innigst verwandten Jansenisten zu, die an der Bigotterie und dem Rigorismus festhielten, um sich Ansehen zu verschaffen. Der geschworne Feind der Jesuiten und eifrige Anhänger jansenistischer Grundsätze **Antoine Arnauld**, welcher 1690 starb, (in den letzten Lebensjahren hatte er den später berüchtigten **Quesnel** zum Hausgenossen), gab 1645 ein Buch heraus: **De la frequente communion**, in welchem er, wie Riffel in seiner Aufhebung des Jesuitenordens, pag. 129 erzählt, „den Jesuiten vorwarf, sie erleichterten das Sündigen, indem sie, wenige Fälle ausgenommen, ohne Schwierigkeit die Lossprechung ertheilten; sie beförderten durch die Erlaubniß zum häufigen Empfange des Altarssacramentes die Gedankenlosigkeit bei dieser heiligen Handlung, verschuldeten dadurch unzähligemale die Verunreinigung des Sacramentes, und würden durch unzeitige Nachsicht und Milde ihren Beichtkindern, was die verführerische Schlange im Paradiese der Eva gewesen." Gegen dieses giftige Werk trat der berühmte Jesuit Petavius in seinen acht Büchern **de poenitentia** auf, wo er richtig bemerkt, daß die Frage über die öftere oder seltnere Communion, wie alle practischen Fragen, keine allgemeine Entscheidung zulasse, sondern nach den verschiedenen obwal-

tenden Umständen beantwortet werden müsse, dann aber ein Zweifaches als gewiß hinstellt, 1) daß die Kirche immer gewünscht habe, die Gläubigen möchten oft zu diesem Sacramente, welches für ihre täglichen Schwachheiten so heilsam ist, hinzutreten; 2) daß die Kirche dieses Sacrament Niemandem entzogen habe, der nur mit gehörig vorbereitetem Herzen hinzugetreten wäre. Für diese Behauptungen des Petavius spricht das ganze christliche Alterthum, und das **Conc. Trid. Sess. XXII, cap. 6: Optaret quidem sacrosancta synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos sanctissimi huius sacrificii fructus uberior proveniret.** Einige Jahre nach jenen Streitigkeiten hat sich die Kirche noch bestimmter über die öftere oder seltnere Communion ausgesprochen. Denn unter den 65 von Innocentius **XI.** am 2. März 1679 verdammten Sätzen ist der 56.: **Frequens confessio et communio etiam in his, qui gentiliter vivunt, est nota praedestinationis,** wozu der h. Alphons in seiner Moral **lib. VI, nro. 254** bemerkt: **melius dicere debebant: est nota reprobationis:** wodurch also die Laxität in der Erlaubniß der öftern Communion verworfen ward. Und unter den von Alexander **VIII.** am 24. August 1690 verdammten 31 Sätzen ist der 22.: **Sacrilegi sunt iudicandi, qui ius ad communionem percipiendam praetendunt, antequam condignam de delictis suis poenitentiam egerint:** und der 23.: **Similiter arcendi sunt a sacra communione, quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers.** Durch die Verdammung dieser beiden Sätze ist aller Rigorismus in der Ertheilung der Erlaubniß zur Communion verworfen. — Uebrigens ist durch eine ausdrückliche Bestimmung des Papstes Innocentius **XI.** vom Jahre 1679 das Urtheil, wie oft oder wie selten die Gläubigen zum Tische des Herrn gehen sollen, allein den Beichtvätern anheim gegeben. Dies Decret hat der h. Alphons **lib. VI, nro. 254 in extenso** mitgetheilt. Jeder Beichtvater aber muß sich, so wie hinsichtlich der ganzen Seelenführung, welche er dem Einzelnen zukommen läßt, so auch hinsichtlich der Erlaubniß zur öftern Communion nach dem Lichte richten, welches Gott ihm gibt. Im Allgemeinen muß der Beichtvater sehr vorsichtig in der Ertheilung zur Erlaubniß der öftern Communion sein. Nur denjenigen Gläubigen soll die öftere Communion erlaubt werden, welche keine habituelle Neigung zur Sünde mehr haben, d. h. welche von den freiwilligen läßlichen Sünden frei sind, welche die Beschwerde einer täglichen, treuen Pflichterfüllung geduldig tragen, (indem der Mensch ohne Thätigkeit in seinem Berufe nichts werth ist), welche die äußere und innere Abtödtung und das mündliche und innere Gebet lieben. Denn die öftere Communion soll gewissermaaßen ein Abbild der innern Vereinigung des Christen mit Gott durch die Gnade sein. Je inniger aber diese Vereinigung mit Gott ist, d. h. je größer der Drang der Liebe zu Gott ist, um so öfterer soll die h. Communion wiederholt werden, falls die äußern Umstände es gestatten. Nichts wäre daher verderblicher als der Wahn, schon durch die öftere Communion allein die Vollkommenheit des Lebens erreicht zu haben.

### §. 145. Begriff der Buße und Wirklichkeit desselben.

1. Das Sacrament der Buße ist dasjenige Sacrament des neuen Bundes, durch welches die Gläubigen, welche die heiligmachende Gnade durch eine Todsünde verloren haben, wieder mit Gott vereinigt werden. Die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Erklärung ist nachzuweisen, und darum

das äußere Zeichen oder die Materie und Form der Buße, die Gnadenwirkung und Einsetzung derselben durch Christus nachzuweisen. Daß die Buße ein wahres und wirkliches Sacrament des neuen Bundes sei, lehrt das **Conc. Trid.** insbesondere **Sess. XIV, cap. 1 : Si ea in regeneratis omnibus gratitudo erga Deum esset, ut iustitiam in baptismo ipsius beneficio et gratia susceptam constanter tuerentur, non fuisset opus, aliud ab ipso baptismo sacramentum ad peccatorum remissionem esse institutum. Quoniam autem Deus dives in misericordia cognovit figmentum nostrum, illis etiam vitae remedium contulit, qui sese postea in peccati servitutem et daemonis potestatem tradidissent, sacramentum videlicet poenitentiae, quo lapsis post baptismum beneficium mortis Christi applicatur.** Und in derselben Sitzung **can. 1: Si quis dixerit, in Catholica Ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Christo Domino nostro institutum: anathema sit.** In diesen beiden Stellen lehrt die Kirche, daß die Buße ein Sacrament des neuen Bundes sei. Die Kirche sprach diese Lehre gegen die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts aus, welche insgemein nur zwei Sacramente, Taufe und Abendmahl, annehmen wollten.

2. Ueber die Materie des Sacraments der Buße sagt das **Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 3: Sunt autem quasi materia huius sacramenti ipsius poenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio.** Das Concilium von Trient spricht hiermit nur die alte katholische Ansicht über die Bestandtheile der Buße von Seite des Empfängers aus, welche Luther in der fünften seiner i. J. 1520 verworfenen Sätze angriff: **Tres esse partes poenitentiae, contritionem, confessionem et satisfactionem, non est fundatum in sacra Scriptura, nec in antiquis sanctis christianis doctoribus.** Die **contritio**, welche das Bekenntniß der Schuld und das Bemühen, den durch die Sünde angerichteten Schaden nach Möglichkeit wieder gut zu machen, zur nothwendigen Folge haben muß, nennen Einige die Tugend der Buße; z. B. Overberg in seinem Katechismus, Frage 711: „Worin besteht die Tugend der Buße? In der wahren Bekehrung des Herzens zu Gott, oder in einer solchen Reue, wodurch das Herz wahrhaft zu Gott bekehrt wird.“ Jedoch ist zu bemerken, daß dieser Gegensatz, in Folge dessen die Buße als eine Tugend und auch als ein Sacrament betrachtet wird; — wie z. B. Overberg auf die 708. Frage: „Wie kann die Buße betrachtet werden?“ antwortet: „Sie kann betrachtet werden als eine Tugend und auch als ein Sacrament“, und der h. Alphons **lib. VI, nro. 434** Aehnliches hat, — daß dieser Gegensatz nur in zwei Fällen gemacht werden kann: 1) Wenn vom Bußethun derjenigen Menschen die Rede ist, welche vor Christus lebten; 2) wenn vom Bußethun derjenigen Menschen die Rede ist, welche zwar nach Christus leben, aber das Sacrament der Buße nicht empfangen können, entweder weil sie durch die Taufe in die Kirche noch nicht aufgenommen sind, oder weil ihnen, obschon sie Mitglieder der Kirche sind, der Empfang des h. Bußsacraments unmöglich ist. Diese beiden Fälle erwähnt das **Conc. Trid.** theilweise **Sess. XIV, cap. 1** mit den Worten: **Fuit quidem poenitentia universis hominibus, qui se mortali aliquo peccato inquinassent, quovis tempore ad gratiam et iustitiam assequendam necessaria, illis etiam, qui baptismi sacramento ablui petivissent, ut, perversitate abiecta et emendata, tantam Dei offensionem cum**

peccati odio et pio animi dolore detestarentur. Unde Propheta ait: Convertimini et agite poenitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris: et non erit vobis in ruinam iniquitas. Dominus etiam dixit: Nisi poenitentiam egeritis, omnes similiter peribitis. Et princeps Apostolorum Petrus peccatoribus baptismo initiandis poenitentiam commendans dicebat: Poenitentiam agite et baptizetur unusquisque vestrum. Porro nec ante adventum Christi poenitentia erat sacramentum, nec est post adventum illius cuiquam ante baptismum. Den Ausdruck „Tugend der Buße" hat das Tridentinum nicht. Außer diesen beiden Fällen aber darf der Gegensatz: Tugend der Buße und Sacrament der Buße, nicht gemacht werden, weil beide vereinigt sein müssen, um das Sacrament auszumachen, indem die sogenannte Tugend der Buße zur Materie des Sacramentes der Buße gehört. Denn Sess. XIV, cap. 3 fährt das Concilium nach den schon angeführten Worten so fort: Qui (nämlich actus poenitentis: contritio, confessio, satisfactio) quatenus in poenitente ad integritatem sacramenti ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione poenitentiae partes dicuntur. Also nach der Erklärung des Concils sind die actus ipsius poenitentis, nämlich die contritio, confessio, satisfactio, d. h. also die Tugend der Buße, wie Einige es nennen, ad integritatem sacramenti erforderlich (requiruntur); und darum darf außer jenen beiden Fällen der Gegensatz: Tugend der Buße, Sacrament der Buße nicht gemacht werden; sondern was von Einigen Tugend der Buße genannt wird, muß Materie des Sacraments der Buße genannt werden. Deßhalb weiß auch der h. Thomas in seiner Moral (dem zweiten Theile seiner Summa) nichts von einer Tugend der Buße. Selbst in jenen beiden angegebenen Fällen ist es nicht die Tugend der Buße; — denn diese kann doch nichts Anderes sein, als die geduldige Ertragung der von Gott wegen der Sünde verhängten Leiden; — sondern sind es die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, „durch welche die Menschen zur Rechtfertigung bereit gemacht werden": Conc. Trid. Sess. VI, cap. 6. Die dispositio ad iustificationem und die contritio sind ihrem Wesen nach durchaus dasselbe. Die ganze sogenannte Tugend der Buße ist eigentlich nichts anders, als die Vorbereitung zur Rechtfertigung. Wenn zu dieser Materie des Bußsacramentes, wie das Tridentinum dieselbe angibt, die Form des Bußsacraments hinzukommt, so wird das Sacrament der Buße constituirt. Ueber die Materie des h. Sacraments der Buße hat das Conc. Trid. auch Sess. XIV, can. 4 eine Entscheidung gegeben: Si quis negaverit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiri tres actus in poenitente, quasi materiam sacramenti poenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres poenitentiae partes dicuntur; aut dixerit, duas tantum esse poenitentiae partes, terrores scilicet incussos conscientiae, agnito peccato, et fidem conceptam ex Evangelio vel absolutione, qua credit quis, sibi per Christum remissa peccata, anathema sit. In dem Letzteren ist die Auffassung Luthers über die Theile der Buße berücksichtigt. Daß diese Bewegungen, welche die Materie des Sacraments der Buße ausmachen, nur durch die göttliche Gnade im Menschen bewirkt werden können, wird bei der Lehre von der Gnade hervortreten.

3. Ueber die Form des Bußsacraments sagt das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 3: Docet praeterea sancta synodus, sacramenti

poenitententiae formam, in qua praecipue ipsius vis sita est, in illis ministri verbis positam esse: Ego te absolvo etc., quibus quidem de Ecclesiae sanctae more preces quaedam laudabiliter adiunguntur, ad ipsius tamen formae essentiam nequaquam spectant, neque ad ipsius sacramenti administrationem sunt necessariae. Diese Worte enthalten eine über den Empfänger des Bußsacraments vom Ausspender desselben gefällte Lossprechung, oder einen richterlichen Act. Daher nennt auch das Concilium das Bußsacrament ein tribunal, Sess. XIV, cap. 2: Domesticos fidei Ecclesia catholica ante hoc tribunal tanquam reos sisti voluit, ut per sacerdotis sententiam non semel, sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum confugerint, possent liberari. Auch hat die Kirche ebendort cap. 6 ausdrücklich erklärt, daß die Form des Bußsacraments oder die Absolution gleichsam ein richterlicher Act sei: Quamvis autem absolutio sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio: tamen non est solum nudum ministerium vel annuntiandi Evangelium, vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronuntiatur: und can. 9: Si quis dixerit, absolutionem sacramentalem non esse actum iudicialem, sed nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat, se esse absolutum, aut sacerdos non serio sed ioco absolvat, . . . . anathema sit.

4. Diese Worte, welche die Form des Bußsacraments ausmachen, sind den Worten, mit welchen Christus dasselbe einsetzte, nachgebildet. Daß nämlich Christus das Bußsacrament eingesetzt habe, lehrt uns das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 1 und can. 1, wo die Kirche sagt, daß die Buße vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum sei. Wann Christus dies Sacrament eingesetzt habe, lehrt uns das Conc. Sess. XIV, cap. 1, wo die Väter, nachdem sie vorher von der Nothwendigkeit der Buße, d. h. von der Umänderung des Sinnes, um die Verzeihung der Sünden zu erlangen, zu jeder Zeit, gesprochen haben, so fortfahren: Dominus autem sacramentum poenitentiae tunc praecipue instituit, cum a mortuis excitatus, insufflavit in discipulos suos dicens: Accipite Spiritum Sanctum! Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis: et quorum retinueritis, retenta sunt. Quo tam insigni facto et verbis tam perspicuis potestatem remittendi et retinendi peccata ad reconciliandos fideles post baptismum lapsos, Apostolis et eorum legitimis successoribus fuisse communicatam, universorum Patrum consensus semper intellexit . . . . . . . . Quare verissimum hunc illorum verborum Domini sensum sancta haec synodus probans et recipiens, damnat eorum commentitias interpretationes, qui verba illa ad potestatem praedicandi verbum Dei et Christi Evangelium annuntiandi . . . . . . . detorquent. Die Tridentinischen Väter sagen hier: Tunc praecipue sacramentum poenitentiae Christus instituit etc. Denn Christus hatte schon das Versprechen gegeben, oder hatte schon dem Anfange nach, der ersten Vorbereitung nach dieses Sacrament eingesetzt, nach der allgemeinen Uebereinstimmung der Gottesgelehrten, als er Matth. 16, 19 zu Petrus sagte: „Alles, was du auf Erden binden wirst, das soll auch im Himmel gebunden sein: und Alles, was du auf Erden lösen wirst, das soll auch im Himmel gelöset sein"; und als er ebendort 18, 18 zu allen Aposteln sagte: „Alles, was ihr auf Erden binden

werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein: und Alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöset sein."

5. Das Sacrament der Buße ist, wie sich aus **Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 1** und **can. 1** ergibt, zu diesem Endzwecke von Christus eingesetzt, damit die Gläubigen, welche die heiligmachende Gnade nach der Taufe durch eine Todsünde verloren haben, mit Gott wieder vereinigt werden, und zwar so, daß diese Wiedervereinigung nicht bloß einmal geschehen kann, sondern so oft als dieselbe nothwendig ist, d. h. so oft der Gläubige in eine Todsünde gefallen ist. Aus diesem angegebenen Endzwecke folgt, daß das h. Sacrament der Buße zu seiner Voraussetzung die Lehre der h. katholischen Kirche hat, daß die durch die iustificatio mitgetheilte Gnade verlierbar ist, worüber bei der Lehre von der Rechtfertigung. Die ganze bisherige Führung, welche Gott dem Menschen durch die Taufe, die Firmung und Eucharistie, überhaupt durch seine Gnade angedeihen ließ, ist durch die Todsünde vereitelt worden. Durch das Sacrament der Buße soll das Band zwischen Gott und dem Menschen aufs Neue angeknüpft werden. Ferner hat das Sacrament der Buße zu seiner Voraussetzung, daß die katholische Kirche alle Sünden ohne Ausnahme zu erlassen, die Vollmacht von Christo empfangen hat. Bekanntlich ist Letzteres von ältern, Ersteres von neuern Häretikern geläugnet. Aber wenngleich der eigentliche Endzweck des h. Bußsacraments die Erlassung der nach der Taufe begangenen Todsünden ist: so kann dies h. Sacrament nichtsdestoweniger doch auch von jenen empfangen werden, die sich nur läßlicher Sünden schuldig wissen. Denn jedes Sacrament ist zur Heiligung der Seele eingesetzt. Also wird der Endzweck auch dann erreicht, wenn eine Vermehrung der Heiligung statt findet.

6. Der Unterschied des Sacraments der Buße von dem Sacramente der Taufe ergibt sich a. aus dem angegebenen Endzwecke des h. Bußsacraments. Durch die Taufe wird dem Menschen die heiligmachende Gnade zuerst ertheilt. Wenn aber dieses göttliche Leben durch eine Todsünde vernichtet ist: dann ist das einzige Mittel, es wiederherzustellen, das Sacrament der Buße, welches daher auch von den Vätern eine **tabula secunda post naufragium** und ein **baptismus laboriosus** genannt ist. Der Ausdruck **tabula secunda** darf aber nicht übersetzt werden das zweite Brett; denn welches sollte das erste sein nach dem Schiffbruche der Todsünde, wodurch die in der heiligen Taufe empfangene Gnade vernichtet ist? sondern das rettende Brett. Für denjenigen nämlich, welcher nach Empfang der heil. Taufe in eine Todsünde fällt, gibt es keine andere Rettung mehr, als das heil. Sacrament der Buße oder als den Wunsch nach demselben. Die Bezeichnung **baptismus laboriosus** deutet auf die verschiedene Art hin, wie die Taufe und wie die Buße die rechtfertigende Gnade geben. Bei diesem Ausdruck ist hauptsächlich an die Mühe zu denken, welche sich derjenige geben muß, um die Gebote Gottes zu halten, der die heiligmachende Gnade einmal verloren hat; dann aber auch ist bei dieser Bezeichnungsweise des h. Bußsacraments an die Mühe der Reue, Beichte und Genugthuung zu denken; aber nicht hauptsächlich; denn wenn ein Erwachsener getauft wird, so muß auch er die Reue und den Vorsatz erwecken und die Genugthung leisten. b) Diese beiden Sacramente unterscheiden sich auch dadurch, daß sie in Materie und Form gänzlich von einander abweichen. Bei dem Sacramente der Buße findet ein **actus iudicii** statt, bei der Taufe aber nicht: **cf. Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 2: Constat certe, baptismi ministrum iudicem esse**

non oportere, cum Ecclesia in neminem iudicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi ianuam fuerit ingressus: und can. 2: Si quis sacramenta confundens ipsum baptismum poenitentiae sacramentum esse dixerit, quasi haec duo sacramenta distincta non sint, atque ideo poenitentiam non recte secundam post naufragium tabulam appellari: anathema sit. Uebrigens sind sich beide Sacramente in so fern ähnlich, a. daß beide zu ihrem Endzwecke die iustificatio impii haben; b. daß beide zur ewigen Seligkeit nothwendig sind. Gleichwie nämlich die Taufe dem in der Erbsünde gebornen Menschen zur ewigen Seligkeit nothwendig ist: so die Buße dem nach der Taufe Gefallenen. Wenngleich manche Väter sich dahin äußern, „der Priester habe durchaus nicht die Gewalt, daß er die Sünden vergeben könne", so folgt aus diesen Worten nicht, daß sie die Buße als ein Sacrament des neuen Bundes geläugnet oder nicht gekannt haben. Denn weil nur Gott Schuld tilgen und Gnade ertheilen kann, so kann auch die Wirksamkeit der Sacramente nur Gott, aber nicht dem Ausspender derselben zugeschrieben werden, wie wir bei der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen gesehen haben. Vielmehr ist der Ausspender eines Sacraments nur das Werkzeug Gottes. Weil die Pharisäer Christum nicht als Gott anerkennen wollten, deßhalb gestanden sie ihm auch die Macht nicht zu, Sünden zu vergeben, Marc. 2, 5—10.

Ebensowenig kann die Aeußerung, daß durch die Taufe die Sünden vergeben würden, gegen die Buße als Sacrament des neuen Bundes sprechen. Denn durch die Taufe wird der Mensch zum Empfange aller übrigen Sacramente befähigt (dispositio activa sacramentorum), folglich auch zum Empfange des Sacramentes der Buße, und insofern werden durch die Taufe alle Sünden vergeben.

## §. 146. Empfänger der Buße.

1. Der Empfänger des heiligen Bußsacraments ist jedes Mitglied der katholischen Kirche, welches die heiligmachende Gnade durch eine Todsünde verloren hat. Indessen können auch diejenigen Gläubigen, welche ihr Gewissen nur mit läßlichen Sünden beschwert finden, dieses Sacrament empfangen, weil es auch ein Mittel für die Heiligung der Seele überhaupt ist. Zum Empfange des Bußsacraments ist aber in dem Pönitenten ein Dreifaches erforderlich: a. Die contritio, b. die confessio, c. die satisfactio, wie aus Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 3 und can. 4 erhellet. Die gesammte Lehre der katholischen Kirche über die contritio (Reue und Vorsatz) können wir unter folgende vier Fragen bringen: I. Worin besteht die contritio? II. Wie viele Arten der contritio gibt es, und welche sind die Beweggründe dieser verschiedenen Arten? III. Welche contritio genügt zum Empfange des heiligen Bußsacraments? IV. Welche Eigenschaften muß die contritio in ihren Aeußerungen als Reue und Vorsatz haben? Dadurch werden wir auf die Lehre von der Gelegenheit zur Sünde kommen. Die Abhandlung über die contritio ist beim Bußsacramente sehr wichtig. Denn wenn die erforderliche contritio in dem Pönitenten nicht vorhanden ist, so kann auch vom Ausspender des Bußsacraments die absolutio nicht ertheilt werden.

2. Die contritio wird vom Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 4 im Allgemeinen so erklärt: Contritio animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de caetero. Nach dem

Gesammtinhalte der katholischen Lehre über Rechtfertigung und Bußethun sind diese Worte so zu verstehen, daß die Zerknirschung ein übernatürlicher Schmerz über die Sünde und eine Verabscheuung derselben aus übernatürlichen Beweggründen ist. Alle Bewegungen des Menschen zum ewigen Leben können allein durch die zuvorkommende göttliche Gnade und Einstimmung des freien Willens in seinem freien Willen und dann in der ganzen Persönlichkeit des Menschen gewirkt werden, worüber bei der Lehre von der Gnade. Denn so wie Gott allein dem Menschen einen übernatürlichen Endzweck, die visio beatifica, setzen konnte, so kann auch Gott allein uns zur Erreichung desselben führen. Er will aber zu demselben uns als Menschen, d. h. als freie Geschöpfe, führen. Denn weil der freie Wille des Menschen weder durch die Erbsünde, noch durch die Thatsünde vernichtet wird, wenngleich er durch die Todsünde ganz von Gott abgewendet wird: so muß er auch für die Wiedererlangung der Gnade selbst mitthätig sein; er muß die göttliche Gnade, welche ihn aus dem Zustande des geistigen Todes wieder erheben will, in sich aufnehmen und wirken lassen. Diese zuvorkommende Gnade reißt den Willen von der Sünde los und unterwirft ihn Gott. Das Herz des Menschen ist dann durch die Vorstellung von der Größe und Abscheulichkeit der Sünde gleichsam zerrieben, daher die schöne Bezeichnung contritio und das deutsche Zerknirschung. Die Zerknirschung ist folglich nach katholischer Lehre eine durch die göttliche Gnade und die Einstimmung des freien Willens in diesem gewirkte übernatürliche Verfassung oder Beschaffenheit, vermöge welcher der Mensch wenigstens jede Todsünde ohne Ausnahme verabscheut und sich Gott unterwirft. Ihrem Wesen nach ist sie durchaus dasselbe mit der dispositio ad iustificationem, worüber bei der Lehre von der Gnade. Nach dem Gesagten schließt die contritio die Reue und den Vorsatz in sich, indem sie sich auf jede Trennung von Gott durch die Sünde erstreckt, weil durch die contritio die Unordnung, welche durch die Trennung von Gott eingetreten ist, beseitigt und die wahre Ordnung wieder hergestellt werden soll. Denn was die Reue in Beziehung auf die Vergangenheit ist: das ist der Vorsatz in Beziehung auf die Zukunft. Reue und Vorsatz sind nur die verschiedenen Aeußerungen eines und desselben, durch die göttliche Gnade in der Seele bewirkten Zustandes. Mit der Reue pflegt sich gewöhnlich oder doch oftmals ein Gefühl des Schmerzes zu verbinden, welches wir Leid nennen; daher der Ausdruck: Reue und Leid erwecken. Aber dieses Gefühl ist zur Reue durchaus nicht erforderlich, vielmehr besteht dieselbe in der Beschaffenheit des Willens, daß dieser die Sünde überhaupt verabscheut und Gott unterworfen ist. Der übernatürliche Schmerz ist eigentlich nur Sache des Willens und braucht nicht immer auch in dem sinnlichen Theile des Menschen empfunden zu werden. Oft will dieser den Bewegungen des Geistes nicht folgen; und man würde sehr fehlgreifen, wenn man sich deßhalb abquälen wollte, um die fühlbare Reue heranzubringen. Aus dem Gesagten folgt auch, daß die contritio nicht bloß ein Ablassen von der Sünde (cessatio a peccato) ist und den Vorsatz und Anfang eines neuen Lebens in sich schließt, sondern auch einen Haß gegen das frühere Leben, d. h. eine gänzliche Abwendung des Willens von allen Todsünden. Denn der freie Wille des Menschen ist seiner ganzen Kraft nach immer nur auf ein einziges Object gerichtet; wie aus der Natur des freien Willens von selbst hervorgeht, und uns der Herr lehrt: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet.“

3. Die zweite Frage über die contritio ist: Wie viele Arten der contritio gibt es, und aus welchen Beweggründen gehen diese Arten hervor? Nach der ausdrücklichen Erklärung des Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 4 gibt es nur zwei Arten der contritio: 1) Die contritio perfecta, 2) die contritio imperfecta, welche attritio genannt wird. Der Beweggrund der contritio perfecta ist die vollkommene Liebe Gottes, die caritas, wie das Concil eben dort sagt: etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat. Als Beweggründe für die unvollkommene Reue (contritio imperfecta oder attritio) führt das Concil an: 1) Die Furcht vor der Hölle und den Strafen (metus gehennae et poenarum). Ueber diese Furcht vor der Hölle hatte das Tridentinum schon Sess. VI, cap. 6 sich geäußert: (Homines) divinae iustitiae timore utiliter concutiuntur; und in derselben Sitzung can. 8: S. q. d., gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores peiores facere, anathema sit. Zwar handelt das Concil in der sechsten Sitzung ausschließlich über die Rechtfertigung, d. h. über die Wiedervereinigung des gefallenen Menschen mit Gott. Indessen die Vorbereitung zur Rechtfertigung ist ihrem Wesen nach mit der Reue und dem Vorsatze (der sogenannten Tugend der Buße oder der contritio) Dasselbe; und darum handelt das Concil von der Furcht vor der Hölle in der sechsten und in der vierzehnten Sitzung. 2. Die Betrachtung der Schändlichkeit der Sünde, nämlich der Todsünde (consideratio turpitudinis peccati). Diese Schändlichkeit der Sünde hat ihren Grund a. in den schrecklichen Folgen, welche die Sünde in diesem Leben und in der Ewigkeit hat; und dann werden consideratio turpitudinis peccati und metus gehennae et poenarum dasselbe. b. Oder auch darin, daß die Sünde alles Glück in diesem Leben und in der Ewigkeit hinwegnimmt. Denn nur derjenige ist glücklich, dessen Wille mit dem ihm gebührenden Objecte erfüllet ist. Dieses Object aber dem freien Willen der vernünftigen Creatur zu setzen, hängt allein von dem unbedingten Oberherrn aller Creaturen ab. Die Sünde nun, als Abfall vom göttlichen Willen, ist ein freiwilliges Verlassen aller von Gott angewiesenen Bahnen, in denen der Mensch seine ewige Bestimmung erreichen soll; sie ist daher eine Zerstörung des zeitlichen sowohl, als des ewigen Glückes. c. Auch liegt die turpitudo peccati darin, daß wir durch die Sünde von Gott, unserm größten Wohlthäter abfallen und uns der schmählichsten Undankbarkeit schuldig machen. Für den einen Menschen bildet dieser, für den andern jener aus den angegebenen Beweggründen das Mittel zur Sinnesänderung (μετάνοια) und Umkehr auf dem Wege der Sünde.

4. Nach wiederholter Erklärung des Concils von Trient ist die contritio zum Empfange des Bußsacraments durchaus erforderlich, wie noch Sess. XIV, cap. 6 im Anfange aufs bestimmteste hervorgehoben wird; und wie sich auch aus der Natur der Sache ergibt. Denn wie soll die Sünde erlassen und die Gnade ertheilt werden können, so lange der Wille der Sünde noch anhängt? Kann doch niemals Gott den erschaffenen Geist durch die Gnade mit sich vereinigen, so lange dieser selbst der Wirksamkeit der göttlichen Gnade Hindernisse bereitet und sich dem Geiste Gottes widersetzt. Daher ist die dritte wichtige Frage: Welche contritio ist zum Empfange des Bußsacraments hinreichend? Daß die contritio, welche aus der vollkommenen Liebe Gottes hervorgeht, contritio caritate perfecta, zum Empfange des Bußsacraments hinreichend ist, ist klar; ja noch mehr, daß eine

solche contritio den Menschen vollkommen mit Gott wieder vereiniget, wenn er nur die Bereitwilligkeit hat, das h. Bußsacrament zu empfangen. Ueber diese contritio perfecta sagt das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 4: Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Das Tridentinum sagt sehr treffend, in der vollkommenen Reue sei der Wunsch und die Bereitwilligkeit, das h. Bußsacrament zu empfangen, schon enthalten. Denn wenn der Mensch sich durch die Gnade wirklich Gott unterworfen hat und mit Gott vereinigt ist, dann ist er eben dadurch auch willig, Alles zu thun, was Gott von ihm verlangt. Aber ist auch die contritio imperfecta zum Empfange des Bußsacraments hinreichend? Genügt es, daß der Pönitent seine Sünden bloß aus Furcht vor der Hölle bereuet, oder ist auch ein Anfang der Liebe Gottes erforderlich? Ueber diese Frage ist von der Kirche keine Entscheidung gegeben; vielmehr scheint sie jede Bestimmung darüber absichtlich haben fern halten zu wollen. Denn Sess. XIV, can. 5 sagen die Tridentinischen Väter: Si quis dixerit, eam contritionem, quae paratur per discussionem, collectionem et detestationem peccatorum, qua quis recogitat annos suos in amaritudine animae suae, ponderando peccatorum suorum gravitatem, multitudinem, foeditatem, amissionem aeternae beatitudinis et aeternae damnationis incursum, cum proposito melioris vitae, non esse verum et utilem dolorem, nec praeparare ad gratiam, sed facere hominem hypocritam et magis peccatorem: demum illum esse dolorem coactum et non liberum ac voluntarium: anathema sit. In diesem Canon zählen die Tridentinischen Väter 1) solche Beweggründe auf, welche sowohl mit der Liebe, caritas, als auch ohne dieselbe bestehen können: peccatorum gravitas, multitudo, foeditas, amissio aeternae beatitudinis et aeternae damnationis incursus. 2) Sie bestimmen zwar, daß die aus jenen Beweggründen geschöpfte contritio ein verus et utilis dolor sei, aber sie sagen nicht, daß eine derartige contritio ein dolor ad sacramentum poenitentiae sufficiens sei. 3) Sie behaupten zwar, daß eine derartige contritio zur Gnade vorbereite, aber sie sagen nicht, ob remote oder proxime. Mit der größten Umsicht sind in diesem Canon einerseits alle Irrthümer der Neuerer des 16. Jahrhunderts aufgedeckt, und ist anderseits die Entscheidung über Schulfragen vermieden; weßhalb dieser Canon fürwahr ein merkwürdiges Beispiel von der bewunderungswürdigen Weisheit und Umsicht ist, mit welcher das Conc. Trid. seine Bestimmungen abgefaßt hat. Nichts desto weniger kann man aus dem Conc. Trid. wohl folgern, daß die contritio imperfecta ex metu gehennae concepta, wenn sie nur den Vorsatz, alle und jede einzelnen Todsünden zu meiden, in sich schließt, zum Empfange des Bußsacraments hinreichend ist. Diese Frage setzt eine andere voraus: Ist die contritio ex metu gehennae et poenarum concepta an und für sich betrachtet ein motus supernaturalis und also ein bonum supernaturale? Bekanntlich wurde dieses von Luther und seinen Anhängern geläugnet. Daß aber die Furcht vor der Hölle ein motus supernaturalis ist und also nur durch die Gnade im Menschen erweckt werden kann: ergibt sich daraus, daß, wenngleich die Furcht vor Schmerz und Leiden dem Menschen natürlich ist, doch die Furcht vor den Qualen der Hölle eine übernatürliche ist, weil der

Glaube an das Dasein der Hölle, überhaupt an die ewige Vergeltung ein übernatürlicher ist. Nur aus der Lehre der Kirche wissen wir die Ewigkeit der Höllenstrafen, alle natürlichen Erkenntnißquellen sagen uns nichts davon, und deßhalb lachen die Pantheisten und Rationalisten über die Ewigkeit der Höllenstrafen. *) Dieser aus der einfachen Betrachtung der Sache entnommene Beweis ließe sich aus der heil. Schrift und den Vätern leicht vervollständigen. Die katholische Kirche hat wiederholt erklärt, daß die Furcht vor der Hölle ein motus supernaturalis sei: **Sess. VI, cap. 6: a divinae iustitiae timore, quo u t i l i t e r concutiuntur:** und **can. 8** derselben Sitzung: **Si quis dixerit, gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus vel a peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores peiores facere: anathema sit,** und in dem angeführten 5. Canon der vierzehnten Sitzung. Zudem sind von Alexander **VIII.** am 24. August 1690 folgende beiden Sätze verdammt worden: 14. **Timor gehennae non est supernaturalis:** 15. **Attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis.** Daß also eine solche **contritio ex metu gehennae et poenarum concepta** ein **dolor supernaturalis et bonus** und **motus supernaturalis et bonus** ist: steht nach Lehre der katholischen Kirche fest; und es fragt sich nun: Genügt eine derartige **contritio** zum Empfange des Bußsacraments oder nicht? Die Antwort auf diese Frage scheint bejaht werden zu müssen, weil eine solche Reue den Willen von der Sünde aus übernatürlichen Beweggründen befreit und ihn folglich zur Aufnahme der Gnade im h. Sacramente der Buße empfänglich macht. Dahin spricht sich auch das Concil von Trient aus. Dasselbe, **Sess. XIV, cap. 7,** sagt: **Illam vero contritionem, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat, non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat. Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad iustificationem perducere**

---

*) Vgl. Lehrbuch der Religion und der Geschichte der christlichen Kirche für die obern Klassen der Gymnasien und für die gebildeten Stände überhaupt von Karl Gottlieb B r e t s c h n e i d e r, Doctor der Theologie, Oberconsistorialrathe und Generalsuperintendenten zu Gotha, Gotha 1824; §. 164: „Aus der der Vernunft nothwendigen Idee der moralischen Vergeltung aber, so wie aus dem Begriffe von Freiheit (§. 143.) und Sünde (§. 146.) folgt, daß der neue Zustand (durch den Uebergang in ein neues Leben) nicht für alle menschlichen Individuen gleich, sondern nach Maaßgabe ihrer sittlichen Beschaffenheit verschieden sein muß, indem die, welche sich hier in der Bildung zur Freiheit vernachläßigten, davon keine glückseligen Folgen empfinden können (b e s t r a f t werden müssen). E w i g e Strafen der Sünde aber widersprechen ebenso der Güte, Gerechtigkeit, Weisheit und Macht Gottes, als der Natur der Sünde.“ Dieselben Aeußerungen findet man in unzähligen Büchern und Büchelchen der Rationalisten. Die Ewigkeit der Höllenstrafen ist ihnen „das Erzeugniß eines verbrannten Gehirns.“ Doch wollen auch solche Männer, wie Bretschneider und Hegel bibelgläubig sein; ein Beweis, daß nicht die Schrift, sondern die Kirche Quelle unseres Glaubens sein muß. Nur durch die Kirche haben wir die Schrift erhalten.

**peccatorem nequeat: tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit.** Die **contritio imperfecta**, welche das **Conc. Trid.** hier bespricht, soll folgende drei Eigenschaften haben: **1) vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur: 2) voluntatem peccandi excludit.** Also dieser **timor** ist nicht ein **„serviliter servilis, quo manus quidem a peccato retrahitur, sed non voluntas“**: sondern diese Furcht löset den Willen von der Sünde. Sie reinigt das Herz bis auf den Grund von aller Anhänglichkeit an die Todsünde.*) 3) Soll eine solche **contritio** verbunden sein **cum spe veniae.** Diese drei Eigenschaften soll die **contritio imperfecta,** oder **attritio,** von welcher dort das Concil spricht, an sich haben. Eine solche **contritio imperfecta** kann zwar ohne das Sacrament der Buße den Sünder noch nicht zur **iustificatio** führen: — wie es nämlich die **contritio perfecta** nach den unmittelbar vorhergehenden Worten des Concils vermag: — aber eine solche **contritio imperfecta** disponirt den Sünder zum Empfange der Gnade Gottes im h. Bußsacramente: **tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit.** Also muß auch **ex mente Concilii Tridentini** die **contritio imperfecta,** welche die angegebenen drei Eigenschaften hat, zum Empfange des Bußsacraments hinreichend sein; d. h. eine Reue, die ohne alle Liebe, **caritas,** ist, weil diese vom **Conc. Trid.** nicht gefordert ist.

Noch ist hier von den Theologen die Frage gestellt: **An in confessione sufficiat attritio ex metu poenarum temporalium, prout infliguntur a Deo?** Die **sententia affirmativa** stützt sich darauf, daß das Concil **l. c.** sagt: **gehennae et poenarum,** wo **gehenna** die **poena aeterna** bezeichnet, und **poenarum** die **poenae temporales** zu bezeichnen scheint, zumal da das Concil hinzufügt: **Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitae ad Ionae praedicationem plenam terroribus poenitentiam egerunt, et misericordiam a Domino impetrarunt.** Die Niniviten bekehrten sich, weil ihnen der Untergang ihrer Stadt, also eine **poena temporalis** gedroht wurde. Und überhaupt droht ja Gott ebensowohl mit zeitlichen, als mit ewigen Strafen, um die Sünder abzuschrecken. Gegen diese **sententia affirmativa** kann die 57. der von Innocentius **XI.** i. J. 1679 verdammten Propositionen nicht angeführt werden: **Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam.** Denn die **attritio naturalis honesta** betrachtet die zeitlichen Strafen nicht: **prout infliguntur a Deo.** Die **sententia negativa** stützt sich darauf, daß das Concil zwar sage: **gehennae et poenarum;** aber nicht: **gehennae vel poenarum.** Der h. Alphons gibt **lib. VI, nro. 443** die richtige und durchaus festzuhaltende Entscheidung: **Prima sententia** (nämlich die **affirmativa**) **videtur probabilior: nam gehenna cunctas complectitur aeternas poenas, et**

---

*) Bei dem von so vielen Theologen gebrauchten Ausdrucke timor serviliter servilis kann man sich wohl nur diese Gemüthsverfassung denken: „Ich würde die Sünde fortsetzen, wenn es keine Hölle gäbe.“ Dann ist der Wille nicht von der Sünde getrennt und nicht mit Gott vereinigt, empört sich vielmehr gegen die göttliche Ordnung, weil jene Worte ebensoviel heißen als: „Ich würde sündigen, wenn es keinen Gott gäbe.“ Vielmehr soll der Mensch denken: „Ich will die Sünde unterlassen, weil es eine Hölle gibt“; — und dann ist er von der Sünde getrennt, weil er sich dann der göttlichen Ordnung, wie sie durch den gegenwärtigen Lauf der göttlichen Vorsehung begründet ist, durch die Gnade unterworfen hat.

ideo, dicente concilio, et poenarum, aliquid aliud praeter poenam aeternam intelligendum est. At cum secunda non careat sua probabilitate saltem extrinseca, puto tutius in praxi eam servandam esse. In diesen Worten des heil. Alphons liegt der Gedanke zum Grunde, man darf bei der Spendung eines Sacramentes nicht einer bloß probabeln Meinung, mit Aufgebung der sichern, folgen. Denn Papst Innocentius XI. hat (1679) folgenden Satz verdammt: Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem de valore sacramenti, relicta tutiore, nisi hoc vetet lex, conventio aut periculum gravis damni incurrendi. Hinc sententia probabili tantum utendum non est in collatione baptismi, ordinis sacerdotalis aut episcopalis. Nämlich dies gilt hinsichtlich eines noch zu ertheilenden Sacraments, wie im vorliegenden Falle hinsichtlich des Bußsacraments. Ist aber ein Sacrament bereits gespendet, so kann die Gültigkeit desselben nur aus positiven Gründen bezweifelt werden, nach dem Grundsatze aller Juristen und Moralisten: In dubio standum est pro valore actus — oder: In dubio omne factum praesumitur recte factum — oder: In dubio praesumitur factum, quod de iure faciendum erat. Unter probabilitas extrinseca versteht der h. Alphons das Ansehen der von der Kirche tolerirten Auctoren. (Qui tacet, consentire videtur.)

Werfen wir nun noch einen Blick auf die vielbesprochene, oft mit der größten Heftigkeit geführte Streitfrage, ob zu der contritio imperfecta auch der amor initialis erforderlich sei, oder nicht: so werden wir sehen, daß diese ganze Frage eigentlich nur ein leerer Wortstreit ist. Denn 1) offenbar hat das Conc. Trid. den amor initialis als in der contritio imperfecta eingeschlossen betrachtet, weil es sagt: Si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae. Ist dieses aber der Fall: so findet die Hinwendung des Willens zu Gott, der amor initialis, offenbar statt. 2) Sobald der Wille des Menschen durch die göttliche Gnade, z. B. durch den Gedanken an die Hölle, von der Sünde befreit ist, nimmt Gott denselben wieder in Besitz. Denn in jeden erschaffenen Geist, welcher der Wirksamkeit Gottes kein Hinderniß setzt, will er durch seine Gnade eindringen, und ihm einen göttlichen Inhalt geben. Der Mensch ist ein relatives Wesen, d. h. es liegt in seiner Natur, sich an Gott anzuschließen und durch diesen Anschluß das complementum seiner Natur zu suchen. Vermittelst des freien Willens kann der Mensch von Gott abfallen, indem er seinen freien Willen auf etwas, was nicht Gott ist, als finis supremus richtet. Ist aber diese Abwendung von Gott durch die Gnade gehoben, ist der Wille durch die Furcht vor der Hölle von seinem gottwidrigen Inhalte befreit: dann findet die Hinwendung zu Gott sofort wieder statt, weil Tilgung der Schuld und Ertheilung der Gnade immer durch Einen Einzigen und ebendenselben göttlichen Act geschieht; oder weil Gott nichts leer stehen läßt, wie der h. Johannes vom Kreuze sagt, d. h. in jeden erschaffenen Geist, welcher ihm kein Hinderniß setzt, durch seine Gnade eindringt. Wegen dieser Verbindung mit Gott findet immer der amor initialis statt; freilich ist das keine Liebe, die durch Thaten bekräftigt ist. Also ist die Liebe zu Gott ihrem Anfange nach in der contritio imperfecta, wenngleich dieselbe allein aus Furcht vor der Hölle entsteht, eingeschlossen; weil dann der Wille Gott unterworfen ist. Gott lieben aber heißt nichts anders, als den Willen auf Gott richten. Jeder erschaffene Geist, welcher sich durch die Gnade Gott unterwirft, liebt Gott, wenigstens cum amore initiali. Denn nur eins von diesen beiden

Verhältnissen kann der erschaffene Geist seinem Schöpfer gegenüber einnehmen, entweder ist er durch die Gnade mit Gott verbunden und Gott unterworfen, oder er befindet sich im Zustande der Todsünde. Ein Mittelding gibt es nicht und kann es auch nicht geben.

5. Die vierte Frage hinsichtlich der contritio ist: Wie muß die contritio für den Empfang des Bußsacraments beschaffen sein? Das Conc. Trid. gibt, wie wir gesehen haben, die Entscheidung, daß die contritio imperfecta ex metu gehennae et poenarum, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae den Menschen zum Empfange der Gnade Gottes im Bußsacramente disponirt. Da nun aber, wie vorher gesagt, die contritio ein Zweifaches, detestatio peccatorum commissorum und den Vorsatz: propositum non peccandi de caetero in sich schließt: so fragt sich: 1) Welche Eigenschaften muß die Reue haben, die detestatio? und 2) Welche Eigenschaften muß das propositum haben?

6. Wir sagten, daß die Reue eigentlich in der detestatio vitae anteactae bestehe, und nicht in dem fühlbaren Schmerze. Denn zu dieser detestatio kann der Mensch mit der Gnade Gottes wohl gelangen, aber nicht immer zu dem fühlbaren Schmerze, weil der sinnliche Theil dem geistigen nicht immer folgen will. Aus dem Vorherigen erhellet, daß diese detestatio 1) ex motivo supernaturali hervorgegangen sein muß; nämlich ex divina caritate, wenn die contritio eine perfecta ist; oder doch ex metu gehennae. 2) Daß diese detestatio alle und jede einzelnen Todsünden, deren sich der Pönitent nach sorgfältiger und fleißiger Erforschung seines Gewissens schuldig weiß, umfassen muß; weil sonst ja der freie Wille des Menschen nicht von der Sünde abgewendet ist. Jedoch ist es nicht nothwendig, über jedes einzelne peccatum mortale einen einzelnen Act der Reue zu erwecken; ja einige Theologen bedienen sich sogar des harten Ausdruckes, das thun zu wollen, sei lächerlich; sondern es genügt, alle zusammen im Allgemeinen zu bereuen. Der heil. Alphons handelt hierüber lib. VI, nro. 438, womit das übereinstimmt, was er nro. 444 am Ende sagt: Semper consultum est, ut dolor eliciatur ex motivo generali: imo et necessarium, casu quo homo advertit posse habere in anima alia mortalia oblita. Denn alle Sünden haben das Gemeinschaftliche, daß sie eine Abwendung des Willens von Gott sind (conveniunt omnia peccata in aversione voluntatis a Deo nach dem Ausdrucke des h. Thomas); welche Abwendung sich in bestimmten einzelnen innern und äußern Thaten offenbart. Wenn Jemand auch nur läßlicher Sünden sich schuldig weiß: so muß er doch über die eine oder andere derselben Reue erwecken, denn über alle, ist wohl nicht füglich möglich; weil man mehr läßliche Sünden begeht, als man sich bewußt ist; — oder über die große Zahl derselben. Wollte Jemand das heilige Bußsacrament empfangen, ohne über seine, wenn auch nur läßlichen, Sünden auf die angegebene Weise Reue zu erwecken, so würde er dadurch ein peccatum mortale begehen. Vgl. den h. Alphons lib. VI, nro. 449. 3) Diese detestatio muß appretiative summa sein; d. h. der Mensch muß bereit sein, lieber das Leben und alle irdischen Glücksgüter zu verlieren, als Gott mit irgend einem peccatum mortale zu beleidigen; oder jenes Alles gerne hinzugeben, wenn er dadurch die vollbrachten peccata mortalia ungeschehen machen könnte. Denn wenn er so nicht gesinnt ist, so hat er den Sieg über den Satan nicht errungen. In Beziehung auf die läßlichen Sünden ist diese detestatio dann eine appretiative summa, wenn der Mensch entschlossen ist, lieber Alles aufzuopfern

und hinzugeben, als die Mittel, welche zur Verminderung der läßlichen Sünden nothwendig sind, nämlich das Gebet und die Abtödtung, nicht anzuwenden. Das Gesagte gilt besonders in Beziehung auf die Tilgung der habituellen Neigungen zu gewissen läßlichen Sünden, welche durch die Hauptleidenschaft eines jeden einzelnen Menschen gegeben zu sein pflegen. Jedoch braucht diese detestatio nicht affective summa zu sein. Denn eben so gut, als es gedenkbar ist, daß eine Mutter eine größere Liebe zu ihren Kindern fühlt, als zu Gott, dabei aber gänzlich entschlossen ist, den Tod der Kinder, wenn Gott ihn verhängte, mit ergebenem Willen zu ertragen, also appretiative Gott über Alles liebt, wenn auch nicht affective: eben so ist es auch wohl gedenkbar, daß Jemand über irgend einen augenblicklich ihn treffenden irdischen Verlust einen größeren Schmerz fühlt, als über die von ihm begangenen peccata mortalia, die er gerade beichten will, obschon er lieber Alles hingeben wollte, als Gott mit einem neuen peccatum mortale beleidigen. Diese drei Eigenschaften muß die contritio an sich haben, insofern sie Reue (detestatio vitae anteactae) ist.

7. In sofern die contritio ein propositum non peccandi de caetero ist, muß sie folgende drei Eigenschaften haben. Zuvor ist zu bemerken, daß dieses propositum ein explicitum sein muß und nicht etwa ein propositum virtuale seu implicitum, inclusum in dolore seu detestatione. Denn indem das Conc. Trid. eine formelle Erklärung der contritio gibt, wird das propositum ausdrücklich hervorgehoben, Sess. XIV, cap. 4: Contritio animi dolor ac detestatio est de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero. Hier wird das propositum neben der Reue besonders hervorgehoben. Etwas weiter sagt das Concil: Declarat sancta synodus, hanc contritionem non solum cessationem a peccato et vitae novae propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere etc., wo wiederum das propositum bestimmt erwähnt wird. Freilich fordert das Concil etwas weiter im nämlichen Capitel nur, die attritio solle die voluntas peccandi ausschließen, si voluntatem peccandi excludat, um den Menschen zum Empfange der Gnade Gottes im h. Bußsacramente disponiren zu können; und auf diese Stelle haben Viele die Behauptung zu stützen gesucht, daß das propositum implicitum für den Empfang des Bußsacramentes schon genüge. Dagegen ist aber zu sagen, 1) daß diese Worte, si voluntatem peccandi excludat, doch nicht füglich anders verstanden werden dürfen, als nach den beiden im nämlichen vierten Capitel vorhergehenden Stellen: cum proposito non peccandi de caetero und et vitae novae propositum. 2) Daß das Conc. sich über die attritio auch noch Sess. XIV, can. 5 ausspricht, wo aber wiederum das propositum melioris vitae bestimmt hervorgehoben wird. Also sind die Worte: si voluntatem peccandi excludat auch so zu verstehen. 3) Daß allerdings bei der attritio sowohl, als bei der contritio perfecta der Gedanke an die Reue zunächst liegt, nämlich wenn auf die Bedeutung der Worte gesehen wird. Also der ausdrückliche Vorsatz ist nothwendig. Hätte daher Jemand das h. Bußsacrament ohne ein propositum explicitum empfangen: so hätte er dasselbe ungültig empfangen. So entscheidet sich auch der h. Alphons lib. VI, nro. 450 nach einer sehr sorgfältigen Untersuchung: „Weil die Ansicht, daß ein ausdrücklicher Vorsatz zum Empfange des Bußsacraments erfordert werde, und daß der bloß in der Reue eingeschlossene Vorsatz (propositum virtuale sive implicitum, inclusum in dolore) nicht genüge, eben so begründet sei, als die entgegengesetzte An-

sicht, daß ein solcher ausdrücklicher Vorsatz nicht erfordert werde, deßhalb könne er der Meinung nicht beistimmen, daß man eine Beichte nicht zu wiederholen brauche, bei welcher man keinen ausdrücklichen Vorsatz gemacht habe. Denn das Gebot zu beichten, verpflichte zu einer solchen Beichte, welche sicher gültig sei." (D. h. gegen deren Gültigkeit keine positiven Gründe sprechen.) So der heilige Lehrer.

8. Die erste Eigenschaft, welche das **propositum** haben muß, ist, es muß fest sein, **firmum.** Man kann fragen: Ist es möglich, daß ein Pönitent den festen Willen hat, die begangenen Sünden nicht wieder zu begehen, und doch sicher glaubt, er werde sie wieder begehen? Man hat für die **sententia affirmativa** wohl zu sagen gesucht: **Propositum voluntatis non relabendi bene consistere potest cum iudicio intellectus de lapsu futuro ex cognita fragilitate.** So mehrere Auctoren beim h. Alphons **lib. VI, nro. 451.** Aber dieser Grund ist nur ein scheinbarer, weil eine so große Trennung zwischen **intellectus** und **voluntas** im Menschen nicht statt findet. Auch vermag der Mensch durch die Hülfe des Gebets selbst die heftigsten Anfechtungen zu überwinden. Wenn daher ein Pönitent gegen den Beichtvater erklärte: Es hilft mir doch Alles nichts; ich werde doch wieder in meine vorigen Sünden zurückfallen: so wäre er in diesem Gemüthszustande zur Absolution nicht fähig, sondern der Beichtvater müßte ihn zu bewegen suchen, daß er nicht auf seine eigenen Kräfte, sondern auf Gott sein Vertrauen setze, in welcher Beziehung es ein allgemeiner Grundsatz unter den Gottesgelehrten ist: **Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.** *) Wohl aber kann ein Pönitent, wenn er auch den festen Willen hat, die vorigen Sünden zu meiden, wegen seiner so oft erfahrenen Schwachheit fürchten, daß er doch wieder in seine vorigen Sünden zurückfallen werde. 2) Das **propositum** muß ein **universale** sein. Denn wenn der Entschluß, alle und jede einzelnen Todsünden zu meiden, nicht vorhanden ist: so ist der Wille von der Sünde nicht abgewendet. Freilich kann die **detestatio**, wie gesagt, dadurch geschehen, daß der Pönitent im Allgemeinen über die begangenen Sünden Reue erweckt, ohne gerade an jede einzelne zu denken; weßhalb das **Conc. Trid.** sagt: **contritio animi dolor ac detestatio est de peccato commisso.** Aber das **propositum** schließt den Entschluß in sich, alle Todsünden, auch die nicht von uns begangenen, zu meiden, weßhalb das Concil hinzusetzt: **cum proposito non peccandi de caetero.** In Beziehung auf die läßlichen Sünden genügt es, sich vorzunehmen, dieselben weniger zu begehen; oder sich vor denjenigen, die man besonders bereuet, am meisten zu hüten. Wer sich aber nicht vornehmen und aus allen Kräften anstrengen will, die habituellen Neigungen zu den läßlichen Sünden, welcher verkehrte Hang in verschiedenen Menschen nach ihrer Hauptleidenschaft verschieden ist, zu meiden, der befindet sich in einem gefährlichen Zustande. 3) Das **propositum** muß **efficax** sein, d. h. so beschaffen, daß der Pönitent die moralische Ueberzeugung hat, daß er den Vorsatz auch ins Werk setzen werde. Daher muß jeder Pönitent sich auch vorneh-

---

*) Was man ja nicht so verstehen darf, als könne der Mensch durch seine Thätkeit die göttliche Gnade verdienen. Denn diese kommt allen unsern Anstrengungen zum ewigen Leben zuvor, begleitet dieselben und vollendet sie. Vielmehr hat der Satz im vorliegenden Falle den Sinn: „Wer mit der verliehenen Gnade mitwirkt, dem versagt Gott seine Gnade nicht, im Guten zu beharren."

men, a. die Gelegenheiten, **occasiones**, zu meiden, welche ihn in die Gefahr bringen, in die vorige Sünde zurück zu fallen, so weit dieses seitens einer physischen oder moralischen Nothwendigkeit geschehen kann. b. Die Mittel anzuwenden, welche, wenn er ohne seine Schuld, oder auch, weil eine physische oder moralische Nothwendigkeit es fordert, in die Gefahr zu sündigen kommt, geeignet sind, ihn vor dem Falle zu bewahren. Solche Mittel sind das Gebet, der häufige Empfang der h. Sacramente, die Liebe zur Einsamkeit, die Abtödtung. Diese Mittel in Anwendung zu bringen, muß jeder Büßer sich im Einzelnen vornehmen. Denn ohne diese Mittel ist an Besserung gar nicht zu denken. Jeder Pönitent muß dabei aber alle seine Lebensverhältnisse berücksichtigen, und wo er sich selbst nicht zu helfen weiß, sich von seinem Beichtvater Rath erbitten. Denn der Beruf des Menschen ist es, welcher das ganze Leben des Menschen trägt, und daher darf mit seinem rechtmäßigen Stande und Berufe Nichts in Widerspruch stehen. Diese Vorsätze müssen ganz ins Einzelne gehen, d. h. möglichst genau bestimmt sein, weil der Mensch ein einzelnes Wesen ist. Bei den allgemeinen Vorsätzen, z. B.: „Ich will mich bessern; ich will ein anderes Leben anfangen; ich will die Sünde meiden &c." stehen bleiben, nutzt nichts; sondern hinsichtlich der Flucht der Gelegenheit, des Gebetes und der Abtödtung sind **proposita specialissima** zu fassen.

Wir haben also hier nun, wie aus dem Gesagten erhellet, zu handeln 1) über die Gelegenheit zur Sünde, 2) über den Rückfall in die Sünde. Beides ist von einander zu unterscheiden, und nicht etwa die Gelegenheit unter den Rückfall zu subordiniren; weil die Gelegenheit zwar häufig den Rückfall herbeiführt, dieser aber doch auch oft in der Stärke eines **pravus habitus** oder in Unterlassung der zur Besserung nothwendigen Mittel seinen Grund hat. Diese beiden Punkte: Ueber die Gelegenheit zur Sünde und den Rückfall, sind mit größtem Fleiße zu behandeln, weil Pönitenten, welche sich in dem einen oder andern Falle befinden, häufig vorkommen, und weil doch solchen Pönitenten, wenn die **detestatio peccati** und das **propositum** die nothwendigen Eigenschaften nicht hat, die Absolution nicht gegeben werden kann. Denn wenn die erforderliche **contritio** nicht da ist, dann kann das h. Bußsacrament nicht empfangen werden, d. h. der Priester kann die Absolution nicht ertheilen. Nun ist aber die erforderliche **contritio** sicher nicht vorhanden, falls die zur Sünde anreizenden Verhältnisse nicht verlassen werden, im Falle dieses geschehen kann, und falls die Mittel zur Besserung nicht angewendet werden.

9. **Occasio** sind die Umstände, welche Jemanden zur Sünde Veranlassung geben. Die **occassio** kann 1) **proxima**, 2) **remota** sein. Die **occasio remota** ist diejenige **occasio**, in welcher die sich darin befindenden Menschen regelmäßig in den meisten Fällen nicht sündigen. Die **occasio proxima** ist diejenige **occasio**, in welcher die sich befindenden Menschen gewöhnlich, in den meisten Fällen, sündigen; z. B. unnöthiger Umgang mit Personen andern Geschlechts, d. h. ein solcher Umgang mit denselben, welcher weder durch eine Rechtspflicht, noch auch durch eine Liebespflicht geboten ist. Daher sagt der h. Alphons mit Recht **lib. VI, nro. 452: In occasione proxima est, qui domi retinet mulierem, quacum saepe peccavit. Et hic notandum, quod, si quis non habet ad suam dispositionem mulierem, quacum peccet, sed cum ea peccat, semper ac accedit in illius domum, tunc illuc accedere erit occasio proxima, etiamsi semel in anno accederet et peccaret.** Hier ist also, wie der h. Al-

phons sagt, schon der einzige Umstand, daß Jemand in das Haus einer solchen Person geht, eine Gelegenheit zur Sünde für ihn. Eben so befindet sich **in occasione proxima** der Spieler, welcher bei seinem Spiele häufig Gotteslästerungen ausstößt, oder die Mitspielenden betrügt. Eben so derjenige, welcher in einem gewissen Hause, oder im Umgange mit gewissen Personen in Trunkenheit, Streit, unzüchtige Worte und Gebehrden zu fallen pflegt. So muß die **occasio proxima** und **remota** erklärt werden, wenn dieselben an und für sich betrachtet werden.

Nun ist aber einleuchtend, daß eine Gelegenheit, die für den einen Menschen eine **occasio remota** ist, für einen andern eine **occasio proxima** sein kann, weil er erfahren hat, daß er unter diesen oder jenen Umständen häufig sündigt. Denn die Sünde besteht eigentlich und immer in dem Willen; die äußeren Umstände aber üben auf den Willen einen größeren oder geringeren Reiz aus, jenachdem er weniger oder mehr in der Gnade befestigt ist; und auch jenachdem die Leidenschaften der Menschen verschieden sind; immer jedoch üben äußere Umstände und Verhältnisse einen großen Einfluß auf den Menschen aus, sowohl zum Guten als zum Bösen, wegen der natürlichen Einrichtung des Menschen *). Dann hätten wir also eine **occasio proxima per accidens.** Auch kann eine **occasio**, die für Andere gewöhnlich eine **occasio proxima** ist, für einen sehr frommen und vorsichtigen Menschen wohl eine **remota** sein. Dann hätten wir also eine **occasio remota per accidens.** Dieses mußte hier bemerkt werden, weil derjenige, welcher sich **in occasione proxima** befindet, und dieselbe wegen eines physischen oder moralischen Hindernisses nicht verlassen könnte, sich vornehmen müßte, alle ihm nur zu Gebote stehenden Mittel anwenden zu wollen, um nicht zu fallen, und so aus der **occasio proxima** eine **remota** zu machen. Z. B. wenn Jemand durch die Ausübung seines rechtmäßigen Standes und Lebensberufes oftmals in Sünden fiele, könnte man ihn doch nicht nöthigen wollen, seinen Beruf aufzugeben, wohl aber, aus der **occasio proxima** durch die geeigneten Mittel eine **occasio remota** zu machen.

Um nun aber bestimmen zu können wann die **poenitentes occasionarii** die erforderliche **contritio** haben und also zur Absolution fähig sind, oder nicht, muß die **occasio remota** und **proxima** näher eingetheilt werden. Jede dieser beiden Arten nämlich kann 1) eine **voluntaria**, 2) eine **necessaria** sein, so daß wir also vier verschiedene Fälle haben: 1) **occasio remota voluntaria**, 2) **occasio remota necessaria**, 3) **occasio proxima voluntaria**, 4) **occasio proxima necessaria.** Die Bezeichnung **voluntaria** muß einer **occasio** beigelegt werden, welche leicht aufgegeben werden kann, für deren Beibehaltung nach allem vernünftigen Denken kein Grund vorhanden ist. Die Bezeichnung **necessaria** muß einer **occasio** beigelegt werden, welche wegen einer physischen oder moralischen Nothwendigkeit nicht aufgegeben werden kann; wegen einer physischen, z. B. wenn Jemand eingekerkert ist, oder an die Galeeren geschmiedet wäre, so daß er sich nicht entfernen könnte, oder wenn er **in articulo mortis** keine Zeit und Gelegenheit mehr hätte, die Buhlerinn aus dem Hause zu treiben; in einer moralischen, wenn die Gelegenheit nicht hinweggeräumt werden könnte ohne

---

*) Deßhalb würde man sehr fehlgreifen, wenn man das Aeußere gering achten wollte, wenngleich Alles vom Geiste ausgeht und zuletzt auch nur auf den Geist Alles ankommt.

Aergerniß oder großen Nachtheil des Pönitenten. Derartige genaue Bestimmungen mögen ja nicht gering angesehen werden. Der glimmende Docht muß so leise als möglich angeblasen werden, sonst geht er ganz aus.

10. Wenn sich nun der Mensch in einem der angegebenen vier Fälle befindet, so hat er durch denselben eine äußere Anregung zur Sünde. Jedoch ist der erste Fall, die occasio remota voluntaria als äußere Anreizung zur Sünde gebend, wenig zu beachten, theils deßhalb, weil das Verweilen in einer solchen occasio die Schuld eines peccati venialis wohl nie überschreiten kann, — obgleich vollkommen wahr bleibt: Wer das Kleine nicht achtet, wird allmählig in Größeres fallen, — theils deßhalb, weil derjenige, welcher mit Ernst für sein Heil sorgt, sich gewiß nicht freiwillig in die Gefahr begeben wird, Gott zu beleidigen. Ferner ist zu bemerken, daß der zweite Fall, die occasio remota necessaria, gar nicht als eine excitatio externa zur Sünde anzusehen ist; denn in solchen occasiones leben wir alle fortwährend. Darum schreibt der h. Paulus den Corinthern sehr gut: „Wollet ihr alle Versuchungen vermeiden, dann müßset ihr aus der Welt gehen." Also nur die beiden letzten Fälle 1) die occasio proxima voluntaria, und 2) die occasio proxima necessaria können eigentlich eine äußere Anreizung zur Sünde enthalten. Diese beiden Fälle werden wir nun auch bei dem Folgenden allein noch im Auge behalten.

Befindet sich der Mensch wegen einer dieser Fälle in einer äußern Anreizung zur Sünde: so ist er wegen seiner stets zum Bösen geneigten Natur, d. h. wegen des fomes concupiscentiae, der Gefahr zu sündigen ausgesetzt; oder mit andern Worten: Der Wirklichkeit nach kommt das periculum peccandi zu der occasio proxima voluntaria und occasio proxima necessaria hinzu. Hier ist dies nun wohl zu beachten, daß das periculum peccandi der Wirklichkeit nach niemals von der occasio proxima voluntaria oder necessaria getrennt ist, und daß es nur in der Abstraction davon getrennt werden kann. Die äußern Umstände und die bis zum Tode fortwährende Empfänglichkeit des Menschen für die Sünde führen die Gefahr zur Sünde herbei. Dies periculum kann 1) ein periculum proximum oder periculum formale sein, wenn nämlich der Mensch, welcher sich darin befindet, wahrscheinlich sündigen, oder in die Sünde einwilligen wird, also wenn die Gefahr der wirklichen Einstimmung, nicht der bloßen Versuchung oder der ersten Regungen vorhanden ist. 2) Dann kann das periculum auch ein remotum oder materiale sein, wenn das periculum mit der Sünde nicht proxime, sondern nur remote in Verbindung steht, wegen einer physischen und moralischen Nothwendigkeit nämlich, sich in diesen oder jenen äußeren Verhältnissen zu befinden, und wegen der Mittel, die der Mensch anwendet, um die Sünde zu meiden. So wie nun die occasio, welche für den Einen eine proxima ist, für den Andern eine remota sein kann: so kann auch das periculum, welches an für sich ein proximum oder formale ist, für Andere wohl nur ein proximum oder formale per accidens, d. h. ein remotum oder materiale sein. Wenn nämlich der Mensch die Mittel anwendet, welche geeignet sind, um nicht wieder in die Sünde zurückzufallen, und dann auch wegen einer physischen, oder moralischen Nothwendigkeit in den äußern Umständen bleibt: so wird das periculum formale et proximum doch ein remotum. Ueberhaupt muß man wohl festhalten, daß bei occasio an die äußern Umstände, bei periculum an die wegen der äußern Umstände in der Seele entstehende Hinneigung zur Sünde gedacht wird, und beide in der Wirk-

lichkeit immer vereinigt sind. Also nur in diesen beiden Fällen: 1) bei der occasio proxima voluntaria und 2) bei der occasio proxima necessaria haben wir darauf zu sehen, ob die contritio die erforderlichen Eigenschaften hat, d. h. so beschaffen ist, wie sie beschaffen sein muß, damit der Pönitent die Lossprechung erhalten könne.

Endlich ist zu bemerken, daß der h. Carl Borromäus zwei Arten von Gelegenheiten unterscheidet: 1) occasiones, quae sunt in esse, d. h. eine Gelegenheit zum Sündigen, welche als solche wirklich besteht; z. B. wenn Jemand eine Concubine bei sich im Hause hätte, oder wenn eine Magd mit ihrem Herrn sündigt, so oft sie von demselben versucht wird, 2) occasiones, quae non sunt in esse, d. h. Gelegenheiten zum Sündigen, welche für den und den Menschen solche werden; z. B. wenn Jemand beim Reden in Gotteslästerungen fällt, oder sich beim Verweilen in Wirthshäusern Streitigkeiten und dem Trunke hingibt, oder beim Zusammenleben mit seinen Genossen sich in unreinen Worten und Gedanken ergeht. Offenbar sind diese beiden Arten unter die occasio proxima voluntaria untergeordnet.

11. Derjenige, welcher sich in occasione proxima voluntaria befindet bei der Vorbereitung zum h. Bußsacrament: hat offenbar keine contritio und kann daher die Lossprechung nicht empfangen. Denn offenbar ist der Wille desjenigen Menschen, welcher die Gelegenheit zur Sünde, die er leicht hätte verlassen können, doch noch nicht verlassen hat, von der Sünde nicht losgetrennt, sondern klebt noch an derselben. Wollen wir die vom h. Carl Borromäus angegebene Unterscheidung anwenden: so gilt das Gesagte zunächst von der occasio proxima voluntaria, quae est in esse. In Beziehung auf diese sagt der Heilige, der Pönitent könne niemals die Absolution empfangen, er möge versprechen, was er wolle, bevor er die Gelegenheit verlassen habe. Z. B. wenn Jemand irgendwo zur Miethe wohnte, und ihm diese Wohnung Veranlassung zur Sünde wäre, so müßte er dieselbe aufgeben; denn für Geld kann man auch andere Wohnungen haben. In Beziehung auf die occasio proxima voluntaria, quae non est in esse, sagt dieser Heilige eben dort, (nämlich in der Instruction an die Beichtväter seines Bisthums), daß der Pönitent, wenn er nur sich fest vornehme, sich davor zu hüten, ein Mal, auch zwei Mal, ja zum dritten Male absolvirt werden könne. Erscheine dann aber keine Besserung, so müsse man ihm die Absolution verschieben, bis er die Gelegenheit wirklich gemieden habe. Z. B. wenn für Jemanden ein gewisser Besuch, welchen er abstatten zu müssen glaubt, eine Gelegenheit zur Sünde wäre. Für diese unsere Entscheidung können wir noch die Verdammung folgender vier Propositionen anführen: die 41. unter den von Alexander VII. verdammten: Non est obligandus concubinarius ad eiiciendam concubinam, si haec nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, dum, deficiente illa, nimis aegre ageret vitam, et aliae epulae taedio magno concubinarium afficerent, et alia famula nimis difficile inveniretur. Mit Recht wurde diese Proposition verdammt: denn offenbar befindet sich ein solcher Pönitent in occasione proxima voluntaria, quae est in esse, weil alle dort angegebenen Gründe nur ein Deckmantel der sündhaften Neigung sind. Ferner die 61. unter den von Innocentius XI. verdammten Propositionen: Potest aliquando absolvi, qui in proxima occasione peccandi versatur, quam potest, et non vult omittere, quinimo directe et ex proposito quaerit, aut ei se ingerit. 62: Proxima occasio peccandi non est fugienda, quando causa aliqua utilis aut honesta non fugiendi oc-

currit. **63**: **Licitum est, quaerere directe occasionem proximam peccandi pro bono spirituali vel temporali nostro vel proximi.** Also bei demjenigen Pönitenten, der in **occasione proxima voluntaria, quae est in esse,** zur h. Beichte geht, muß man annehmen, daß er keine **vera detestatio peccati commissi** und kein **propositum efficax** habe. Daher ist ein solcher der Absolution nicht fähig. Und derjenige, welcher sich **in occasione p. v., quae non est in esse,** befindet, muß fest entschlossen sein, diese Gelegenheit zu meiden.

12. Aber hat derjenige Pönitent, welcher **in occasione proxima necessaria** ist, die erforderliche **contritio**, und ist er daher zur Absolution befähigt, wofern er durch die Anwendung der geeigneten Mittel aus der **occasio proxima necessaria** eine **occasio remota necessaria** und aus dem **periculum proximum** ein **periculum remotum** machen will? Diese Nothwendigkeit kann eine physische und eine moralische sein, wie vorher gesagt ist; wo wir auch zugleich sagten, daß der Pönitent wohl die erforderliche **contritio** habe, wenn er nur die Mittel anwenden wolle, die ihn vor dem Falle schützen. Ihn dazu zu vermögen, bleibt allein übrig, wenn sich der Pönitent in Umgebungen befindet, welche ihn zur Sünde reizen, und welche er nicht aufgeben kann. Schwierig ist die Bestimmung, ob und inwiefern es dem Pönitenten möglich ist, solche Umgebungen zu verlassen. Als Grundregel muß gelten: Weil die irdischen Güter, das Leben, die Gesundheit, die Ehre, das Vermögen, die Grundlage für die übernatürliche Entwicklung des Menschen durch die Gnade sind: deßhalb darf eine wesentliche Verletzung eines oder mehrerer dieser Güter nicht statt finden. Würde eine solche für den Pönitenten durch das Verlassen gewisser Umgebungen, die ihn zur Sünde reizen, entstehen: so befände er sich **in occasione proxima necessaria.** Ist demnach auch dann noch die **occasio** eine **necesaria,** wenn der Pönitent durch das Aufgeben derselben einen bedeutenden zeitlichen Schaden erleiden müßte? Offenbar. Wenn folglich ein solcher Pönitent nur den Willen hat, die Mittel zu gebrauchen, welche geeignet sind, ihn vor dem Rückfalle zu bewahren: so braucht er die Gelegenheit nicht aufzugeben. Denn eine größere, als moralische Gewißheit, daß Jemand sich auf dem guten Wege erhalten werde, läßt sich doch nicht erreichen, weil es eine Glaubenslehre der katholischen Kirche ist, daß Niemand mit unfehlbarer Gewißheit weiß, ob er im Guten bis ans Ende beharren werde, wofern ihm Gott dieses nicht besonders geoffenbart hat. *) Eben so möglich es aber ist, daß Jemand im ersten Falle sündigen könnte, nämlich, wenn er die bisherigen Verhältnisse beibehielte, ebenso möglich ist es im zweiten, wenn er genöthigt würde, sie aufzugeben. Nur käme in letzterem Falle der Schrecken vor der Verweigerung der Absolution hinzu. Für eine solche Entscheidung kann auch der h. Alphons angeführt werden. **Lib. VI, nro. 455** stellt er die Frage: **An possint absolvi, qui sunt in occasione proxima necessaria?** Er beantwortet dieselbe gerade so, wie wir sie beantwortet haben. Dann fährt er fort: **Sed hic dubium fit, an possit quis manere in occasione proxima (scil. necessaria), si aliter deberet pati notabile detrimentum temporale in vita, fama, aut fortunis?** Er führt dann für die **sententia affirmativa** überzeugende Gründe an, wenn nur

*) Vgl. das Tridentinum Sess. VI, can. 16: Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, anathema sit.

der Pönitent die Mittel gebrauchen wolle, welche geeignet sind, ihn vor dem Falle zu bewahren. **Etenim**, sagt er, **tunc periculum formale et proximum opportunis adhibitis mediis ad non relabendum fit materiale et remotum.** Dann sagt er freilich **nro. 456** im Anfange: **Hae sententiae probabilissimae sunt: verum in praxi omnes conveniunt, expedire, ut iis, qui versantur in occasione proxima etiam necessaria, differatur absolutio. Imo ut ego quid sentiam in hac re, ingenue dicam: Nunquam absolverem eum, qui est in occasione proxima extrinseca, praesertim si occasio sit de materia turpi, semper ac absolutio commode differri posset.** Also der h. Alphons gesteht jenen Meinungen wohl speculative Wahrheit zu, nur klagt er über die Schwierigkeit der Ausführung. Am Ende dieser Nummer: **Ego sentio et dico, quod, ubi agitur de liberando poenitente a peccato formali, licet permittatur manere in materiali, tunc confessarius curare debet, in quantum christiana prudentia concedit, uti opinionibus benignioribus, gravi tamen fundamento roboratis. Ubi vero opiniones benignae propinquius admovent ad periculum peccati formalis, ut accidit in hac materia occasionis proximae, dico quod confessario uti expedit sententiis rigidioribus, sic enim magis consulet suorum poenitentium saluti.** Aber derselbe Verfasser sagt **nro. 452: Addunt Croix cum Tournely et Cabassutio, quod, cum occasio externa coniungitur cum passione aut tentatione vehementi, vel habitu vitioso, vel forti tentatione, peccat, qui eam non relinquit, etsi necdum cesserit tentationi: quia raro accidet, quod talis se continebit, si ab occasione non separetur. Unde ait Tournely, quod ancilla vivide sollicitata ab hero tenetur ab illius domo discedere: qui enim libere commoratur, ubi tam periculose ad malum allicitur, non potest rationabiliter sperare victoriam tentationis, nisi auxiliis gratiae extraordinariis, quae sperari sine temeritate nequeunt ab eo, qui libere periculum vitare potest, et non vitat.** So weit schöpft der h. Alphons aus fremden Auctoren. Dann fügt er seine eigene Meinung an: **Haec tamen intelligenda sunt, si huiusmodi persona sit fragilis, et parum devota: nam si esset pietati dedita et cauta et opportuna adhiberet remedia ad tentationes repellendas ac passioni obviandum, tunc eam non obstringerem ad occasionem auferendam.** Freilich, wenn ein Pönitent trotz der angewandten Mittel nach der Beichte doch wegen der **occasio proxima necessaria** zum Falle gekommen wäre: so müßte er um jeden Preis genöthigt werden, dieselbe aufzugeben, es koste, was es wolle. Dies setzt der h. Alphons **nro. 457** auseinander. In der Entscheidung derartiger Fälle ist aber eine besondere Umsicht nothwendig, und muß jeder Beichtvater nach vorhergegangenem menschlichen Bemühen sich nach dem Lichte richten, das Gott ihm gibt. Wenn z. B. eine Person in mehreren Versuchungen widerstanden hätte, so wäre gewiß kein Grund vorhanden, sie zu nöthigen, aus den bisherigen Verhältnissen herauszutreten. Denn wenn eine andere Person in dieselben einträte, so könnte diese ja vielleicht der Versuchung erliegen. Zudem gibt der erste Sieg über eine Versuchung, namentlich gegen die Keuschheit, große Kräfte für zukünftige Kämpfe. Hätte aber eine solche Person durch irgend eine Todsünde gegen das sechste Gebot das Kleid der Unschuld befleckt (**minime intelligitur solum peccatum copulae**), so würde man sie immer nöthigen müssen, ihre Umgebungen zu verlassen, wenn sie auch noch so große

Opfer bringen müßte. Denn bei keiner Sünde folgt nach dem ersten Schritte der zweite leichter, als bei der Unkeuschheit. Darum nimmt der h. Alphons von seiner Entscheidung aus: Si haec persona sit fragilis. So viel über die Gelegenheiten zur Sünde. Wenn das Gesagte die Sache auch nicht vollständig erschöpft, weil mehrere casus, wenigstens zur Verdeutlichung der Sache, hätten angegeben werden müssen: so wird es doch zum sorgfältigen Studium dieses Gegenstandes anregen, und namentlich zu dem Bestreben, die einzelnen Fälle auf Principien zurückzuführen. Wir haben nun, wie vorher gesagt, noch zu handeln über den Rückfall in die Sünde.

13. Bei der Lehre über den Rückfall in die Sünde und der hier entstehenden Frage, ob der Pönitent, welcher häufig in seine Sünden zurückgefallen ist, die erforderliche contritio habe, sind der poenitens consuetudinarius und der poenitens recidivus wohl von einander zu unterscheiden, obschon Beide das Gemeinsame haben, daß sie in ihre Sünden häufig zurückgefallen sind. — Es ist ferner allerdings in der nachfolgenden Lehre über den Rückfall in die Sünde zunächst und eigentlich nur Rede über den Rückfall in peccata mortalia. Indessen muß bei den Beichten auch derjenigen Menschen, welche nur venialia vorbringen, wohl darauf geachtet werden, daß sie die erforderliche contritio haben; denn ohne diese wären die Beichten gar keine, sondern gottesräuberische. Daher ist solchen Menschen anzurathen, daß sie sich nicht so sehr den Kopf zerbrechen, alle und jegliche läßlichen Sünden in der Beichte herzuzählen, sondern gerade diejenigen, über welche sie den meisten Schmerz empfinden und welche meiden zu wollen, sie fest entschlossen sind. Wenn solche Sünden nicht da sind, so muß man solche Pönitenten ersuchen, eine früher schon gebeichtete Sünde nochmals zu bekennen, um nur das h. Sacrament der Gefahr der Nullität und des Sacrilegiums nicht auszusetzen. — Der consuetudinarius ist derjenige, welcher häufig in seine Sünde zurückgefallen ist, etwa in ein Lieblingslaster, diese Sünde aber zum ersten Male beichtet. Offenbar ist an der Aufrichtigkeit der Reue und des Vorsatzes eines solchen Pönitenten nicht zu zweifeln, wenn nicht anderweitige Gründe das Gegentheil beweisen. Der rückfällige Sünder (poenitens recidivus) ist derjenige, welcher nach der Beichte in dieselben Sünden zurückgefallen ist. Der poenitens recidivus wird von manchen Theologen auch als habituatus bezeichnet; und dann fließen die Begriffe habituatus und consuetudinarius oft in einander, aber ungenau. Es fragt sich nun, wann der poenitens recidivus die erforderliche contritio habe und losgesprochen werden könne? Wenn solche Pönitenten nicht selbst erwähnen, daß sie in diese oder jene Todsünde öfters zurückgefallen sind, (insbesondere, wenn dies in Beziehung auf die Sünden gegen das sechste Gebot nicht geschieht), so muß der Beichtvater zu erforschen suchen, ob der Rückfall in die Todsünde statt gefunden hat. Der Beichtvater stelle einfach die Frage, ob der Pönitent sich schon früher über diese Sünden, z. B. des Trunkes oder Diebstahls, habe anklagen müssen? Manche Pönitenten verlassen ihren gewöhnlichen Beichtvater allein aus dem Grunde, weil sie sich schämen, den Rückfall in die Sünde zu bekennen. Es würde hart sein, wenn der Beichtvater, zu welchem sie ihre Zuflucht nehmen, sie abweisen wollte. Aber er muß auf seiner Hut sein, daß ihm der Rückfall in die Sünde nicht verborgen bleibe, damit er nach der Beschaffenheit des Pönitenten sein Amt verwalte. In Beziehung auf die angegebene Frage führt der heilige Alphons lib. VI, nro. 459 drei verschiedene Meinungen an: 1) Ein solcher Pönitent müsse losgesprochen werden, so oft er beichtet, wenn er nicht aus irgend einem Umstande für

**indispositus** gehalten werden müsse; sonst müsse er immer für **dispositus** gehalten werden und habe als solcher ein Recht zur Absolution. Die 2. gerade entgegengesetzte Meinung sagt, ein solcher Pönitent sei niemals für **dispositus ad absolutionem** zu halten, wenn er nicht lange schon durch Besserung seine Bekehrung bewiesen habe. Jene Meinung ist der Laxismus, diese der Rigorismus. **Tertia sententia communis, quam sequimur**, sagt der h. Alphons, **docet, quod peccator recidivus rediens cum eodem habitu pravo non potest absolvi, nisi afferat extraordinaria signa suae dispositionis.** Dann widerlegt er sehr gut die beiden ersten Meinungen und gibt **nro. 460** folgende außerordentlichen Zeichen an, aus denen die **contritio sufficiens** des Pönitenten geschlossen werden kann; und diese Lehre aus dem Munde eines so heiligen, gelehrten und vielerfahrnen Bischofs haben wir uns sehr wohl zu merken und für unsere Praxis tief einzuprägen: 1) Ein größerer Schmerz, der sich durch Thränen, Seufzer, oder andere herzergreifende Worte kund gibt. 2) Eine geringere Anzahl der Sünden, welcher Umstand aber bei einem **recidivus** nur dann als Zeichen der erforderlichen **contritio** angesehen werden kann, wenn die Gelegenheiten und Versuchungen dieselben geblieben sind, oder wenn sich der Pönitent nach der Beichte lange seiner Sünden enthalten hat; z. B. wenn ein Pollutionär, welcher sonst mehrere Male in der Woche die Sünde zu begehen pflegte, sich die ersten 14 Tage nach der Beichte ganz der Sünde enthalten hat; oder wenn ein Pönitent zwar zurückgefallen ist, aber nur nach einem langen Kampfe. 3) Der Fleiß, welchen der Pönitent angewendet hat, um sich zu bessern, z. B. wenn er Fasten, Allmosen, Gebete angewendet und Messen hat lesen lassen, um eine gute Beichte abzulegen, oder um sich zur Absolution vorzubereiten; eben so, wenn er freiwillig die Gelegenheiten gemieden und die vom Beichtvater ihm vorgeschriebenen Mittel angewendet hat. 4) Wenn der Pönitent den Beichtvater um Mittel ersucht, sich zu bessern, oder die vorher ihm angegebenen besser in Ausführung bringen zu wollen verspricht. Doch bemerkt der h. Alphons mit Recht, daß man sich auf dergleichen Versprechungen der Pönitenten wenig verlassen könne, weil sie oft Alles verspräche, um nur die Lossprechung zu erhalten. 5) Die ganz freiwillig abgelegte Beichte, wenn nämlich der Pönitent in keinerlei Weise dazu genöthigt ist, nicht durch das kirchliche Gebot, in der österlichen Zeit die h. Communion zu empfangen, auch nicht durch den Befehl seiner Vorgesetzten, oder weil er bisher immer die Gewohnheit gehabt hat, an gewissen hohen Festen zu beichten. Durchaus wäre diese freiwillig abgelegte Beichte für ein Zeichen der erforderlichen **contritio** bei einem **recidivus** zu halten, wenn er einen langen Weg abgemacht hat, um beichten zu können, wenn er den Gewinn, den er an jenem Tage hätte haben können, aufgegeben, wenn er einen großen innern oder äußern Kampf bestanden hat, der ihn von der Beichte abhielt. 6) Wenn irgend ein Ereigniß ihn zur Beichte trieb, welches einen großen Eindruck auf ihn machte; z. B. der Tod eines Freundes, oder wenn irgend eine Predigt ihn erschüttert hat, oder wenn die Furcht vor einem nahen Tode ihn zur Beichte treibt. 7) Wenn der Pönitent Sünden bekennt, die er früher durch seine eigene Schuld ausgelassen hat. 8) Wenn der Pönitent, bevor er zur Beichte ging, das ungerechte Gut zurück erstattet, oder den guten Ruf seines Nächsten, den er verletzt hat, wieder hergestellt hat. 9) Endlich erkennt der h. Alphons als ein **signum extraordinarium** auch dies an, wenn der Pönitent nach der Ermahnung des Beichtvaters zu verstehen gibt, daß er eine neue Erkenntniß über seine Bosheit, und über die Größe

der Gefahr, in welcher er sich befindet, geschöpft habe. Wenn das eine oder andere dieser Zeichen, oder mehrere derselben in dem poenitens recidivus vorhanden sind: so muß man annehmen, daß er den ernsten Willen habe, der Sünde zu entsagen, daß er also die erforderliche detestatio und das erforderliche propositum habe und mithin zur Absolution fähig sei. Uebrigens ist dieses Urtheil immer ein sehr schwieriges. Man kann nur sagen, daß der Beichtvater sich Gott anbefehlen muß und dann nach demjenigen handeln, quod Spiritus suggesserit; freilich ist auch immer dabei zu beachten, quod prudentia docuerit. Aber das von Gott gegebene Licht wird doch immer der Führer sein müssen.

14. Das zweite Erforderniß in dem Empfänger des h. Bußsacraments ist die Beichte, confessio. Die Lehre von der Beichte zerfällt in folgende vier Abtheilungen: I. Von der Erklärung der Beichte. II. Von der Nothwendigkeit der Beichte. III. Von der Beschaffenheit der Beichte. Da nun aber, wenn eine Beichte die erforderliche Beschaffenheit nicht hat, wenn sie, mit andern Worten, ungültig ist, dieselbe wiederholt werden muß, da ferner diese Wiederholung oft auch zur Beruhigung der Seele nützlich sein kann: so handeln wir: IV. Von der Nothwendigkeit oder Nützlichkeit, früher schon abgelegte Beichten zu wiederholen, wo also auch von der Generalbeichte gehandelt werden wird. Dies ist der allgemeine Ueberblick der Abhandlung über die Beichte.

15. Erklärung der Beichte. Die Beichte, confessio, ist das von dem Pönitenten vor dem Priester abgelegte Bekenntniß seiner Sünden, welches Bekenntniß geschieht, um die Lossprechung von den Sünden zu erhalten. Das Wesentliche in der Erklärung der Beichte ist also 1) dieses, daß sie ein Bekenntniß der Sünden ist, 2) daß dieses Bekenntniß in Beziehung auf die sacramentliche Lossprechung geschieht. Wesentlich ist aber nicht, daß das Bekenntniß ein mündliches ist (confessio vocalis), und daher kann, wenn das mündliche Bekenntniß nicht möglich ist, auch das schriftliche statt finden. Die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Erklärung beruht 1) auf der Realität der Erklärung des h. Bußsacraments. Als wir diese nachwiesen, haben wir ausdrücklich gesehen, daß nach der Lehre der katholischen Kirche auf dem Tridentinischen Concil das Bußsacrament als ein gerichtlicher Act (in modum iudicii) eingesetzt ist, und also immer eine Anklage der Sünden statt finden muß. Denn wo keine Anklage statt findet, da auch keine Lossprechung, da kann also der richterliche Act nicht vollzogen werden; weßhalb das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 5 mit Recht sagt: Constat, Sacerdotes iudicium hoc incognita causa excercere non potuisse. Vergl. ibidem cap. 2: Constat certe, baptismi ministrum iudicem esse non oportere, cum Ecclesia in neminem iudicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi ianuam fuerit ingressus. Aus dieser Stelle folgt, daß der Beichtvater bei Spendung des Bußsacraments der Abgesandte und Stellvertreter der Kirche ist, und daß die Ertheilung des heiligen Bußsacramentes selbst die Vollziehung einer richterlichen Handlung ist. 2) Beruht die Realität jener Erklärung der Beichte auf die Lehre von der Nothwendigkeit der Beichte.

16. Es ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß die sacramentliche Beichte aller und einzelner Todsünden, welche nach der Taufe begangen sind, eine göttliche Einrichtung und zum Heile nothendig ist. Dieses lehrt das Concil von Constanz, indem es den siebenten Artikel Wicleffs verdammte: Si homo

fuerit debite contritus, omnis confessio exterior est sibi superflua et inutilis. Das Concil. Trid. hat sich darüber, mit besonderer Bezugnahme auf die Irrthümer Luthers, folgendermaaßen ausgesprochen Sess. XIV, can. 6: Si quis negaverit, Confessionem Sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse iure divino, aut dixerit modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia Catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum: anathema sit. Can. 7: Si quis dixerit, in Sacramento Poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino confiteri omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam occulta, et quae sunt contra duo ultima Decalogi praecepta, et circumstantias, quae peccati speciem mutant, sed eam Confessionem esse tantum utilem ad erudiendum et consolandum poenitentem, et olim observatam fuisse tantum ad satisfactionem canonicam imponendam, aut dixerit eos, qui omnia peccata confiteri student, nihil relinquere velle divinae misericordiae ignoscendum, aut demum non licere confiteri peccata venialia, anathema sit. Can. 8: Si quis dixerit, Confessionem omnium peccatorum, qualem Ecclesia servat, esse impossibilem et traditionem humanam a piis abolendam .... anathema sit. Aus den Stellen, mit welchen Jesus Christus dies h. Sacrament eingesetzt hat, Joh. 20, 21—23; Matth. 16, 19; 18, 18 (vergl. §. 145) folgt, daß die Priester als Richter von Christus aufgestellt sind, mit der Gewalt zu binden und zu lösen, die Sünden zu behalten und nachzulassen. Den Inhalt jener Stellen hat das Conc. Trid. sehr gut zusammengefaßt, Sess. XIV, cap. 5: Ex institutione Sacramenti Poenitentiae universa Ecclesia semper intellexit, institutam etiam esse a Domino integram peccatorum Confessionem, et omnibus post Baptismum lapsis iure divino necessariam exsistere: quia Dominus noster I. Ch. e terris ascensurus ad coelos Sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam praesides et iudices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient. Dann fährt das Concilium fort: Constat enim, Sacerdotes iudicium hoc, incognita causa, exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis iniungendis servare potuisse, si in genere duntaxat, et non potius in specie ac sigillatim, sua ipsi peccata declarassent. Durch denselben Gedankengang ungefähr pflegt man ja auch die Nothwendigkeit der Beichte aus der heil. Schrift zu beweisen. Bei einem bürgerlichen Gerichte nämlich findet die Entscheidung nicht statt, wenn nicht zuvor entweder durch das eigene Geständniß des Angeklagten, oder durch herbeigezogene Zeugen die Schuld aufs genaueste erkannt ist. Christus hat aber das h. Sacrament der Buße als ein geistliches Gericht eingesetzt, weil nach seinem Willen die Erlassung oder das Behalten der Sünden in Folge einer richterlichen Entscheidung statt finden sollte. Also muß auch bei diesem geistlichen Gerichte die ganze Sachlage vorher aufs sorgfältigste erkannt sein, was nicht geschehen kann, wenn nicht alle und einzelne Todsünden und die Umstände, welche die Art der Sünde ändern, von dem Pönitenten aufgedeckt werden. Diese den Regeln einer gesunden

Hermeneutik allein angemessene Erklärung jener Stellen erhält ihre vollständige Bestätigung durch die Praxis der Kirche, welche die Beichte von Anfang an eingeführt hat.

17. Die Beichte finden wir mit großer Uebereinstimmung im ganzen kirchlichen Alterthum. Das Zeugniß der afrikanischen Kirche für dieselbe legt zunächst Tertullian ab. In der Schrift de poenitentia, welche Tertullian als Katholik verfaßt hat, weil er darin die nach der Taufe Gefallenen zur Buße auffordert, welche die Montanisten verwarfen, stellt er zuerst cap. 4 einen allgemeinen Begriff der Buße auf, (Edit. Paris. 1844, tom. I, pag. 1236): Omnibus ergo delictis, seu carne, seu spiritu, seu facto seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spopondit, dicens ad populum: Poenitere et salvum faciam te. (Ezech. 18, 21. 23.) Et iterum: Vivo, inquit Dominus, et poenitentiam malo, quam mortem. Ergo poenitentia vita est, cum praeponitur morti. Eam tu peccator, mei similis, ita invade, ita amplexare, ut naufragus alicuius tabulae fidem. Dann spricht er cap. 6 von der Nothwendigkeit der Buße, um die Taufe empfangen zu können; und cap. 7 von der Buße als letztem Heilmittel für die nach der Taufe Gefallenen. Dort sagt er im Anfange: Piget secundae, imo iam ultimae spei subtexere mentionem, ne retractantes de residuo auxilio poenitendi spatium adhuc delinquendi demonstrare videamur. Dann entwickelt er die Gedanken, daß der Feind unsers Heiles, wenn er uns in der Freundschaft Gottes sehe, uns am meisten versuche, und daß uns, wenn wir dann die heiligmachende Gnade verlieren, die Buße als letzte Hoffnung übrig bleibe: Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat, sed iam semel, quia iam secundo. Sed amplius nunquam: quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est? Die Meinung aber, welche Tertullian hier ausspricht, daß nur einmal nach der Taufe Buße gethan werden könne, stimmt mit der Lehre der katholischen Kirche nicht überein. Denn Sess. XIV, can. 1 sagt das Tridentinum: quoties post baptismum in peccata labuntur. Dann sagt er cap. 9 im Anfange: Huius igitur poenitentiae secundae et unius, quanto in arcto negotium est, tanto operosior probatio, ut non sola conscientia proferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Die Buße gehe nicht allein im Gewissen des Menschen vor, sondern geschehe auch durch einen äußern Act. Dann fährt er fort: Is actus, qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, Exomologesis est, qua delictum Domino nostrum confitemur: non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia Deus mitigatur. Itaque Exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiae illicem: de ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus deiicere, illa, quae peccavit, tristi tractatione mutare; caeterum pastum et potum pura nosse, non ventris scilicet, sed animae caussa: plerumque vero ieiuniis preces alere, ingemiscere, lacrimare et mugire dies noctesque ad Dominum Deum tuum, presbyteris advolvi, et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere. Haec omnia Exomologesis, ut poenitentiam commendet, ut de periculi timore

Dominum honoret, ut in peccatorem ipsa pronuntians pro Dei indignatione fungatur et temporali afflictatione aeterna supplicia non dicam frustretur, sed expungat. Cum igitur provolvit hominem, magis relevat: cum squalidum facit, magis mundatum reddit: cum accusat, cum condemnat, absolvit. In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi Deus, crede, parcet. Besonders bezeichnend ist auch cap. 10 im Anfange (ibid. pag. 1244): Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere, aut de die in diem sufferre praesumo: pudoris magis memores, quam salutis: velut illi, qui in partibus verecundioribus corporis, contracta vexatione, conscientiam medentium vitant et ita cum erubescentia sua pereunt. Intolerandum scilicet pudori, Domino offenso satisfacere, saluti prodactae reformari. Nae tu verecundia bonus, ad delinquendum expandens frontem, ad deprecandum vero subducens. Als Tertullian zur Häresie der Montanisten abgefallen war: verspottete er die Schlüsselgewalt. So in der Schrift de Pudicitia cap. 1: (tom. II, pag. 980): Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet Maximus, quod est Episcopus Episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. O edictum, cui adscribi non poterit, Bonum factum. Der h. Irenäus spricht ebenfalls mehrmals von der Beichte: Adv. Haeres. I, 6, nro. 3 (Edit. Massuet pag. 30): Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν (scil. der Gnostiker,) λάθρα τὰς διδασκομένας ὑπ' αὐτῶν τὴν διδαχὴν ταύτην γυναῖκας διαφθείρουσιν· ὡς πολλάκις ὑπ' ἐκείνων αὐτῶν ἐξαπατηθεῖσαι, ἔπειτα ἐπιστρέψασαι γυναῖκες εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ σὺν τῇ λοιπῇ πλάνῃ καὶ τοῦτο ἐξομολογήσαντο. *) Und I, 13, nro. 5 (pag. 63): Αὗται πολλάκις ἐπιστρέψασαι εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ ἐξωμολογήσαντο, καὶ κατὰ τὸ σῶμα ἠχρειῶσθαι ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐρωτικῶς πάνυ αὐτὸν πεφιληκέναι· ὥστε καὶ διάκονόν τινα τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ τῶν ἡμετέρων ὑποδεξάμενον αὐτὸν εἰς τὴν οἶκον αὐτοῦ περιπεσεῖν ταύτῃ τῇ συμφορᾷ. Τῆς γυναικὸς αὐτοῦ εὐειδοῦς ὑπαρχούσης, καὶ τὴν γνώμην καὶ τὸ σῶμα διαφθαρείσης ὑπὸ τοῦ μάγου τούτου, καὶ ἐξακολουθησάσης αὐτῷ πολλῷ τῷ χρόνῳ, ἔπειτα μετὰ πολλοῦ κόπου τῶν ἀδελφῶν ἐπιστρεψάντων, αὐτὴ τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε, πενθοῦσα καὶ θρηνοῦσα ἐφ' ᾗ ἔπαθεν ὑπὸ τοῦ μάγου διαφθορᾷ. Origenes handelt über die Beichte homil. 2 in

---

*) „Und Einige von ihnen" (nämlich von den Gnostikern) „schänden die Weiber, welche insgeheim von dieser ihrer Lehre durch sie unterrichtet sind; wie oftmals die von ihnen verführten Frauen, welche sich darnach wieder zur Kirche Gottes bekehrten, mit der übrigen Verirrung auch dieses von sich bekannten." — „Nach ihrer Bekehrung zur Kirche Gottes bekannten diese oftmals, daß er" (der Gnostiker Markus) „ihnen die Jungfrauschaft geraubt, und daß sie ihn sehr leidenschaftlich geliebt hätten; so daß auch ein Diacon von den Unsrigen in Asien, welcher ihn in sein Haus aufnahm, sich diese Unannehmlichkeit zuzog. Seine Frau war wohlgestaltet und wurde der Gesinnung und dem Leibe nach von diesem Zauberer geschändet. Sie begleitete ihn beständig lange Zeit. Als sie nun darnach die Brüder mit vieler Mühe bekehrten, beichtete sie vollständig die ganze Zeit (oder brachte sie die ganze Zeit hin mit dem Bekenntnisse ihrer Sünden), mit Seufzen und Thränen über die Schändung, welche sie von dem Zauberer erlitten hatte."

Levit. nro. 4 (Edit. De la Rue, tom. II, pag. 191: der Text ist nur mehr im Latein vorhanden): Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrimis stratum suum et sunt ei lacrimae suae panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam secundum eum, qui ait: Dixi pronuntiabo adversum me iniustitiam meam Domino: et tu remisisti impietatem cordis mei. Hierauf folgt unmittelbar die für die heil. Oelung wichtige Stelle: In quo etc. Und zu Levit. 5, 5: Si peccaverit unum aliquid de istis, pronuntiet peccatum, quod peccavit, schreibt Origenes Homil. 3 in Levit. nro. 4 (Edit. De la Rue, tom. II, pag. 196): Est aliquod in hoc mirabile secretum, quod iubet pronuntiare peccatum. Etenim omni genere pronuntianda sunt et in publicum proferenda cuncta, quae gerimus. Si quid in occulto gerimus, si quid in sermone solo, vel etiam intra cogitationum secreta commisimus, c u n c t a n e c e s s e e s t p u b l i c a r i, c u n c t a p r o f e r r i. Proferri autem ab illo, qui est accusator peccati et inventor. Ipse enim nunc nos, ut peccemus, instigat: ipse etiam, cum peccaverimus, accusat. Si ergo in vita praeveniamus eum et ipsi nostri accusatores simus: nequitiam diaboli inimici nostri et accusatoris effugiemus. Zum bessern Verständnisse: Der zuerst angeführten Stelle geht vorher homil. II, in Levit. nro. 4 (Edit. De la Rue pag. 190): Sed fortasse dicunt auditores Ecclesiae: Melius fere agebatur cum antiquis, quam nobiscum, ubi, oblatis diverso ritu sacrificiis, peccantibus venia praestabatur. Apud nos una tantum venia est peccatorum, quae per lavacri gratiam in initio datur. Nulla post haec peccanti misericordia nec venia conceditur: — worauf Origenes entgegnet: Decet quidem districtioris disciplinae esse Christianum, pro quo Christus mortuus est. Pro illis oves, hirci, boves iugulabantur et aves et similia conspergebantur: pro te Dei Filius iugulatus est: et iterum te peccare delectat? Et tamen, ne tibi haec non tam erigant animos pro virtute, quam pro desperatione deiiciant, audisti, quanta sint in lege sacrificia pro peccatis, audi nunc, quantae sint remissiones peccatorum in Evangeliis. Dann zählt Origenes verschiedene Arten der Erlassung der Sünden auf, nämlich verschiedene gute Werke; und schreibt hierauf: Est adhuc et septima. Er fordert demnach die eigene Anstrengung und das heilige Sacrament. Zu den zuletzt angeführten Worten macht De la Rue pag. 190 d die schöne Bemerkung: Auditores Ecclesiae, quos hic profert, unam solum per baptismum peccatorum remissionem agnoscentes, catechumeni erant A u d i e n t e s dicti, qui omnia fidei christianae mysteria nondum edocti erant quique finita oratione ab Ecclesia arcebantur. Nihil ergo mirum, aliam eis nondum innotuisse peccatorum remissionem praeter eam, quae per baptismi gratiam conceditur. Prudenti enim consilio priorum saeculorum patres, ut baptismi gratiae conservandae maximum studium inderent, poenitentiae sacramentum catechumenis et recens baptizatis occultabant: v. g. Clemens Romanus Epl. II, ad Cor. cap. 6, sic loquitur: ἡμεῖς ἐὰν μὴ τηρήσωμεν τὸ βάπτισμα ἅγιον καὶ ἀμίαντον, ποίᾳ πεποιθήσει εἰςελευσόμεθα εἰς τὸ βασίλειον τοῦ θεοῦ; et cap. sq. τῶν μή τηρησάντων τὴν σφραγῖδα

ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει: Qui sigillum non servaverunt, vermis eorum non morietur. Sic Hermas lib. II, mandato 4, dixit audivisse se a quibusdam doctoribus, quod alia poenitentia non est, nisi illa, cum in aquam descendimus et accipimus remissionem peccatorum nostrorum: ulterius non peccare, sed in castitate permanere Sic Irenaeus lib. IV. adv. Haer. veretur, ne post agnitionem Christi remissionem ultra non habeamus delictorum, quia Christus non amplius morietur. Denique Tertullianus lib. de poenitentia cap. 7: „Piget secundae, imo iam ultimae spei subtexere mentionem", ne retractans de residuo auxilio poenitendi spatium adhuc delinquendi demonstrare videatur. At vero ubi servi Dei lapsi erant et sanctitatem baptismatis amiserant, tum sancti patres „laboriosae ac durae poenitentiae", ut loquitur hoc loco Origenes, remedium eis indicabant. In der zweiten Stelle scheint Origenes von der öffentlichen Beichte zu sprechen, welche aber sonst eine geheime war. Er erwähnt nämlich unsers Anklägers vor Gottes Gericht, des Teufels. Eben so der h. Cyprian, welcher in Epl. X. über das Verfahren einiger Priester mit den Gefallenen klagt, und dort schreibt (Edit. Paris. 1844, pag. 254): Illi contra Evangelii legem, contra vestram quoque honorificam petitionem, ante actam poenitentiam, ante exomologesim gravissimi et extremi delicti factam, ante manum ab episcopo et clero in poenitentiam impositam, offerre pro illis et Eucharistiam dari, id est sanctum Domini corpus profanare audent. Und de Lapsis cap. 26 (pag. 487): Quam multi quotidie poenitentiam non agentes, nec delicti sui conscientiam confitentes immundis spiritibus adimplentur? Und cap. 28: Denique quanto et fide maiores et timore meliores sunt, qui, quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim conscientiae faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt, scientes scriptum esse: Deus non deridetur. Und dann cap. 29 ermahnt er Alle: Confiteantur singuli, quaeso vos, fratres dilectissimi, delictum suum, dum adhuc, qui deliquit, in saeculo est, dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Deum grata est. Lactantius Divin. Instit. IV, 17 (gegen Ende): Volens (Deus) vitae ac saluti nostrae pro aeterna sua pietate consulere, poenitentiam nobis in illa (cordis) circumcisione proposuit, ut, si cor nudaverimus, id est si peccata nostra confessi satis Deo fecerimus, veniam consequamur, quae contumacibus et admissa sua celantibus denegatur ab eo, qui non faciem sicut homo, sed intima et arcana pectoris intuetur. Ebenderselbe gibt IV, 30 gegen Ende die Erlassung der Schuld als ein Merkmal der wahren Kirche an (Edit. Paris. v. J. 1844, pag. 544): Sed tamen quia singuli quique coetus haereticorum se potissimum christianos et suam esse catholicam Ecclesiam putant: sciendum est, illam esse veram, in qua est confessio et poenitentia, quae peccata et vulnera, quibus subiecta est imbecillitas carnis, salubriter curat. Der h. Hieronymus in seinem Commentar zu Cap. 10, V. 11 des Buches Ecclesiastes schreibt (Edit. Paris. 1845, tom. II, pag. 1096): Si quem serpens diabolus occulte

momorderit, et nullo conscio eum peccati veneno infecerit, si tacuerit, qui percussus est et non egerit poenitentiam, nec vulnus suum fratri et magistro voluerit confiteri, magister et frater, qui linguam habent ad curandum, facile ei prodesse non poterunt. Si enim erubescat aegrotus vulnus medico confiteri, quod ignorat, medicina non curat. Ebenderselbe in Matth. 16, 19 (Edit. Paris. tom. VII, pag. 118): Quomodo ibi (nämlich Levit. cap. 14) leprosum sacerdos mundum vel immundum facit: sic et hic alligat vel solvit episcopus et presbyter, non eos, qui insontes sunt vel noxii (Hieronymus will sagen: Der Priester macht nicht Schuldige, oder Unschuldige, sondern beurtheilt das Gewissen eines Jeden,) sed pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit, qui ligandus sit quive solvendus. Der h. Augustin spricht an vielen Stellen seiner Schriften von der Beichte. Besonders wäre hier noch hervorzuheben, daß weder der heilige Johannes Chrysostomus noch Petrus Lombardus die Nothwendigkeit der Beichte geläugnet haben; was mehr der Dogmengeschichte zufällt. Den Glauben, daß die Beichte nothwendig sei, finden wir also schon im frühesten christlichen Alterthume in ununterbrochener Reihenfolge bis auf Innocentius III. Nicht erst auf dem unter diesem Papste gehaltenen Concilium Lateranense IV, im Jahre 1215 wurde das Gebot der Beichte von der Kirche gegeben; denn dieses bestand von Anfang an; sondern dort wurde nur das bekannte Gebot gegeben, daß alle Gläubigen wenigstens ein Mal im Jahre das h. Sacrament der Buße empfangen sollten. Hierüber sagt das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 5 gegen Ende, wo das Concil über den modus confitendi spricht, welcher als res disciplinaris von der kirchlichen Bestimmung abhängt, und auseinandersetzt, daß die öffentliche Beichte nicht vorgeschrieben, auch nicht gerathen sei, und dann fortfährt: Unde cum a sanctissimis et antiquissimis Patribus magno unanimique consensu secreta confessio sacramentalis, qua ab initio Ecclesia sancta usa est, et modo etiam utitur, fuerit semper commendata: manifeste refellitur inanis eorum calumnia, qui eam a divino mandato alienam et inventum humanum esse atque a Patribus in Concilio Lateranensi congregatis initium habuisse, docere non verentur. Neque enim per Lateranense Concilium Ecclesia statuit, ut Christi fideles confiterentur, quod iure divino necessarium et institutum esse intellexerant, sed ut praeceptum confessionis saltem semel in anno ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, impleretur. Nach der Lehre unsrer Kirche, welche sich auf die h. Schrift und das gesammte christliche Alterthum stützt, ist also die Beichte nicht bloß nützlich, sondern zum ewigen Heile unumgänglich nothwendig.

18. Beschaffenheit der Beichte. Wie die Beichte beschaffen sein muß, geht aus demjenigen, was über die Nothwendigkeit der Beichte gesagt ist, zum Theil schon hervor und ist zum Theil auch einschließlich darin enthalten. Die Beichte muß nämlich folgende vier Eigenschaften an sich haben: 1) Sie muß ganz sein (confessio integra oder integritas confessionis); 2) vocalis: sie muß mündlich abgelegt werden; 3) sie muß im Geheimen abgelegt werden (secreta); 4) sie muß wahr sein (vera). Die Beichte muß 1) integra sein. Die integritas der Beichte muß sowohl eine materialis, als auch eine formalis sein. Die Beichte ist materialiter integra, wenn Alles dasjenige gebeichtet wird, was nach der Vorschrift der Kirche gebeichtet werden soll. Die Beichte ist formaliter integra, wenn der ernste und ent-

schiedene Wille da ist, Alles zu beichten, was die Kirche vorschreibt. Offenbar kann dieser Wille wohl vorhanden sein, also die **integritas formalis** erreicht sein, so daß doch wegen eines physischen oder moralischen Hindernisses nicht Alles gebeichtet werden kann, was die Kirche vorschreibt, also die **integritas materialis** nicht vorhanden ist. Mit andern Worten: Die **integritas formalis** kann bestehen, obgleich die **integritas materialis** fehlt. Dies müssen wir wohl beachten, weil wir späterhin noch die Frage zu beantworten haben: Ob und wann die **integritas formalis** genügt? Zuerst ist hier zu beachten: Wann ist die **integritas materialis** vorhanden? Oder: Was soll nach der Vorschrift der Kirche gebeichtet werden? Darüber haben wir aus dem **Conc. Trid. Sess. 14, cap. 5** und **can. 7** sehr bestimmte Vorschriften, aus denen sich ergibt: **1) Omnia et singula peccata mortalia**, und wären sie auch **mere interna**, z. B. **desideria** oder **decreta peccaminosa. 2) Numerus peccatorum mortalium**, insoweit nämlich die Zahl angegeben werden kann. **3) Circumstantiae, quae mortalis peccati speciem mutant.** Z. B. ist es eine **circumstantia peccati mortalis speciem mutans**, ob Jemand einen fremden Menschen, der ihn weiter nicht anging, oder seinen eigenen Vater verwundet hat; ob Jemand aus einem Bürgerhause oder aus einer Kirche gestohlen hat; ob eine verheirathete Person gegen das sechste Gebot sündigt, oder eine Person, die das Gelübde der Keuschheit abgelegt hat, oder eine ledige. Ein erschwerender Umstand ist es, wenn z. B. Jemand ungeachtet einer innern oder äußern Ermahnung sich vor der Sünde zu hüten, sie dennoch begeht; oder wenn Jemand an einem Sonntage tödtlich sündigt. Hier erheben sich nun mannigfache Fragen, von denen wir die für die Praxis wichtigsten vornehmen wollen, nämlich hauptsächlich folgende sechs, welche sich auf die drei angegebenen Gegenstände der Beichte beziehen.

Da nämlich das Concilium bestimmt sagt: **Omnia et singula peccata mortalia**: so erhebt sich die Frage: 1) Hat die Kirche vorgeschrieben, die zweifelhaften Todsünden zu beichten? (**peccata mortalia dubia.**) Hier sind noch zwei Fälle zu unterscheiden: **a.** Jemand kann zweifeln, ob er eine Todsünde begangen hat, oder nicht, so daß in seiner Seele der Gedanke zu Grunde liegt: Wenn ich diese oder jene Sünde begangen habe, so habe ich ein **peccatum mortale** dadurch begangen, weil die Sache an und für sich eine **res gravis** ist, und mir auch die **sufficiens cognitio** und der **plenus consensus** nicht gefehlt haben können. Aber ob ich diese Sünde begangen habe, oder ob ich sie nicht begangen habe, weiß ich nicht. Dann ist also die Frage diese: Sind wir nach dem Sinne der Kirche verpflichtet die **peccata mortalia positive dubia** zu beichten? Daß dieses der vom h. Alphons beabsichtigte Sinn bei dem Ausdrucke **peccata mortalia positive dubia** ist, geht hervor aus **lib. VI, nro. 473**, wo er anfänglich sagt: **Dubitatur 1., an teneamur confiteri mortalia positive dubia, nempe si utrimque adsint rationes probabiles, quod peccatum mortale fuerit vel non fuerit commissum?** und nachher: **ubi hanc tuetur, etiamsi probabilius sit peccatum esse commissum.** Also muß es sich nach dem Sinne des h. Alphons um einen Fall handeln, daß der Pönitent denkt: „Hätte ich diese Sünde begangen, so wäre sie eine Todsünde; ob ich sie aber begangen habe, oder nicht, kann ich nicht entscheiden.“ Die Antwort auf jene Frage ist eine doppelte: Die Tutioristen behaupten, man sei verpflichtet, die **peccata mortalia positive dubia** zu beichten, nach ihrem gewöhnlichen Grundsatze: **In dubio pars tutior est eligenda.** Aber die

Worte des Conc. Trid. sind ganz bestimmt. Denn Sess. XIV, cap. 5 sagt es: Constat, nihil aliud in Ecclesia a poenitentibus exigi, quam ut, postquam quisquis diligentius se excusserit, et conscientiae suae sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit: reliqua autem peccata, quae diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur: und ebenso can. 7: Der Pönitent solle alle und einzelne Todsünden bekennen, an die er sich nach fleißiger Erforschung erinnere; (omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur.) Diese fleißige Erforschung muß etwa eine solche sein, mit welcher umsichtige und gottesfürchtige Menschen zu irgend einem wichtigen Geschäfte schreiten. Also die Kirche hat nur befohlen, diejenigen Sünden, welche man nach fleißigem Erwägen als Todsünden im Gewissen findet, zu beichten. Also die Pflicht, die peccata mortalia positive dubia zu beichten, ist von der Kirche nicht aufgelegt, daher auch nicht vorhanden. b. Jemand kann zweifeln, ob die Sünde, von der er sicher weiß, daß er dieselbe begangen hat, eine Todsünde ist. Dann liegt dieser Gedanke in der Seele des Pönitenten zu Grunde: Ich weiß zwar sicher, daß ich diese oder jene Sünde begangen habe, aber ich weiß nicht, ob diese Sünde eine Todsünde ist, oder nicht. In diesem Falle haben wir die peccata mortalia negative dubia. Auf die Frage: Sind wir verpflichtet, die peccata mortalia negative dubia zu beichten, ist die Antwort wiederum eine sententia affirmativa und negativa. Uebrigens ist die negativa die richtige. Denn die vorher angeführten Worte des Conc. Trid. sind durchaus klar und bestimmt; von einer Verpflichtung, diejenigen Todsünden zu beichten, von denen man zweifelt, ob sie Todsünden seien oder nicht, ist da durchaus nicht Rede. Uebrigens kommen beide Fälle eigentlich auf Eins hinaus. Denn in beiden handelt es sich um die Frage: Ist eine Todsünde vorhanden oder nicht? Wir müssen daher kurzweg sagen: Nach der Lehre der katholischen Kirche ist der Pönitent nur verpflichtet, alle Todsünden zu beichten, deren er sich schuldig weiß, nicht aber die zweifelhaften Todsünden. Selbst wenn Jemand, nach der Lehre des h. Alphons, sich auf dem Sterbebette befände und zweifelte, ob er eine Todsünde begangen habe oder nicht, braucht er jene zweifelhafte Todsünde nicht zu beichten. Jedoch um der Gefahr der Verdammniß zu entgehen, müßte er irgend eine andere Sünde beichten, um so zugleich auch von jener zweifelhaften Todsünde die Lossprechung zu erhalten; oder doch einen Act der Reue darüber erwecken: cf. der h. Alphons lib. VI, nro. 473 gegen Ende, und den Vollkommenen Christ von demselben h. Alphons, Vom Sacrament der Beichte, Erster Punkt, nro. 13: „Dies findet aber nur dann statt, wenn der Mensch nach einer solchen zweifelhaften Sünde noch niemals in der Beicht die Lossprechung empfangen hätte.“ Denn soll eine Lehre feststehen, dann muß sie auch unter allen Umständen feststehen und alle Folgerungen zulassen, die aus ihr gezogen werden. Denn was dem Tode nicht ins Angesicht schauen kann, ist Nichts. In der Praxis sind die Gläubigen gewöhnlich anzuhalten, alle zweifelhaften Todsünden zu beichten, wie es ja auch die gewöhnliche Sitte der Pönitenten ist, alle Sünden zu beichten, deren sie sich bewußt sind, weil die Beichte der zweifelhaften Todsünden gewöhnlich zur Beruhigung des Gewissens beiträgt, und weil auch nur der geringere Theil der Gläubigen die gehörigen Kenntnisse hat, um ein so genaues Urtheil über die begangenen Sünden fällen zu können. Jene genauen und scharfen

Bestimmungen, welche Sünden wir nach der Vorschrift der Kirche zu beichten verpflichtet sind, dienen eigentlich nur zu strengen Verhaltungsmaaßregeln für den Beichtvater, theils um zu wissen, worauf er sich im Falle der Noth beschränken darf, falls etwa die körperliche Schwäche des Pönitenten nicht mehr Zeit gestattete, theils in der Behandlung ängstlicher Gewissen. Denn auf diese bestimmte Erklärung des Tridentini gestützt, kann der Beichtvater vorschreiben, nichts zu beichten, als was mit völliger Sicherheit als Todsünde erkannt werde, also Alles, worüber man irgendwie zweifelt, ob es eine Todsünde sei oder nicht, wegzulassen. Darum sagt auch der heil. Alphons **lib. VI, nro.** 473 im Anfange, die Meinungen über diesen Gegenstand seien **valde scitu necessariae ad praxim.** Diesen muß nicht erlaubt werden, aus ihrem früheren Leben etwas zu wiederholen, wenn sie nicht mit der höchsten Gewißheit wissen, so etwa, daß sie es eidlich bezeugen können, daß sie eine Todsünde an demjenigen, was sie bekennen wollen, begangen und dieselbe noch nicht gebeichtet haben. Sonst würde die Wiederholung nur schädlich sein. — Das bisher über die **integritas materialis** der Beichte Gesagte steht mit dem Hauptzwecke des h. Bußsacraments, welcher die Wiedervereinigung des Menschen, der nach der Taufe die heiligmachende Gnade durch eine Todsünde verloren hat, mit Gott ist, in nächster Verbindung. Da nun aber, wie oben gesagt, dies h. Sacrament auch den Endzweck hat, die Seelen im Guten weiter zu bringen, und da alle diejenigen, welche im Guten voran zu kommen wünschen, auch den ernstlichen Willen haben müssen, sich von den Makeln der läßlichen Sünden immer mehr zu reinigen: so können auch die läßlichen Sünden gebeichtet werden, was jedoch von der Kirche nicht als Pflicht vorgeschrieben ist. Das **Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 5** sagt: **Venialia, quibus a gratia Dei non excludimur, et in quae frequentius labimur, quanquam recte et utiliter citraque omnem praesumptionem in Confessione dicantur, quod piorum hominum usus demonstrat, taceri tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt:** und im 7. Canon: **Si quis dixerit non licere confiteri peccata venialia: anathema sit.** 2) Ist derjenige, welcher irgend eine Todsünde sicher begangen hat, aber im Zweifel ist, ob er dieselbe gebeichtet hat, oder nicht, verpflichtet, dieselbe zu beichten? Ist der Zweifel ein verneinender, ein **dubium negativum**, das heißt ist keine **ratio probabilis** vorhanden, zu glauben, daß man diese Sünde gebeichtet habe, so muß dieselbe gewiß bekannt werden. Wenn dagegen eine gegründete Muthmaßung vorhanden ist, daß diese Sünde schon gebeichtet ist: so braucht man dieselbe nicht zu wiederholen. Der h. Alphons **lib. VI, nro.** 477 wendet gegen diese Meinung ein: **Sicut mihi probabilis minime visa fuit opinio alibi relata eorum auctorum, qui dicebant, non esse obligationem implendi vota, quae probabiliter impleta sunt:** (Diese Meinung hat der heilige Alphons **lib. I, nro.** 28 vorgetragen) **ita nec valeo hanc approbare sententiam quoad peccatum probabiliter confessum, cum obligatio confessionis sit certa, et satisfactio dubia.** Aber diese Frage kann auch unter folgenden Gesichtspunkt gebracht werden: Jemand hat gebeichtet. Dieser **actus** muß als gültig angesehen werden, so lange keine **rationes probabiles** oder **positivae** vorhanden sind, welche das Gegentheil fordern; ähnlich wie man die von Ketzern vollzogene Taufe für gültig ansieht, so lange keine positiven Gründe dagegen vorgebracht werden können. Denn der Grundsatz: **In dubio omne factum praesumitur recte factum:** oder: **In dubio praesumitur factum, quod**

de iure faciendum erat: oder: Standum pro valore actus: wie der h. Alphons selbst lib. I, nro. 26 diese Grundsätze der Moral aufstellt, steht allgemein fest. Also so lange keine Gründe zur Annahme nöthigen, daß man irgend etwas, was zu beichten man verpflichtet war, ausgelassen, muß man annehmen, daß man es gebeichtet. Dieser nämlichen Meinung ist aber auch im Grunde der h. Alphons selbst. Denn ebendort lib. VI, nro. 477 fährt er unmittelbar nach den oben citirten Worten fort: Non autem reprobo id, quod iidem citati auctores tradunt, nempe quod ille, qui diligens fuit in suis peccatis confitendis, si postea dubitat, an aliquod peccatum omiserit, postquam multum elapsum sit tempus, a quo illud patravit, non tenetur ad confitendum, cum possit credere eo casu moraliter certe iam de illo confessum fuisse. Dieses, so wie Alles Nachfolgende, was der h. Alphons dort sagt, ist nur eine Anwendung jenes Grundsatzes: In dubio standum est pro valore actus. Vergl. lib. VI, nro. 505: wo der h. Alphons dies Nämliche mit klaren Worten schreibt: Caeterum hic sedulo advertendum, non esse cogendos poenitentes ad repetendas confessiones, nisi moraliter certo constet, eas fuisse invalidas. Ratio, quia possessio stat pro valore confessionum praeteritarum, quamdiu de earum nullitate non constat. Dices: Quando exstat praeceptum, et dubitatur de ipsius impletione, possidet obligatio praecepti: ergo in dubio de valore confessionum praeteritarum possidet obligatio eas repetendi. Sed respondetur, quod regula praefata tum currit, cum adest praeceptum, et dubitatur, an actus impletionis fuerit positus, vel ne: cum vero talis actus iam bona fide fuerit positus, et postea dubitatur, an fuerit validus, vel invalidus, tunc ille ut validus est reputandus. Tunc enim currit illud principium, nempe quod in dubio standum est pro valore actus. Et quoad obligationem repetendi confessiones recidivorum, de quarum valore saepe dubitari potest, hanc regulam optime tradit Habert tom. 6, pag. 465 sic dicens: „Si poenitens aliquamdiu post confessionem dignos poenitentiae fructus fecit, hoc est strenue adversus tentationes et peccandi occasiones pugnaverit, confessarius iudicabit, validam fuisse confessionem. Secus si paulo post confessionem seu data prima occasione lapsus fuerit.“ Tunc enim, ego addo, revera moraliter certum est, confessiones fuisse nullas. Nam ille, qui in confessione vere dolet, et proponit emendationem, saltem per aliquod tempus a peccato se abstinet, saltem aliquem conatum adhibet ante relapsum. Unde qui post suas confessiones ut plurimum cito et sine aliqua resistentia iterum cecidit, certe censendus est nullum vel nimis tenuem habuisse dolorem vel propositum. Aliter vero dicendum, si per aliquod tempus perseveraverit, vel ante casum aliquam saltem resistentiam praestiterit. 3) Wenn Jemand irgend eine Todsünde als zweifelhaft bekannt hat, d. h. indem er sagt, er wisse nicht, ob er diese Sünde begangen habe, oder nicht, und ihm nun nachher klar wird, daß diese Todsünde nicht zweifelhaft, sondern gewiß sei, ist er dann verpflichtet, sie als gewiß zu beichten? Offenbar muß diese Sünde dann gebeichtet werden, weil das Concilium sagt: Omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria habetur. Der Grund, welchen diejenigen, die anderer Meinung sind, dafür wohl angeführt haben, die Sünde sei ja schon offenbart, wie sie zur Zeit der Beichte im Gewissen vorhanden war; — ist ein

nichtiger, weil das Concil nicht sagt, es sollten die Sünden gebeichtet werden, wie sie im Gewissen vorhanden sind, sondern: Omnia et singula peccata mortalia, quorum memoria habetur. 4) Wenn der Pönitent die bestimmte Zahl nicht angeben kann: was ist dann zu thun? Kann er keine bestimmte angeben: so gebe er die ungefähre an; und wenn auch das nicht möglich ist, so suche der Beichtvater zu erfahren, wie oft der Pönitent diese oder jene Sünde im Tage, oder in der Woche, oder im Monate begangen habe. Hier ist jedoch zu merken, daß man sich bei Gewohnheitssündern keine große Mühe geben muß, die Zahl ausfindig zu machen, weil sie doch voll Verwirrung eine zu große angeben, und man ihnen deßhalb oft keinen Glauben schenken kann. Daher begnüge sich der Beichtvater bei solchen Pönitenten lieber damit, den Stand des Gewissens im Allgemeinen auszuforschen. 5) Die circumstantiae speciem mutantes können abgeben: a. Der Ort, wo eine Sünde geschehen ist. Das homicidium in einer Kirche vollzogen, oder illiciti concubitus daselbst ziehen die Verunreinigung der Kirche nach sich. Ebenso ist der Diebstahl aus einer Kirche eine circumstantia speciem mutans. b. Personen; hier fragt sich nun: Utrum incestus cum consanguineis specie differat ab incestu cum affinibus? Wahrscheinlicher ist, daß kein Unterschied statt finde: lib. VI, nro. 469. Ob beim incestus cum consanguineis der jedesmalige Grad angegeben werden müsse? Nur der erste Grad ist anzugeben, weil dieser eine besondere Bosheit in sich schließt; vergl. lib. VI, nro. 470. Selbst viele Heiden fanden in der Verletzung des ersten Grades Blutschande. *) c. Gelübde, private sowohl als solemne. d. Der Stand der Ehe. e. Das Ansehen, welches Jemand durch sein Vermögen, seine Kenntnisse, und seine Stellung im staatlichen und kirchlichen Leben hat. Denn nach solchen Menschen richten sich Andere. Jene geben daher durch ihre Sünden zugleich ein Aergerniß. f. Pflichten gegen Andere, und mannigfacher Lebensverkehr und Verhältnisse, die die Menschen vereinigen. 6) Sind wir auch verpflichtet, die circumstantiae aggravantes zu beichten? Circumstantiae aggravantes sind solche circumstantiae, welche nach eines Jeden Gewissen über die gewöhnliche Art zu sündigen hinausgehen; z. B. an einem Sonntage einen Diebstahl verrichten. Zuvor bemerken wir, daß bei einem Diebstahl die größere Summe keine circumstantia aggravans sein kann, weil es von der Größe der Summe abhängt, ob das peccatum ein mortale ist, oder nicht. Die circumstantiae aggravantes zu beichten, sind wir nicht verpflichtet, weil die Kirche es uns nirgend vorschreibt. Dieser Meinung pflichten auch der h. Thomas und der h. Alphons lib. VI, nro. 467 bei. Der h. Thomas gibt dafür als Grund an, weil die Todsünde als Abfall von Gott schon ein unendliches Uebel sei, deßhalb könne sie durch Umstände, welche die Art der Sünde nicht ändern, nicht weiter erschwert werden. Offenbar ist dieser Grund unumstößlich. Indeß führt das Bekenntniß der circumstantiae aggravantes doch sehr zur bessern Erkenntniß des Pönitenten.

19. In wiefern genügt die confessio formaliter integra? Diejenigen Pönitenten, welche eine confessio materialiter integra nicht ablegen können, thun dem göttlichen Gebote durch eine confessio formaliter integra genug. Die integritas formalis genügt, 1) wenn wegen eines phy-

---

*) Vergl. die vortreffliche Abhandlung Lassaulx's über die Ehe bei den Griechen in seinen Studien des Classischen Alterthums. Regensburg. 1854, S. 374-458.

sischen, 2) wegen eines moralischen Hindernisses die integritas materialis nicht erreicht werden kann. Denn wenn auch zu diesem h. Sacramente immer eine Anklage erforderlich ist, so ist doch nicht erforderlich eine vollständige Anklage, wenn dieselbe nicht statt finden kann. Nur ist dann der Pönitent verpflichtet, die fehlerhafte Anklage bei der nächsten Beichte zu ergänzen, wofern er z. B. so lange im Leben bleibt. Daß in Folge eines physischen Hindernisses die integritas formalis genügt, ist an und für sich klar, weil das göttliche Gebot zu etwas Unmöglichem nicht verpflichtet. In einem solchen Falle sind 1) der Stumme. Wenn dieser auch nur eine oder andere Sünde durch Winke zu erkennen gibt, so kann er absolvirt werden, es sei denn, daß er sich schriftlich dem Beichtvater mittheilen kann, wozu er dann nicht bloß in articulo mortis, sondern auch bei der österlichen Beichte verpflichtet ist. 2) Der Taube. 3) Derjenige, welcher einen Beichtvater, der seine Sprache versteht, nicht haben kann. Ein solcher ist, nach der gewöhnlichen Meinung der Gottesgelehrten, nicht verpflichtet, durch einen Dollmetscher zu beichten; auch nicht im Falle des Todes, es sei denn, daß er über seine Reue zweifelhaft wäre, wo es jedoch genügt, eine läßliche Sünde zu bekennen. 4) Ein Sterbender, welcher plötzlich den Gebrauch der Sprache verloren hat, wenn er darum bittet, losgesprochen zu werden, und Zeichen der Reue an den Tag legt, oder vorher in Gegenwart Anderer an den Tag gelegt hat: nur muß er dies in Beziehung auf dies h. Sacrament gethan haben, was dann von jedem vorausgesetzt werden zu müssen scheint. Ist die Furcht vorhanden, daß man durch Ertheilung der Lossprechung eine irreverentia sacramenti begehe: so gebe man die Absolution bedingungsweise. Das Genauere über die dem Sterbenden zu ertheilende Absolution findet man im h. Alphons lib. VI, nro. 480 bis 483 inclusive. Was der h. Lehrer nro. 483 über die einem Menschen, welcher in ipso actu peccati des Vernunftgebrauches beraubt ist, bedingt zu ertheilende Lossprechung sagt, so ist das dahin zu verstehen, daß der Beichtvater wissen muß, daß der Kranke Katholik ist und als Christ gelebt hat. Dies will der h. Alphons mit dem Ausdrucke sagen: Si christiane vixerit. *) 5) Derselbe Fall des physischen Hindernisses gegen die integritas materialis tritt ein, wenn dem Pönitenten oder dem Beichtvater eine Lebensgefahr droht, so daß jener nicht vollständig bekennen, und dieser die Beichte nicht vollständig hören kann. Dies findet statt: a. Wenn der Pönitent, z. B. der Kranke, nachdem er eine oder andere Sünde angegeben, in Ohnmacht fällt, oder wenn die Gefahr da ist, daß er in Ohnmacht falle. b. Wenn man findet, daß ein Kranker, welcher beichten will, indem ihm die h. Wegzehrung gebracht wird, viele ungültige Beichten abgelegt habe, und die Heftigkeit der Krankheit keinen Aufschub der Absolution erleidet. c. Wenn der Priester selbst in einer solchen Gefahr sich zu befinden scheint, daß er eher sterben werde, als der Pönitent losgesprochen wird. d. Wenn zur Zeit einer ansteckenden Krank-

---

*) Unsere (Münstersche) Agende v. J. 1712 geht nicht so weit. Sie will, daß einem Menschen, der im Acte der Sünde des Vernunftgebrauches beraubt ist, das Sacrament nicht gespendet werde. Dagegen anderen Theologen scheint die im Texte angegebene Meinung des h. Alphons noch zu strenge zu sein. Sie wollen, man solle allen solchen Menschen ohne Unterschied die bedingte Lossprechung geben; denn, sagen sie, sacramenta propter homines. Allerdings sind die Sacramente um der Menschen willen; aber sie können doch nur dann im Menschen wirken, wenn dieser sie in sich will wirken lassen.

heit nach dem Urtheil sachverständiger Männer die Gefahr da ist, daß der Beichtvater angesteckt werde. Will jedoch der Beichtvater die Beichte ganz hören, so ist der Pönitent auch verpflichtet, sie ganz abzulegen. Und zwar muß der Priester durchaus darauf bestehen, daß der Pönitent ihm eine vollständige Beicht ablege, falls das demselben möglich ist. Denn das zeitliche Leben würde der Priester mit großem Gewinne verlieren, falls er dadurch das ewige Leben eines andern Menschen rettete. Manche Menschen aber halten das Bekenntniß gewisser Sünden bis auf ihr Todesbett zurück, und es darf daher der Priester, selbst wenn sie mit der ansteckendsten Seuche behaftet sein sollten, mit ihrer Beichte nicht eilen. Gewiß wird der Priester sein Leben nie besser anwenden, als wenn er es im Dienste Gottes und des Nächsten verliert. e. Wenn eine Schlacht bevorsteht, oder wenn eine große Menge Sterbender da ist, z. B. bei einem Schiffbruche, und nicht alle gehört werden können. In diesem Falle könnten auch Alle zugleich nach dem Bekenntnisse einer Sünde, welche weniger Schande bringt, oder, wie Einige wollen, wenn nur Alle zugleich sich als Sünder bekännten, losgesprochen werden, mit den Worten: Ego vos absolvo etc. Diese impotentia sufficiens zur confessio materialis ist aber nicht vorhanden, wenn zu einem Beichtvater ein großer Conflux statt findet. Denn unter den von Innocentius XI. am 2. März 1679 verdammten Propositionen ist die 59.: Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessos, ratione magni concursus poenitentium, qualis, verbi gratia, potest contingere in die magnae alicuius festivitatis, aut indulgentiae. 6) Die poenitentes scrupulosi, welche nämlich über ihre frühern Sünden in beständiger Angst sind. 7) Derjenige, welchen der Beichtvater vor Vollendung der Beichte losspricht, weil er nicht Alles hören will. 8) Derjenige, welcher ein schwaches Gedächtniß hat. Solche Büßer pflegen wohl zu sagen, sie wüßten zwar, daß sie Gott mit einer Todsünde beleidigt hätten, oder daß sie gesündigt hätten; aber sie könnten sich des einzelnen Falles durchaus nicht mehr erinnern. 9) Auch können einige Menschen so ungebildet sein, daß sie zwar im Allgemeinen sagen, sie empfänden Reue über ihre Sünden, aber keine einzige Sünde im Einzelnen anzugeben wissen. In diesen Fällen ist wegen eines physischen Hindernisses die integritas materialis nicht erforderlich, und genügt die integritas formalis. Das moralische Hinderniß gegen die Vollständigkeit der Beichte tritt nach der Angabe älterer Gottesgelehrten in folgenden Fällen ein: 1) Wenn aus dem Bekenntnisse einer gewissen Sünde, oder eines gewissen Umstandes mit Grunde ein schwerer Schaden am Leibe oder an der Seele entweder für das Beichtkind, oder für den Beichtvater, oder für Andere befürchtet wird. Doch soll sich, wie der Cardinal Lugo mit Recht bemerkt, das Beichtkind solche Nachtheile oder Gefahren nicht ohne Grund vorstellen, und kann davon bei einem Ordensmanne schwerlich Rede sein. 2) Wenn ein Beichtvater eine Sünde oder einen Umstand nicht beichten könnte, ohne das Beichtsiegel zu verletzen. Ueberhaupt ließe sich sehr bezweifeln, ob diese Fälle in der Wirklichkeit vorkommen können.

Einige haben hier als einen dritten Fall auch noch dieses anfügen wollen, wenn man eine Sünde nicht bekennen kann, ohne daß man seinen complex kund gibt. Von Andern wird dagegen, und zwar mit mehr Grund, behauptet, daß man auch dann, wenn der complex errathen werden könne, oder man gar denselben, um die Sünde beichten zu können, angeben müsse, doch noch zum Bekenntnisse verpflichtet sei. Dieser Meinung pflichtet auch der h. Alphons lib. VI, nro.

489 u. 490 bei. Uebrigens versteht sich von selbst, daß der Pönitent, wenn es eben möglich ist, die Sünde zu beichten, ohne daß der complex genannt wird, z. B. dadurch, daß er einen andern Beichtvater aufsucht, dazu verpflichtet ist. Indessen brauchte er darum seinen gewöhnlichen Beichtvater nicht zu verlassen. Denn dieser darf ja doch an das Gebeichtete nicht zurückdenken, noch viel weniger irgend einen Menschen darauf ansehen, oder ihm gegenüber sein Betragen ändern. — Bei demjenigen, was hier über das Genügen der integritas formalis gesagt ist, ist wohl im Auge zu behalten, was der h. Alphons lib. VI, nro. 504 sagt: Formalis confessio est de essentia, non materialis. Kann also die integritas materialis nicht erreicht werden, wie in den angegebenen Fällen, so genügt die integritas formalis. Denn der Wille des Menschen ist es, welcher über sein Verhältniß Gott gegenüber entscheidet.

Wenn wir nun aber alle Fälle, in denen nach der gewöhnlichen Angabe der Theologen die integritas formalis genügen soll, oder alle Gründe, welche von der materiellen Vollständigkeit der Beichte entschuldigen sollen (causae ab integritate materiali confessionis excusantes) nochmals überblicken: so bleibt als der einzige Grund, welcher von der materiellen Vollständigkeit der Beichte entschuldigt, die physische Impotenz des Pönitenten bestehen. Diese tritt ein, theils wenn der Pönitent die körperlichen Kräfte nicht hätte, um vollständig beichten zu können; in welchem Falle er es aber nach erlangter Genesung thun müßte; theils wenn er die geistigen Kräfte dazu nicht hätte; nämlich wegen Scrupulosität; in welchem Falle jedoch nur der Beichtvater dem Pönitenten das weitere Bekenntniß verbieten, und dieser sich nicht selbst davon dispensiren könnte.

20. Die zweite Eigenschaft der Beichte ist: Die Beichte muß vocalis sein: sie muß mündlich abgelegt werden. Der Gebrauch der Kirche fordert es so, und verbindet unter einer Todsünde. Ausnahmen können nur dann gemacht werden, wenn es einem Pönitenten wegen eines physischen oder moralischen Hindernisses, z. B. wegen sehr großer Scham nicht möglich wäre, sich mündlich zu offenbaren. Die dritte Eigenschaft der Beichte ist: Die Beichte muß im Geheimen, nur vor dem Priester abgelegt werden: secreta. Darüber besteht allerdings auch keine Vorschrift, sondern dies fordert ebenfalls der Gebrauch der Kirche. Die Beichte nämlich ist zwar immer zum ewigen Heile nothwendig; aber die Bestimmung, ob dieselbe eine publica oder privata sein soll, gehört der Kirche an. Das Conc. Trid. spricht sich Sess. XIV, can. 6 über diese Eigenschaft aus: Si quis dixerit, modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem Ecclesia Catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum, anathema sit. In den frühern Zeiten der Kirche finden wir die öffentliche Beichte in einzelnen Fällen, z. B. bei der Bekehrung eines Christen, welcher durch seinen sündhaften Lebenswandel ein öffentliches Aergerniß gegeben hatte, oder beim Eintritt in den Ordensstand wohl angewendet. Die ältesten Beispiele einer öffentlichen Beichte und Buße finden sich beim h. Irenäus adv. Haereses I, cap. 13, nro. 7 (Edit. Massuet, Paris. 1710, pag. 65; — nicht so deutlich ist nro. 5 (pag. 63); — (merkwürdig ist die in nro. 7 erwähnte falsche Scham bei der Beichte, gegen welche der h. Irenäus mit Ernst spricht.) Und viertens die Beichte muß wahr sein (vera). Wahr muß die Beichte sein in der materia necessaria dieses h. Sacraments, d. h. hinsichtlich der peccata mortalia. Wenn also der Pönitent auch ein peccatum ve-

niale läugnete, oder ein peccatum mortale, was er schon bekannt hat, so würde diese Lüge nur ein simplex mendacium sein, und also die Schuld eines peccatum veniale nicht überschreiten; weil er eine schon gebeichtete Todsünde nicht mehr auf dem Gewissen hat, und weil er nicht verpflichtet ist, die läßlichen Sünden zu beichten. Vergl. den heil. Alphons lib. VI, nro. 496 und 497.

21. Endlich ist zu handeln von der Nothwendigkeit oder Nützlichkeit, früher schon abgelegte Beichten zu wiederholen, wo wir also auch auf die Generalbeichte kommen werden. Die Generalbeichte ist diejenige, welche entweder das ganze Leben, oder einen größern oder geringern Theil des Lebens, also immer eine oder mehrere früher schon abgelegte Beichten umfaßt. Es fragt sich hier 1) wann ist es nothwendig, die früher schon abgelegten Beichten zu wiederholen? 2) Wann ist es nützlich?

Die früher abgelegte Beichte muß wiederholt werden, wenn sie ungültig ist. Ungültig kann aber die Beichte sein a. von Seite des Priesters, bei welchem sie abgelegt ist; b. von Seite des Pönitenten. Von Seite des confessarius ist die Beichte ungültig, wenn dasjenige, was von Seite des minister sacramenti poenitentiae erfordert wird, (worüber im folgenden §.) nicht in ihm vorhanden ist; wenn er also keine iurisdictio hat, oder wenn er die Form wesentlich verstümmelt hat, oder wenn er die Absicht nicht gehabt hat, die Lossprechung zu ertheilen, oder wenn er keine Sünde verstanden hat. Es wird gesagt: keine: denn wenn auch einige Sünden, und wären es auch peccata mortalia, nicht gehört sind, jedoch ohne Schuld des Beichtkindes, so ist die Absolution gültig, und braucht nur das nicht Gehörte wiederholt zu werden. Wenn der Priester die ihm gebeichteten Sünden vor Ertheilung der Absolution wieder vergessen hat, etwa weil die Beichte sehr lang war, oder weil der Beichtvater es für nothwendig hielt, die Absolution aufzuschieben: so braucht nach der allgemeinen Lehre der Theologen (lib. VI, nro. 502 im h. Alphons) die Beichte nicht wiederholt zu werden, wenn der Pönitent zu demselben Beichtvater zurückkehrt, und sich dieser im Allgemeinen des Gewissenszustandes seines Pönitenten noch erinnert. (Si habet cognitionem status poenitentis saltem in confuso, sagt l. c. der h. Lehrer.) b. Von Seite des Pönitenten ist die Beichte ungültig, wenn er irgend etwas von demjenigen fehlen läßt, was von seiner Seite erforderlich war, wenn er also nicht attritus ist, wenn er eine oder mehrere Todsünden, oder die Zahl derselben, oder eine circumstantia speciem mutans mit seiner Schuld ausläßt, oder wenn er den Willen nicht hat, die satisfactio zu leisten. — Es wird gesagt culpabiliter, worüber Folgendes zu merken: 1) Wenn Jemand wegen schwachen Gedächtnisses, oder auch weil er die Sünde nur für eine läßliche, oder für gar keine hielt, ein peccatum mortale nicht gebeichtet hat: so muß er allerdings, wenn es ihm einfällt, oder wenn er die Bosheit desselben erkennt, dasselbe beichten, aber die Beichte, in welcher er jene Sünde ausgelassen, und die dazwischen liegenden braucht er nicht zu wiederholen, weil er den Willen hatte, Alles zu leisten, was von seiner Seite erfordert wurde; und also der defectus ein inculpabilis war. 2) Wenn Kinder oder einfache und ungebildete Menschen die species und die Zahl ihrer Sünden ausgelassen haben, weil sie es ohne ihre Schuld nicht besser einsahen, so brauchen sie ebenfalls die frühern Beichten nicht zu wiederholen, weil zu diesen Beichten alle wesentlichen Requisite vorhanden waren; aber sie sind verpflichtet, die ausgelassene Zahl und species anzugeben. — In den angegebenen Fällen ist die Beichte ungültig.

Wenn nun der Pönitent nach einer ungültig abgelegten Beichte sich zu einem andern Beichtvater wendet: so muß er offenbar die Beichte wiederholen. Aber ist er zu dieser Wiederholung auch verpflichtet, wenn er bei demselben Beichtvater bleibt? Hierüber sind zwei Meinungen: Die erste verpflichtet den Pönitenten zur Wiederholung, wenn irgend ein wesentlicher zum Empfang des h. Bußsacraments erforderlicher Theil gefehlt hat. Die zweite, welche der h. Alphons lib. VI, nro. 502 eine sententia communior et non minus probabilis nennt, spricht den Pönitenten von der Pflicht der Wiederholung frei, wenn nur der Beichtvater noch im Allgemeinen eine Kenntniß über den Gewissenszustand des Pönitenten hat. Uebrigens ist, was die Wiederholung der Beichten betrifft, wohl zu bemerken, daß dieselbe dem Pönitenten nur dann aufgelegt werden muß, wenn die moralische Gewißheit vorhanden ist, daß die Beichte ungültig gewesen ist. Denn so lange diese moralische Gewißheit fehlt, findet der Grundsatz seine Anwendung: In dubio standum est pro valore actus. Vergl. den heil. Alphons lib. VI, nro. 505.

22. Nützlich ist die Wiederholung früherer Beichten nur dann, 1) wenn dieselbe zur Beruhigung des Gewissens des Pönitenten gereicht; 2) wenn sie dem Beichtvater eine bessere Einsicht geben kann, wie er den Pönitenten zu leiten hat; 3) wenn der Pönitent selbst, um durch die damit verbundene Beschämung für seine Sünden genug zu thun, frühere Beichten zu wiederholen wünscht. Cf. St. Bernardus de interiore domo cap. 37: Omnia in confessione lavantur, conscientia mundatur, amaritudo tollitur, peccatum fugatur, tranquillitas redit, spes reviviscit, animus hilarescit: in welchen wenigen Worten der h. Lehrer alle Vortheile dargestellt hat, welche die aufrichtige Beichte dem Menschen bringt. 4) Um durch die Generalbeichte einen besondern Segen von Gott zu erlangen, weßhalb viele Menschen beim Antritte ihres Standes eine solche abzulegen pflegen. — Aber, könnte man fragen, können denn auch früher bereits gültig gebeichtete Sünden nochmals Gegenstand der Beichte sein? Allerdings; denn Thatsachen können nicht ungeschehen gemacht werden; und darum stehen die einmal begangenen Sünden immer vor Gottes Augen. Auch kann der Mensch keine unfehlbare Sicherheit darüber haben, daß ihm die begangenen Sünden wirklich von Gott vergeben sind, wofern Gott ihm dies nicht besonders offenbart. — Uebrigens muß der Beichtvater in der Ertheilung der Erlaubniß zur Ablegung einer Generalbeichte vorsichtig sein. — Damit die Beichte die angegebenen Eigenschaften habe, ist die Erforschung des Gewissens nothwendig; vergl. lib. VI, nro. 471 im h. Alphons.

23. Das dritte Erforderniß in dem Empfänger des h. Bußsacraments ist der Wille, die satisfactio zu leisten. Zunächst ist hier zu erörtern, in welchem Sinne nur die satisfactio von dem Pönitenten geleistet werden kann. Das peccatum mortale schließt eine unendliche Schuld in sich, wie der h. Thomas Supplem. quaest. 13, art. 1, ad 1 sagt: Offensa habuit quandam infinitatem ex infinitate divinae misericordiae: und diese unendliche Schuld hat die unendliche Strafe der Hölle zur Folge. Jedes peccatum mortale zieht einen zweifachen Tod nach sich, den Tod der unendlichen Schuld, den Tod der unendlichen Strafe. Vgl. §. 115. Von diesem doppelten Tode können wir de facto, oder secundum praesentem divinae providentiae statum nur durch den Tod Jesu Christi befreit werden, wie dies in Beziehung auf die Erbsünde das Conc. Trid. Sess. V, can. 3 lehrt, und in Beziehung auf alle nach der Taufe begangenen Todsünden

Sess. VI, cap. 7, und cap. 14: Qui vero ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus iustificari poterunt, cum, excitante Deo per Poenitentiae Sacramentum, merito Christi amissam gratiam recuperare procuraverint. Da wir von dem Tode der ewigen Schuld und der ewigen Strafe nur durch das Verdienst Jesu Christi befreit werden können, womit aufs genaueste in Verbindung steht, daß derjenige, welcher am Verdienste Christi keinen Theil nimmt, die ewige Strafe selbst bezahlen muß, d. h. auf ewig verloren geht: so kann von der satisfactio in dem Sinne, daß sie eine Tilgung der ewigen Schuld und Strafe bedeutet, hier nicht die Rede sein. Aber 1) dafür, daß der Sünder seine geistige und körperliche Kraft, welche jeder erschaffene Geist auf Gott richten soll (omnis caro ad Te veniet: Domino vivimus, Domino morimur:) statt dessen auf irgend ein scheinbares Gut als auf seinen letzten Endzweck richtete, kann er durch größeren Eifer für den Fortschritt in der Liebe Gottes allerdings genug thun. Er vermag mit Hülfe der göttlichen Gnade das Versäumte wieder zu gewinnen, die verlornen Jahre nachzuholen. Dieser Versäumung im Dienste Gottes machen wir uns nicht nur durch die Todsünde, sondern auch durch die läßliche Sünde schuldig. Sie wird ersetzt durch die erhöhte Liebe zu Gott. Die Vermehrung derselben ist aber nicht bedingt durch die Zeit; denn Gott gibt, wann und wie viel er will. 2) Auch kann der Mensch insofern für seine Sünden, tödtliche oder läßliche, Genugthuung leisten, als er die Neigung zur Sünde und die Schwäche seines Willens überwinden muß. „Wer dem Gelüste angehangen hat, muß sich von den Flecken der Anklebung reinigen.“ Für das Erste sowohl als für das Zweite tritt das Grundgesetz der menschlichen Heilswirkung im Stande der gefallenen Natur ein: Nur durch Leiden können wir mit Gott wieder vereinigt werden. — Dazu kommt noch in Beziehung auf gewisse Sünden eine dritte Rücksicht unsrer Genugthuung. Es ist nämlich offenbar, daß manche Sünden, die wir begehen, für einen oder auch für mehrere unserer Mitmenschen verderbliche Folgen nach sich ziehen, entweder in Hinsicht des Geistes, oder auch in Hinsicht des Körpers: z. B. Verführung unschuldiger Seelen, Verwundung oder überhaupt thätliche Verletzung Anderer, Aneignung fremden Gutes. Wer eine wahre contritio hat, der hat auch den ernsten Willen, diese Folgen der Sünde zu heben. Aber eine satisfactio im eigentlichen Sinne kann die Tilgung dieser verderblichen Folgen nicht genannt werden, sondern sie ist mehr eine restitutio hominis laesi in statum pristinum. Nur im uneigentlichen Sinne könnten wir diese Tilgung der bösen Folgen unserer Sünden in Beziehung auf Andere eine satisfactio nennen.

24. Was wir bisher aus anderweitigen Lehren der Kirche über unsere Genugthuung für die begangenen Sünden geschlossen haben, das wird uns durch ausdrückliche Erklärungen der Kirche bestätigt. Es ist eine ausdrückliche Lehre der katholischen Kirche, daß, wenn auch die ewige Schuld und die ewige Strafe getilgt ist, doch noch zeitliche Strafen zu ertragen übrig bleiben, und die Ertragung dieser zeitlichen Strafen nennt die Kirche im eigentlichen Sinne satisfactio. In der 6. Sitzung cap. 14 setzt das Conc. Trid. zuerst auseinander, daß derjenige, welcher die empfangene Rechtfertigung verloren habe, dieselbe wieder erlangen könne, weil Christus für einen solchen das heil. Bußsacrament eingesetzt habe. Dann fährt das Concilium fort: Unde docendum est, Christiani hominis poenitentiam post lapsum multo aliam esse a baptismali eaque contineri non

modo cessationem a peccatis, et eorum detestationem, aut cor contritum et humiliatum: verum etiam eorundem sacramentalem Confessionem saltem in voto et suo tempore faciendam et sacerdotalem absolutionem: itemque satisfactionem per ieiunia, eleemosynas, orationes et alia pia spiritualis vitae excercitia, non quidem pro poena aeterna, quae vel Sacramento, vel Sacramenti voto una cum culpa remittitur, sed pro poena temporali, quae, ut Sacrae Literae docent, non tota semper, ut in Baptismo fit, dimittitur illis, qui gratiae Dei, quam acceperunt, ingrati Spiritum Sanctum contristaverunt et templum Dei violare non sunt veriti. Dann berufen sich die Tridentinischen Väter auf die Stellen Apok. 2, 5; 2. Cor. 7, 10; Matth. 3, 2; 4, 17 und Lucas 3, 8. Aus diesen Stellen geht hervor: Nach der Lehre der katholischen Kirche werden durch den Empfang des h. Bußsacraments nicht immer alle zeitlichen Sündenstrafen erlassen, wenngleich die ewige Strafe und Schuld immer durch dies heil. Sacrament erlassen wird; d. h. also mit andern Worten: Gewöhnlich bleiben, auch wenn die ewige Schuld und Strafe durch das h. Bußsacrament, oder durch den Wunsch, dasselbe empfangen zu können, schon erlassen ist, doch noch zeitliche Strafen zu ertragen übrig. Aus dieser Stelle geht auch hervor, daß das Concil die Tilgung dieser zeitlichen Strafen satisfactio nennt, welche man hiernach also so erklären könnte: Satisfactio est solutio poenarum temporalium post dimissam culpam et poenam aeternam adhuc debitarum; und die Realität dieser Erklärung gründet sich auf die Glaubenslehre, daß nach dem Erlasse der ewigen Schuld und Strafe noch zeitliche Strafen zu tilgen übrig bleiben. Der Endzweck dieser zeitlichen Strafen ist die Vermehrung der Liebe zu Gott und die Tilgung unsrer geistigen Schwachheit und Hinneigung zur Sünde, so daß wir durch die zeitlichen Strafen in den beiden oben genannten Rücksichten genugthun. Dieselbe Glaubenslehre trägt das Concil in derselben Sitzung can. 30 vor: Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit, anathema sit. Hier stellt das Concil die Abbüßung der zeitlichen Strafen im Fegfeuer als die Vollendung unsrer Rechtfertigung dar. Was in diesem Leben aus Nachläßigkeit nicht geschehen ist, muß im Fegfeuer nachgeholt werden. So bringt es mit der Rechtfertigung, einem göttlichen Arte in uns, unsere Genugthuung in die innigste Verbindung. Aber zugleich gibt das Concil zu verstehen, daß dem Gerechtfertigten nicht immer solche zeitliche Strafen zu bestehen bleiben. Denn Gott kann durch seine Gnade in der büßenden Seele alle Versäumniß und alle geistige Schwachheit in einem einzigen Augenblicke tilgen. Man hat Beispiele, daß Menschen aus Reue gestorben sind. Je größer aber die Reue, um so größer die Liebe zu Gott. Auch ist es Lehre der Kirche, daß durch die h. Taufe alle zeitlichen Sündenstrafen getilgt werden. Ebenso Sess. XIV, cap. 8: Demum quoad Satisfactionem, quae ex omnibus poenitentiae partibus a patribus nostris Christiano populo fuit perpetuo tempore commendata, Sancta Synodus declarat, falsum omnino esse et a verbo Dei alienum, culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur. Endlich am bestimmtesten in derselben Sitzung can. 13: Si quis dixerit, pro peccatis quoad poenam temporalem minime

Deo per Christi merita satisfieri poenis ab eo inflictis et patienter toleratis, vel a sacerdote iniunctis, sed neque sponte susceptis, et ieiuniis, orationibus, eleemosynis vel aliis etiam pietatis operibus, . . . , anathema sit. Also nach der Glaubenslehre der katholischen Kirche bleiben, auch wenn die ewige Schuld und Strafe getilgt ist, doch noch zeitliche Strafen zu ertragen übrig, und die Tilgung derselben ist die satisfactio. Daß die h. Väter das Nämliche lehren, versichert uns das Conc. Trid.: Satisfactio, quae ex omnibus Poenitentiae partibus a Patribus nostris Christiano populo fuit perpetuo tempore commendata, und etwas weiter: Perspicua enim et illustria in sacris literis exempla reperiuntur, quibus praeter divinam traditionem hic error quam manifestissime revincitur; nämlich der Irrthum, daß die Schuld niemals von Gott erlassen werde, ohne daß auch die ganze Strafe nachgelassen werde (culpam a Domino nunquam remitti, quin universa etiam poena condonetur). Aus den Vätern wollen wir als für diese Lehre sprechend nur anführen den h. Cyprian, welcher über die satisfactio post lapsum ein ganzes Buch geschrieben hat, nämlich De lapsis, aus 36 Capiteln bestehend. In den vier ersten drückt er seine Freude über die Beendigung der Verfolgung aus; in dem 5. u. 6. spricht er von dem traurigen Zustande der Kirche in moralischer Hinsicht vor der Verfolgung; in den 30 übrigen handelt er von den Gefallenen und führt besonders durch, daß sie nur vermittelst der Buße in die Kirche wieder aufgenommen werden können. Er nimmt satisfactio in demselben Sinne, in welchem das Conc. Trid. dies Wort nimmt. So cap. 14: Nec excusat oppressum necessitas criminis, ubi crimen est voluntatis. Nec hoc ideo dico, ut fratrum causas onerem, sed ut magis fratres ad precem satisfactionis instigem: und cap. 15: Non quaerunt sanitatis patientiam, nec veram de satisfactione medicinam. Poenitentia de peccatoribus excussa est. Also ist dem heil. Cyprian poenitentia und satisfactio gleichbedeutend. Ferner cap. 16 im Anfange: Spretis his omnibus atque contemptis ante expiata delicta, ante exomologesin factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minantis vis infertur corpori eius et sanguini: und am Ende nec Dominum longa et plena poenitentia deprecatur. Cap. 17: Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est, qui negantem negare se dixit, qui omne iudicium de Patre solus accepit. Cap. 26 hat er wieder den Ausdruck poenitentiam agere: Quam multi quotidie poenitentiam non agentes etc.; eben so cap. 27: Nec sibi, quominus agant poenitentiam, blandiantur. Daß poenitentia und satisfactio für den h. Cyprian dieselbe Bedeutung hatten, zeigt sich besonders cap. 28 am Ende: Nec cesset (is, cuius culpa minor est) in agenda poenitentia atque in Domini misericordia deprecanda, ne quod minus esse in qualitate delicti videtur, in neglecta satisfactione cumuletur. Cap. 29: Convertamur ad Dominum mente tota, et poenitentiam criminis veris doloribus exprimentes Dei misericordiam deprecemur: und am Ende dieses Capitels: Iram et offensam eius ieiuniis, fletibus, planctibus, sicut admonet ipse, placemus. Cap. 32 initio: Haec mites, haec simplices, haec innocentes in promerenda Dei misericordia fecerunt: et nunc s a t i s f a c e r e et Dominum ro-

gare detrectant, qui Dominum negaverunt! Und ebendort: Agite poenitentiam plenam, dolentis ac lamentantis animi probate moestitiam. Cap. 34: Illic superest poenitentia, quae satisfaciat: qui autem poenitentiam criminis tollunt, satisfactionis viam claudunt. Endlich cap. 35: Poenitentia crimine minor non sit. Daß aber der h. Cyprian mit dieser poenitentia nicht etwa die Ablegung der Beichte selbst meint, geht hervor 1) aus der Beschreibung, die er von der poenitentia gibt, indem er sagt, sie solle in Thränen, Schmerzen, Mühseligkeiten bestehen; 2) aus bestimmten Stellen desselben Buches, in welchen er die Beichte vor der Buße erwähnt. So cap. 28: Denique quanto et fide maiores et timore meliores sunt, qui, quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore obstricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes, exomologesin conscientiae faciunt, animi sui pondus exponunt, salutarem medelam parvis licet et modicis vulneribus exquirunt, scientes scriptum esse: Deus non deridetur: und cap. 29: Confiteantur singuli, quaeso vos fratres dilectissimi, delictum suum, dum adhuc, qui deliquit, in saeculo est, dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est. Also der h. Cyprian hat mit der größten Bestimmtheit die Lehre vorgetragen, daß, wenn auch die ewige Strafe im h. Bußsacramente erlassen ist, doch noch zeitliche Strafe abzubüßen übrig bleibt. Dasselbe thut er in mehreren seiner Briefe. Es ist hier wohl zu beachten, daß uns der h. Cyprian den Glauben der afrikanischen Kirche angibt. Der h. Johannes Chrysostomus lib. II de sacerdotio: Διὰ τοῦτο πολλῆς χρεία τῆς μηχανῆς, ἵνα πεισθῶσιν ἑκόντες ἑαυτοὺς ὑπέχειν ταῖς παρὰ τῶν ἱερέων θεραπείαις οἱ κάμνοντες.*) Und der h. Augustin Tractat. 124 in Iohannem nro. 5: Cogitur homo tolerare, etiam remissis peccatis: quamvis, ut in eam veniret miseriam, primum fuerit causa peccatum. Productior est enim poena, quam culpa: ne parva putaretur culpa, si cum illa finiretur et poena. Endlich ist es ja eine aus der Kirchengeschichte allgemein bekannte Thatsache, daß die nach der Taufe Gefallenen nur, nachdem sie ernste Buße geleistet, wieder aufgenommen wurden. Es gab vier Stufen der Büßer: Flentes, Audientes, Substrati, Consistentes. Das Nämliche ersehen wir aus den ernsten Bußübungen im Mittelalter. Bis auf die Zeit der Reformation hin bestanden in ganz Europa die Klöster, Anstalten, in denen man der Buße und höherer Vervollkommnung ausschließlich oblag. Luther hat sie gestürzt, und zwar hauptsächlich durch die Lehre, der Mensch könne und brauche für seine Sünden keine Genugthuung zu leisten, und, er bleibe immer Sünder. Auch kann man auf die Anstrengungen der Heiden als testimonium naturae humanae verweisen, die Sünden zu tilgen und für sie genug zu thun. Aber die Gegner selbst gestehen, daß die Väter für die Lehre der katholischen Kirche sein. Denn so schreibt Calvin Instit. lib. III, cap. 4, §. 38: Dicam simpliciter, omnes fere patres, quorum libri exstant, aut hac in parte lapsos esse, aut nimis aspere et dure locutos. Dasselbe gestehen Chemnitz (Melanchthons Schüler) und die Magdeburger

---

*) „Darum ist eine große Bemühung nothwendig, damit die Leidenden freiwillig sich selbst den von den Priestern verordneten Heilmitteln unterwerfen."

Centuriatoren. Was endlich den Beweis aus der h. Schrift betrifft: so erinnern wir nur an unsere Stammeltern, an Moyses, Aaron, vorzüglich an David. Also ist es ein Glaubenssatz der katholischen Kirche, daß nicht immer die ganze Strafe zugleich mit der Schuld von Gott erlassen wird, sondern daß gewöhnlich, wenn auch die ewige Strafe schon getilgt ist, doch noch eine zeitliche Strafe zu tragen übrig bleibt. Daher können wir die satisfactio erklären, wie wir vorher gesehen haben: **Satisfactio est solutio poenarum temporalium post dimissam culpam et poenam aeternam adhuc debitarum.** Die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Erklärung stützt sich auf den vorher entwickelten Glaubensatz der katholischen Kirche.

25. Man könnte nun fragen: Wie ist es gedenkbar, daß, wenn die ewige Strafe durch das h. Bußsacrament erlassen wird, noch eine zeitliche Strafe zu tragen übrig bleibt? Hierauf antworten die Tridentinischen Väter Sess. XIV, cap. 8: **Sane et divinae iustitiae ratio exigere videtur, ut aliter ab eo in gratiam recipiantur, qui ante baptismum per ignorantiam deliquerint, aliter vero, qui semel a peccati et daemonis servitute liberati, et accepto Spiritus Sancti dono, scienter templum Dei violare et Spiritum sanctum contristare non formidaverint. Et divinam clementiam decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur, ut occasione accepta, peccata leviora putantes, velut iniurii et contumeliosi Spiritui Sancto in graviora labamur, thesaurizantes nobis iram in die irae.** Diese ratio theologica kann man etwa so dem Verständnisse nahe legen. Durch die Gnade der h. Taufe wird der Mensch neu geschaffen. Er wird durch diese Gnade aus einem Zustande der Schuld und ewigen Strafe errettet, in welchen er nicht durch den Gebrauch seines freien Willens, sondern als Mitglied des großen Ganzen, welches das menschliche Geschlecht bildet, hinabgesunken war. Darum bleiben ihm auch beim Empfange der h. Taufe nur die zeitlichen Strafen zu tragen übrig, welche das ganze menschliche Geschlecht, weil mit der Schuld der Erbsünde behaftet, tragen muß; nämlich der Kampf mit der concupiscentia, der Tod und die mannichfachen denselben herbeiführenden Uebel, welche Strafen jedes einzelne Mitglied des menschlichen Geschlechts tragen muß, bis die ganze Menschheit am Tage des jüngsten Gerichts erlöst wird. Vgl. §. 197. Wenn dagegen der Mensch durch ein peccatum mortale die Taufgnade wieder verliert, so will Gott auch dann um des Verdienstes Jesu Christi willen dem Menschen die Schuld der ewigen Strafe erlassen, wofern nur der Mensch darauf eingehen will, aber weil er sich mit freiem Willen von Gott getrennt und in den Zustand der ewigen Strafe gestürzt hat, so muß er auch, so viel er kann, für die begangene Sünde genug thun. Er sollte seine Kraft für Gott bewahren, nach den Worten des Psalmisten, und hat sie auf die Sünde gerichtet. Er muß daher auch seinerseits aus allen Kräften sich anstrengen, das Versäumte nachzuholen. Er hat sich ferner durch die Sünde für das Gute geschwächt und zum Bösen empfänglich gemacht, und auch dieses muß getilgt werden. Für Beides gibt es nur den Weg der Leiden. Die zeitlichen Strafen bleiben folglich nach der Erlassung der ewigen Schuld und Strafe hauptsächlich deßhalb, a. weil der Mensch zu seinem Heile selbst mitwirken soll; b. weil nur durch Leiden die Rückkehr zu Gott möglich ist; denn nur durch Leiden wird die falsche und sündhafte Neigung zum Sinnlichangenehmen ertödtet; c. weil die Undankbarkeit für die empfangene Gnade gesühnt werden muß; d. weil der

Christ, welcher durch den Glauben und die Liebe mit seinem Heilande verbunden ist, sich immer bestreben wird, ihm ähnlich zu werden. Christus aber hat, obschon selbst ohne alle Sünde, doch in seinem ganzen Leben die Strafen unsrer Sünden getragen. Darum beneiden die heiligen Engel so zu sagen uns Menschen um die Fähigkeit, zur Ehre Gottes leiden zu können.

26. Aus dem Gesagten erhellt, daß die satisfactio ein actus virtutis ist. Denn sie geschieht durch solche Werke, welche an und für sich gut sind, d. h. Gegenstände guter Werke sein können (über den Begriff eines guten Werkes werden wir bei der Lehre von der Gnade handeln); und sie ist auch ihrer Gesinnung nach gut. Denn sie will das Ihrige thun, um das gestörte Verhältniß zu Gott wiederherzustellen und alle Makeln der Sünde zu tilgen. Ihrem Namen nach drückt die Genugthuung eine Gleichheit, aequalitas, aus. So wie Gott durch die Rechtfertigung gethan hat, was nur seinerseits geschehen konnte, so will auch der Mensch durch die Genugthuung das leisten, was seinerseits geschehen soll. Um die satisfactio noch genauer zu bestimmen: so ist dieselbe ein actus iustitiae, und zwar der iustitia vindicativa, wie an und für sich klar ist und auch aus der vorher angeführten Stelle des Conc. Trid. erhellt. Hiermit kommen wir denn auf die wichtige Frage: Welchen Endzweck haben die zeitlichen Strafen, welche nach der Tilgung der ewigen Schuld und Strafe gewöhnlich noch übrig bleiben? Wir haben diesen Endzweck aus dem Gesammtinhalte der Lehre unsrer Kirche bisher schon dahin angegeben, 1) das im Dienste Gottes Versäumte nachzuholen; 2) die Folgen der Sünde in dem Büßer selbst zu tilgen.

27. Nach der Lehre des Conc. Trid. haben diese zeitlichen Strafen einen doppelten Endzweck: 1) Der Pönitent soll durch diese zeitlichen Strafen der Gerechtigkeit Gottes für die begangenen Sünden genug thun. 2) Der Pönitent soll durch diese zeitlichen Strafen von dem Rückfalle abgeschreckt, im Guten gestärkt und gefördert werden. Denn so sagt das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 8: Habeant (sacerdotes) prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem. Nach diesen beiden Endzwecken der zeitlichen Strafen wird gewöhnlich die Eintheilung derselben gemacht, daß dieselben poenae vindicativae und poenae medicinales seien. Gegen diese Eintheilung ist nichts zu sagen, nur muß wohl festgehalten werden, daß in der Wirklichkeit diese beiden Endzwecke nicht getrennt sind, wenngleich sich dieselben zu einander so verhalten, daß die Genugthuung für die begangenen Sünden (poenae vindicativae) der finis directus der zeitlichen Strafen ist, und die Befestigung im Guten der finis indirectus. Denn nicht durch unser Thun, sondern durch Gottes Gnade werden wir im Guten befestigt, welche zu geben allein von seiner Barmherzigkeit abhängt. Die innige Verbindung beider Endzwecke geht aus dem Begriffe der Genugthuung hervor. Die satisfactio ist nämlich ein actus iustitiae. Nun strebt aber die Gerechtigkeit dahin, nicht bloß die vorhergegangene Ungleichheit durch Bestrafung der Schuld aufzuheben, sondern auch in Zukunft die Ungleichheit fern zu halten. Somit lassen sich die beiden Endzwecke der zeitlichen Strafen nicht trennen. Es wurde gesagt, *beide Endzwecke der zeitlichen Strafen seien mit einander vereinigt*, aber nicht, *beide Endzwecke seien Eins und Dasselbe*; vielmehr können und müssen wir beide Endzwecke sehr wohl von einander unterscheiden. Gott läßt z. B. über irgend einen Sünder, etwa einen Trunkenbold oder Wollüstling, die Folgen

seiner Leidenschaft hereinbrechen, um ihn durch eigene Erfahrung zu heilen, so sind diese zeitlichen Strafen offenbar heilend, (poenae medicinales), wenigstens ihrem Endzwecke nach; denn ob sie die beabsichtigte Wirkung haben, hängt von dem Willen des Bestraften ab. Sie können die verkehrte und krankhafte Hinneigung zur Sünde in ihm heilen; denn wenngleich er diese Folgen der Sünde auch früher schon wußte, so besteht doch zwischen dem Erkennen durch eine bloße Thätigkeit unsers Erkenntnißvermögens und zwischen dem Erkennen durch eigene Erfahrung ein sehr großer Unterschied. — Aber es können dem Sünder auch wegen seiner Sünden manche Gnaden von Gott entzogen worden sein; denn unter die zeitlichen Strafen für begangene Sünden fällt oft auch die Entziehung der Gnade; und dann haben wir die poenae vindicativae. **Poenae vindicativae eae sunt poenae temporales, quas homo luit propter solam iniuriam, quam peccatis suis Deo irrogavit.** Diese Strafen leidet der Mensch, weil er im Angesichte aller Geschöpfe Gott durch die Uebertretung der Gebote desselben eine Schmach zugefügt hat, und damit er die verletzte Ehre Gottes wieder ersetze. Beide Arten zeitlicher Strafen aber muß der Mensch tragen, weil er der selbstständige Urheber seiner Thaten ist, und weil er daher auch die Folgen seiner Sünden tragen und für seine Sünden, so viel an ihm liegt, und soviel er es kann, genug thun muß. Nach diesem doppelten Endzwecke der satisfactio finden wir in den Schriften der Kirchenväter verschiedene Erklärungen derselben. So schreibt der h. Anselmus von Canterbury in der Schrift: **Cur Deus homo? cap. XI: Sola talis voluntas (Deo subiecta) opera facit placita Deo, cum potest operari, et cum non potest, ipsa sola per se placet: quia nullum opus sine illa placet. Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo, quod suum est, et Deum exhonorat: et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit, quod rapuit, manet in culpa: nec sufficit solummodo reddere, quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere, quam abstulit. Sicut enim qui laedit salutem alterius, non sufficit, si salutem restituit, nisi pro illata doloris iniuria recompenset aliquid: ita qui honorem alicuius violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi, quem exhonoravit, restituat. Hoc quoque attendendum, quod, cum aliquis, quod iniuste abstulit, solvit: hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset. Sic ergo debet omnis qui peccat, honorem, quem rapuit Deo, solvere, et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere.** Also nach dem h. Anselmus ist die satisfactio eine **solutio honoris Deo per peccata nostra rapti.** Diese solutio soll durch Werke geschehen, zu denen wir nicht verpflichtet wären, wenn wir nicht gesündigt hätten, und zwar durch mühevolle Werke. In dieser Erklärung ist besonders der erste Endzweck poenae vindicativae berücksichtigt. Eben so sagt auch der h. Thomas **Supplem. quaest. 12, art. 2, ad 1: Satisfactio est quaedam iniuriae illatae recompensatio:** welche Ausdrücke, recompensatio und recompensare, mehrmals bei ihm wiederkehren. Dagegen sagt der Verfasser der Schrift **De Ecclesiasticis Dogmatibus**, für welchen sonst der h. Augustin gehalten wurde, der es aber nicht ist, **cap. 24**, oder nach

Andern 54, in der Ausgabe Paris. 1841, tom. VIII, pag. 1218: Poenitentia vera est, poenitenda non admittere, et admissa deflere. Satisfactio poenitentiae est, causas peccatorum excidere, nec earum suggestionibus aditum indulgere. Diese Stelle wird auch im Decretum Gratiani De poenitentia distinctio 3, cap. 3 angeführt. Diesen doppelten Endzweck erwähnt auch der h. Cyprian auf eine sehr schöne Weise in dem 35. Capitel der Schrift De Lapsis. Der doppelte Endzweck unserer Genugthuung oder der zeitlichen Strafen ist nach dem Gesagten ein dogma declaratum der katholischen Kirche.

28. Daß nun der einzelne Büßer für sich selbst genug thun kann, folgt aus der Lehre unsrer Kirche, daß der Pönitent die Genugthuung zu leisten verpflichtet ist. Dazu aber, das Jemand opera satisfactoria leisten könne, wird erfordert, daß er in statu gratiae sei, weil unsere Genugthuung nur aus den Verdiensten Christi ihre Kraft hat. Dies setzt das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 8 auseinander: Accedit ad haec (zu dem doppelten Zwecke der Genugthuung,) quod, dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Iesu, qui pro peccatis nostris satisfecit, ex quo omnis nostra sufficientia est, conformes efficimur, certissimam quoque inde arrham habentes, quod, si compatimur, et conglorificabimur. Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Iesum Christum: nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus. Ita non habet homo, unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos poenitentiae, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre. Nämlich Jesus Christus allein, weil Gott und Mensch zugleich, konnte dem himmlischen Vater eine satisfactio aequivalens leisten. Vergl. §. 115. Bei der Genugthuung, die der Mensch leistet, wird nicht eine aequalitas quantitatis gefordert, sondern nur eine aequalitas proportionis. Also kann die Einwendung, daß die Todsünde ein unendliches Uebel sei, und daher der Mensch für dieselbe nicht genug thun könne, nicht gemacht werden, weil diese unendliche Genugthuung Christus geleistet hat. Uebrigens haben die opera satisfactoria des Menschen ebenfalls einen unendlichen Character, wie alle guten Werke, welche der Mensch in statu gratiae sanctificantis vollbringt, wofern nur der Geist und die Kraft, aus welcher sie hervorgehen, die Liebe zu Gott, eine ewig bleibende ist. Es wurde gesagt, daß der status gratiae zur Vollbringung der opera satisfactoria erforderlich sei: denn wenngleich der h. Alphons lib. VI, nro. 522 die Meinung, daß der status gratiae zur Leistung der Bußwerke nicht erforderlich sei, eine probabilis nennt, (gegen die einstimmige Meinung der meisten Gottesgelehrten), so sagt er dieses doch nur in Beziehung auf die Leistung der Bußwerke, welche offenbar nicht die ganze satisfactio in sich begreifen, wenigstens nicht nach der jetzt gewöhnlich herrschenden Praxis. Auch gibt das Tridentinum in den angeführten Stellen deutlich an, daß die satisfactio mehr in sich begreift, als die Bußwerke.

29. Aber kann der eine Christgläubige auch für den Andern genug thun? Dieses sehen wir aus der h. Schrift, Gal. 6, 2: „Einer trage des Andern Last, und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen." Wenigstens suchten die mittelalterlichen Theologen aus dieser Stelle das Gesagte zu beweisen. Ebenso Coloss. 1, 24: „Der ich mich nun freue in den Leiden für euch,

und das an meinem Fleische ersetze, was an den Leiden Christi für seinen Leib, welcher die Kirche ist, mangelt.“ Uebrigens aber lehrt die Tradition, daß diese Ansicht, der Eine könne für den Andern genug thun, eine in der Kirche allgemein verbreitete war. Denn man findet, daß in der alten Kirche den Pönitenten, wenn ihr Eifer aufrichtig und anhaltend war, oder sich besonders bekundete in dem Bemühen, Heiden zu bekehren, mitunter wohl die festgesetzten, oft lebenslänglichen Kirchenstrafen abgekürzt wurden, ebenso bei physischer Schwäche und Todesgefahr, und oft auch in Folge der Fürbitte der Martyrer und Confessoren. Hierüber kommen merkwürdige Aeußerungen vor in der Schrift des h. Cyprian: **De Lapsis. Cap. 17** gegen Ende sagt er: **Credimus quidem posse apud iudicem plurimum martyrum merita et opera iustorum, sed cum iudicii dies venerit, cum post occasum saeculi huius et mundi, ante tribunal Christi populus eius adstiterit.** Um die Stelle verstehen zu können, muß man sie mit dem Vorhergehenden im Zusammenhange nehmen, wo der h. Cyprian den Gedanken entwickelt, daß nur derjenige, welcher Buße geleistet, wieder mit Gott versöhnt werden könne. Dann **cap. 18: Mandant aliquid martyres?** Befehlen die Martyrer etwas? d. h. legen sie Fürbitte für irgend einen Pönitenten ein? Cyprian antwortet, daß diese Bitten der Martyrer nur in dem göttlichen Gesetze ihren Grund haben dürften, **cap 18** und **19**, und schließt **cap. 20: Ita martyres aut nihil possunt, si Evangelium solvi potest, aut si Evangelium non potest solvi, contra Evangelium facere non possunt, qui de Evangelio martyres fiunt:** und fährt in diesem Gedanken bis an den Schluß des Capitels fort. Dann **cap. 36: Poenitenti, operanti, roganti potest clementer ignoscere, potest in acceptum referre, quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint sacerdotes.** Diese **praxis Ecclesiae** setzt offenbar voraus, daß der eine Christgläubige für den andern genug thun kann. Die Möglichkeit dieser stellvertretenden Genugthuung gründet sich darauf, daß alle an Christum Glaubenden Ein Leib sind, dessen Haupt Christus ist. Das Band, welches die einzelnen Glieder zusammenhält, ist die Liebe. Die Engel können bloß durch ihr Beispiel auf einander einwirken: aber die Mitglieder der Kirche nicht allein durch das Beispiel, sondern auch durch die Mittheilung geistiger Kräfte, weil sie eine übernatürliche Einheit in Christo bilden. So gewiß die Kirche eine Gemeinschaft der Heiligen lehrt: (**credo Sanctorum communionem:** worüber bei der Lehre von der Gnade, dort nämlich, wo vom Verdienste die Rede ist): so gewiß kann das eine Mitglied der Kirche auf die andern einwirken. Diese Leistung der zeitlichen Sündenstrafen von dem einen Christen für den andern findet sich vom Anfange der Kirche an.

30. Jetzt fragt sich bei der Genugthuung noch: Wodurch können wir Gott genug thun? 1) Durch die vom Priester uns auferlegten, oder von uns freiwillig übernommenen guten Werke. Dies lehrt das **Conc. Trid.** in dem schon angeführten **13. can.** der **14.** Sitzung. 2) Durch den Ablaß. In der ersten Weise thun wir durch uns selbst, in der zweiten durch Andere für unsere Sünden genug. Beide Arten der Genugthuung müssen wir mit einander zu vereinigen suchen, damit wir für unsere Seele gewinnen, was nur immer zu gewinnen ist. Ueber die Ablässe gibt es zwei Glaubenslehren, welche vom **Conc. Trid. Sess. 25** mit folgenden Worten ausgesprochen sind: **Sacrosancta Synodus indulgentiarum usum Christiano populo maxime salutarem, et sacrorum Conciliorum auctoritate probatum in Ecclesia retinendum esse docet et praecipit eosque anathemate**

damnat, qui aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant. Die beiden Glaubenslehren, welche die Kirche hier ausspricht, sind, 1) daß der Gebrauch des Ablasses heilsam sei; 2) daß die Kirche die Macht habe, Ablässe zu ertheilen. Was der Ablaß an und für sich ist, hat das Conc. Trid. nicht ausgesprochen. Aber immer ist in der Kirche die Meinung vorhanden gewesen, daß der Ablaß eine Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen sei. Die zeitlichen Sündenstrafen haben aber, wie vorher bewiesen ist, einen doppelten Endzweck, sie sind poenae vindicativae und poenae medicinales: und es können diese beiden Endzwecke der Wirklichkeit nach nicht von einander getrennt werden. Durch den Ablaß können die poenae medicinales zunächst und ursprünglich nicht nachgelassen werden, sondern nur indirecte und secundario, weil Jeder die Mühe, welche erforderlich ist, die bösen Folgen der Sünde zu tilgen, selbst anwenden muß. Also können nur die poenae vindicativae zunächst und ursprünglich durch den Ablaß getilgt werden. Nur insofern, als der Eine durch seine guten Werke für den Andern Gnade verdient, diese aber am vorzüglichsten unsere Besserung fördert, können auch die poenae medicinales durch den Ablaß erlassen werden. Dies setzt der h. Thomas schön auseinander Supplem. quaest. 13, art. 2 in corpore: Inquantum poena satisfactoria est ad medicinam sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri, quia ex ieiunio unius caro alterius non domatur, nec ex actibus unius alius bene agere consuevit, nisi secundum accidens, in quantum scilicet aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiae, quae efficacissimum remedium est ad vitandum peccatum: sed hoc est per modum meriti magis quam per modum satisfactionis. Sed quantum ad solutionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in caritate, ut opera eius satisfactoria esse possint. Und quaest. 25, art. 1, ad 4: Maius remedium praebetur contra peccata vitanda ex gratia, quam ex assuetudine nostrorum operum. Et quia ex affectu, quem accipiens indulgentias concipit ad causam, pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur: ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur: et ideo non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur. Die Ablässe werden ertheilt aus dem Verdienste Christi und der Heiligen. Zu allen Zeiten ist nämlich die Meinung in der Kirche herrschend gewesen, daß die Heiligen mehr gethan haben, als für ihr eigenes Heil erforderlich war, und daß ihre überflüssigen Verdienste durch das Oberhaupt der Kirche den Mitgliedern, welche Mangel daran leiden, mitgetheilt werden können. Denn bei der Lehre von der Erlösung haben wir gesehen, daß Alle, welche durch Glauben und Liebe mit Christo verbunden sind, und auch, die mit ihm noch verbunden werden können, eine Person mit ihm bilden. Vgl. §. 101. Der h. Paulus spricht wiederholt von dieser übernatürlichen Gemeinschaft, welche die Kirche ist, indem er sie als den Leib Christi darstellt. Was daher das eine Mitglied der Kirche leistet, kommt auch dem andern zu Gute. So wird der Schatz der Kirche aus den Verdiensten Christi und der Heiligen gebildet. Diese Lehre hat Papst Clemens VI. (1342—1352) im Corpus Iuris Canonici Extravag. comm. V, tit. 9, cap. 2 [Edit. Richter, Lipsiae 1839, tom. II, pag. 1218] sehr gut erörtert. Zuerst spricht der Papst von dem Erlösungswerke Christi. Dann: Quantum ergo exinde, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis miseratio redderetur, thesaurum militanti Ecclesiae acquisivit,

volens suis thesaurizare filiis pius Pater, ut sic sit infinitus thesaurus hominibus, quo qui usi sunt, Dei amicitiae participes sunt effecti. Quem quidem thesaurum non in sudario repositum, non in agro absconditum, sed per beatum Petrum, coeli clavigerum eiusque successores, suos in terris vicarios, commisit fidelibus salubriter dispensandum, et propriis et rationabilibus causis, nunc pro totali, nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter, quam specialiter, prout cum Deo expedire cognoscerent, vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cuius quidem thesauri cumulum beatae Dei Genitricis omniumque electorum a primo iusto usque ad ultimum merita adminiculum praestare noscuntur, de cuius consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi, ut praedictum est, merita, quam pro eo, quod, quanto plures ex eius applicatione trahuntur ad iustitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum. Diese Stelle ist merkwürdig wegen der Erklärung, welche die Kirche über den Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen gibt; indem sie sagt, daß aus diesem die Ablässe gegeben werden; wegen der Unterscheidung derselben in vollkommene und unvollkommene, wegen der diesen Entscheidungen zu Grunde liegenden Dogmen. Der allgemeine Schatz der Kirche ist die von Gott in der Kirche hinterlegte geistige Kraft des Erlösungswerkes Christi und der Tugenden und Verdienste aller lebendigen Glieder seines Leibes, durch welche geistige Kraft die Menschen zum ewigen Leben geführt werden. Die geistige Strömung in der gefallenen Menschheit ist ausgegangen von Christo, und je mehrere Menschen und je reichlicher sie daran Theil nehmen, um so reichlicher ergießt sie sich. Diese geistige Strömung im Allgemeinen ist der Schatz der Kirche. Zu ihm gehören, wie die Kirche in der angeführten Stelle sagt, die Verdienste aller Gerechten vom ersten derselben im Menschengeschechte an bis zum letzten, indem nach Adams Sünde alle Menschen nur durch Christus ihr Heil wirken können, dessen erlösende Gnade dem Erbübel von dessen Anfange an gegenüberstand. Diese Stelle hielt der Cardinal Cajetan 1518 Luthern in Augsburg vor, als er diesen im Namen des Papstes Leo X. zum Widerrufe aufforderte, wie Luther selbst erzählt, bei De Wette Bd. I, S. 148. (Luthers Briefe, Berlin 1825.) Luther hatte nämlich in seiner 58. These behauptet, daß das Verdienst Christi der Schatz des Ablasses nicht sei, De Wette I, 146. In jener Stelle bei De Wette schreibt Luther, die Bestimmung des kanonischen Rechts sei ihm zwar, ehe er seine 95 Theses angeschlagen habe, wohl bekannt gewesen und habe ihn lange zurückgehalten, aber sie habe ihm dunkel geschienen. Ungeachtet dieser Erklärung Clemens VI., wagte der 1384 gestorbene Wicleff in seiner 42. Proposition zu sagen: **Fatuum est credere indulgentias Papae et Episcoporum.** In seine Fußstapfen trat dann Luther, welcher zu dem Kampfe gegen den Ablaß hauptsächlich oder allein aus dem Grunde geführt ward, weil nach seiner Ansicht der Mensch bloß durch den Glauben, etwas nur Inneres, nicht durch irgend welche Werke, etwas Aeußeres, gerechtfertigt werden kann, dieser Glaube aber kein gemeinschaftliches Wirken der Mitglieder der Kirche voraussetzt, sondern im höchsten Grade subjectiv und individuell ist. Luther bewies jedoch in dem Streite gegen den Ablaß eine große Unkenntniß mit den Scholastikern, mit der Kirchengeschichte und mit der gesammten Theologie. Seine Ansicht über den Ablaß ersehen wir

am besten aus den Propositionen 17–21 (inclusive) von den 41, die Leo X. aus seinen Schriften auszog. **17: Thesauri Ecclesiae, unde Papa dat indulgentias, non sunt merita Christi et Sanctorum. 18: Indulgentiae sunt piae fraudes fidelium, et remissiones bonorum operum: et sunt de numero eorum, quae licent, et non de numero eorum, quae expediunt. 19: Indulgentiae his, qui veraciter eas consequuntur, non valent ad remissionem poenae pro peccatis actualibus debitae apud divinam iustitiam.** Diese Behauptung ist wohl deßhalb verworfen worden, weil man, wenn man auch die Ansicht hat, daß die Ablässe nur ein Nachlaß der canonischen Kirchenstrafen seien, doch noch nicht sagen dürfte, „die Ablässe gälten überhaupt gar nicht vor der Gerechtigkeit Gottes." Denn die Ablässe sind doch auch selbst dann wenigstens eine Fürbitte der Kirche für ihre Mitglieder: soll diese denn nichts gelten vor Gott? Die Einrichtungen seiner Kirche von ihm keines Blickes gewürdigt werden? Oder wird sie nicht von seinem Geiste geleitet und regiert? — Uebrigens werden wir nachher sehen, daß die Ablässe die Nachlassung der von Gott auferlegten zeitlichen Strafen sind. **20: Seducuntur credentes indulgentias esse salutares, et ad fructus spiritus utiles.** 21: Die Ablässe sollen nur für schwere und öffentliche Sünden und für Verstockte sein. Noch an dem nämlichen Tage, an welchem Luther die 95 Theses anschlug, am 31. October 1517, schrieb er an den Erzbischof von Mainz und Magdeburg (bei De Wette **I**, pag. **68**): **Indulgentiae prorsus nihil boni conferunt animabus ad salutem aut sanctitatem, sed tantummodo poenam externam, olim canonice imponi solitam, auferunt.** Am Schlusse dieses Briefes erwähnt er seiner Thesen, die er hatte anschlagen lassen. In einem Briefe an Spalatin vom 15. Februar 1518 drückt er sich noch schlimmer über den Ablaß aus: De Wette **I**, 92. Offenbar sind die ersten Worte: **Indulgentiae prorsus nihil boni conferunt animabus ad salutem aut sanctitatem**, ketzerisch. Freilich war die Lehre vom Ablasse noch nicht als **dogma declaratum** ausgesprochen, und war die angeführte Stelle aus dem canonischen Rechte die einzige Erklärung der höchsten kirchlichen Behörden über den Ablaß. Aber was die Kirche mehr als dreizehn Jahrhunderte vor Luther geübt hatte, konnte unmöglich nutzlos und vergeblich sein. Denn nicht bloß derjenige ist ein Häretiker, welcher einem förmlich ausgesprochenen Glaubenssatze (**dogma declaratum**) widerspricht, sondern auch derjenige, welcher eine durch das ganze Leben der Kirche verkündigte Lehre und Wahrheit der Kirche läugnet; — wie wir in der Einleitung in die Dogmatik gesehen haben, als wir den Begriff der Häresie dem Begriffe des Dogmas gegenüberstellten. Die folgenden Worte: **Indulgentiae tantummodo poenam externam, olim canonice imponi solitam, auferunt**, enthalten die Erklärung Luthers über den Ablaß. Diese Worte sind nicht verwerflich. Denn die Kirche hat sich nicht darüber ausgesprochen, was der Ablaß eigentlich sei, und deßhalb bestehen in der Kirche zwei Meinungen darüber: 1) Nachlassung der canonisch-auferlegten Kirchenstrafen, wie Luther hier will; 2) Nachlassung der zeitlichen Sündenstrafen, welche nicht bloß **in foro Ecclesiae**, sondern auch **in foro Dei** gilt; — wenngleich alle katholischen Theologen darin einverstanden sind, daß der Ablaß die Erlassung der zeitlichen Sündenstrafen ist. Auf die in der heil. Schrift und in der Tradition gegründete und im Leben der Kirche praktisch geübte Lehre, daß auch nach Erlassung der ewigen Schuld und Strafe gewöhnlich oder doch oftmals noch zeitliche Strafen bleiben, nimmt Luther nicht die mindeste Rücksicht. Daß

jeder Einzelne von dem Bildungsgrade der Menschheit getragen wird, und Alle für den Einzelnen, der Einzelne für Alle wirken, fiel ihm nicht ein. So bewies sich Luther ziemlich verlassen von allen tieferen Ideen und gründlicher Erkenntniß. *) Den hier behandelten Satz, daß die Ablässe aus dem Verdienste Christi und der Heiligen ertheilt werden, so wie die Eintheilung der zeitlichen Strafen in poenae vindic. und med. finden wir lange vor Clemens VI. schon bei den großen Meistern der Theologie im Mittelalter.

Zur genaueren Begriffsbestimmung des Schatzes der Verdienste Christi und der Heiligen Folgendes: 1) Das Verdienst Christi ist die Leistung des-

---

*) Nur durch seine ungeheure Willenskraft und mit Hülfe des durch die Völker Europas damals bereits sich hindurchziehenden und gewaltig sich regenden Geistes des Unglaubens, welcher das classische Heidenthum vergötterte und in seinem innersten Wesen der Kirche feindlich war, hat er sein Werk zu Stande gebracht. Ueber seine ganze Bewegung gegen den Ablaß dürfen wir nach dem Gesagten wohl folgendes Urtheil fällen. Indem Luther in seinen 95 Theses den Ablaß angriff, machte er sich 1) einer Ketzerei schuldig, weil er behauptete, durch den Ablaß komme denen, welche ihn anwendeten, durchaus nichts Gutes zu. Dadurch griff Luther nicht nur die übernatürliche Gemeinschaft an, welche die Kirche aus allen ihren Mitgliedern unter ihrem Haupte bildet, sondern auch das Princip, daß das Natürliche den Träger des Uebernatürlichen, der Gnade, bildet. Dieses Princip entspricht dem Wesen des Menschen und tritt in der gesammten Heilswirkung, namentlich in der Lehre von den Sacramenten hervor. 2) Luther griff eine Praxis an, die von Anfang in der Kirche bestanden hatte. Oder war es etwa nicht die Ertheilung eines Ablasses, als Paulus den blutschänderischen Corinther in die Kirche wieder aufnahm? — 3) Insbesondere griff Luther das Ansehen des Papstes an. In diesem Streite gegen den Ablaß trat seine gesammte theologische Anschauung, die Lehre von dem allein rechtfertigenden Glauben, immer mehr hervor. Wäre der Kampf gegen den Ablaß auch gar nicht entstanden, so hätte sich dieser gewaltige Geist mit seiner Subjectivität doch Bahn gebrochen. Alles Schlechte schaarte sich nun unter seine Fahne, und das, so wie die Energie Luthers haben sein Werk vollendet. Was man von Mißbräuchen spricht, ist eine Faselei. Denn weil die Kirche aus Menschen besteht, so bestehen auch in ihr immer Mißbräuche, und deßhalb hat sie zu allen Zeiten einer Reformation bedurft. Aber nur denen hat sie das Recht zu derselben eingeräumt, welche zuerst gründlich sich selbst reformirt hatten. Uebrigens bedarf die Kirche Niemandes, weil sie, so wie sie unmittelbar von Gott gestiftet, so auch unmittelbar von ihm erhalten wird. Darum hat sie auch von Luther nichts anders als Widerruf gefordert, welchen er, nach Meinholds Darstellung, wirklich geleistet, 1518 nämlich vor Cajetan in Augsburg. In seinen Briefen nach De Wette's Sammlung findet sich aber keine Spur davon. Die Darstellungen in den gewöhnlichen Handbüchern, „Luther sei nur gegen Mißbräuche aufgetreten“ wissen gar nichts von der damaligen Geschichte, wissen nichts von Luthers Briefen, aus denen wir oben einige Stellen anführten, und wissen am allerwenigsten von dem unermeßlichen Inhalte jener gewaltigen Bewegung. Als Luther die 95 Theses anschlug, war er Häretiker; und insofern datiren seine Anhänger ihre Kirche gewiß mit allem Rechte vom Jahre 1517 an. — Eben so unhaltbar und falsch ist nach dem Gesagten die Behauptung, Luther habe die 95 Thesen gegen den Ablaß bloß disputando, aber nicht asserendo aufgestellt. Denn dasjenige, was die Kirche von Anfang an geglaubt und geübt hat, der Ablaß nämlich, kann ebensowenig mehr Gegenstand der Disputation sein, als irgend ein anderes Dogma, — ganz abgesehen von der oben angeführten Entscheidung des apostolischen Stuhles über den Ablaß. Ebensowenig als Arius 317 über die Annahme oder Verwerfung der Gottheit Christi disputiren konnte, ebensowenig Luther 1517 über die Annahme oder Verwerfung des Ablasses. Denn so wie die Gottheit Christi, ist auch die Gemeinschaft der Heiligen, welche Luther durch den Kampf gegen den Ablaß angriff, von Anfang Lehre der Kirche gewesen.

jenigen, was Gott gefordert hat, um die Schuld, welche die vernünftigen Geschöpfe vor ihm contrahirten, erlassen und ihnen seine Gnade wieder zuwenden zu können. Es umfaßt alle innere und äußere Thätigkeit des Erlösers vom ersten Augenblicke seines menschlichen Daseins an bis zum letzten desselben, welche Werke alle einen unendlichen Werth haben, und die er alle uns zu unserem Heile geschenkt hat. V. §. 115. Dasselbe ist von unendlichem Werthe, weil es von dem Gottmenschen gewirkt ist. Darum könnten durch das Verdienst Christi unendlich viele vernünftige Geschöpfe sich heiligen: jedoch dieses ist bloß ein möglicher, oder bedingter, aber nicht wirklicher Wille Gottes, in welchem Sinne er auch die Seligkeit aller Menschen ohne Ausnahme will. Seiner Wirklichkeit nach besteht das unendliche Verdienst Christi nur in seiner Begründung, welche das Leben und der Tod Jesu Christi ausmachen, und in seinen Wirkungen, welche die Heiligung der einzelnen vernünftigen Geschöpfe sind. So bewährt sich das Grundgesetz der ganzen Schöpfung, daß das Unendliche, (die Ideen, Begriffe,) nur an und in dem Endlichen erscheint, auch hier. An sich ist das Verdienst Christi unendlich, aber seine Wirkungen können nur endlich sein: nämlich ein bestimmtes Maaß der Gnade und Glorie, welches Gott zwar allen Menschen aus den Verdiensten Christi geben wollte, welches aber nur diejenigen wirklich erlangen, die im Stande der Gnade sterben. Nur aus dem Verdienste Christi kommt die Gnade und ewige Glorie der gefallenen Natur zu. So wie im Sohne der Vater alles Geschaffene in seinen Ideen anschaut: so ist auch nur in Christo die gefallene Natur vor ihm wohlgefällig. 2) Daraus erhellet, daß sich das Verdienst der Heiligen zum Verdienste Christi verhält, wie die Wirkung zur Ursache. Dies ist zudem dogma declaratum. Vergl. das Tridentinum in der ganzen 6. Sitzung, besonders cap. 16 u. can. 32. 3) Demnach entspricht dem Ausdrucke: Thesaurus Ecclesiae sunt merita Christi et Sanctorum ein Wirkliches, und ist derselbe nicht bloß bildlich; wie Luther an Cardinal Cajetan spottend schrieb: Non habet thesaurum istum Papa in cista. Denn durch diesen Ausdruck wird das unendliche Verdienst Christi, an und für sich betrachtet, und seine Wirkungen, die Verdienste der Heiligen, bezeichnet. Nun müssen wir aber noch wohl bedenken, daß die Kirche sich über die Verbindung des Natürlichen mit dem Uebernatürlichen, außer im Sacramente der Eucharistie, nicht ausgesprochen hat. Wohl macht die Kirche das Natürliche zum Träger des Uebernatürlichen, besonders in den Sacramenten, aber weiter über die Verbindung Beider erklärt sie sich nicht. Wir werden deßhalb auch wohl keine genaue Vorstellung darüber zu haben vermögen, wie die Verdienste Christi und der Heiligen auf unsere sittliche Förderung einwirken. Daß dieses aber so sein kann, verbürgt uns die natürliche Einheit des menschlichen Geschlechts durch die Abstammung vom Einem Stammvater und die übernatürliche Einheit desselben durch Christus. 4) Aber wie kann dann irgend ein Verdienst der Heiligen Anderen zugewendet werden, ohne daß die Heiligen selbst es erhalten? Liegt darin nicht eine Ungerechtigkeit von Seite Gottes, der doch Jedem geben muß, was er verdient hat? Daß Jeder der Heiligen und Seligen genau dasjenige erhält, was er von Gott verdient hat, ist dogma declaratum der Kirche: Conc. Trid. Sess. VI, can. 32: vitae aeternae consecutionem atque etiam gloriae augmentum. Nach dieser Stelle empfängt derjenige, welcher im Stande der Gnade stirbt, das ewige Leben und die Vermehrung der ewigen Glorie, nämlich so, wie er sich dieses augmentum gloriae durch seine guten Werke stufenweise

verdient hat. Demnach liegt in der gestellten Frage und Einwendung nur eine verkehrte Anschauung zum Grunde, diese nämlich, als käme dadurch, daß Andere am Verdienste der Heiligen Theil nehmen, dieses nicht mehr ihnen selbst zu. Das ist ebensowenig der Fall, als dadurch Christo sein Verdienst irgendwie genommen oder geschmälert wird, daß „aus seiner Fülle wir Alle empfangen haben, Gnade um Gnade.“ Vielmehr eben diese Theilnahme Anderer am Verdienste der Heiligen macht deren Verdienst aus, oder in dem Verdienste der Heiligen liegt die Theilnahme Anderer an demselben eingeschlossen, oder durch die Theilnahme Anderer tritt das Verdienst der Heiligen hervor: ebenso wie das Verdienst Christi sich durch die Verdienste der Heiligen offenbart und in den Verdiensten der Heiligen ist. Den Heiligen ist ein solches Maaß der Gnade von Gott gegeben, daß sie auch auf das ewige Heil anderer Menschen entscheidend und bestimmend einwirken, in ähnlicher Weise, wie sich an den im Guten befestigten und für Gott entschiedenen Willen eines einzigen Menschen viele tausende mehr oder minder schwankende und unentschiedene Seelen anklammern und durch diesen einen die richtige Selbstbestimmung für Gott und das ewige Leben erhalten. Man erinnere sich an den gewaltigen Geist des Moyses, der das wankelmüthige Volk zu wiederholten Malen vom Untergange rettete und für Gott mit sich fortriß, an die Propheten, welche in den Zeiten der Bedrängniß die Anhaltspunkte für diejenigen bildeten, denen es um die Erfüllung des väterlichen Gesetzes Ernst war. Solche magnetische Naturen hat Gott zu allen Zeiten im alten und neuen Bunde erweckt. Man kann daher die Unterscheidung mancher Theologen: Jedes gute Werk sei meritorium und satisfactorium: meritorium für sie selbst, satisfactorium für Andere, der Wirklichkeit nach gar nicht machen, sondern bloß dem Gedanken nach. Denn diese Eintheilung ist in Nichts begründet, als in der verschiedenen Offenbarung eines und desselben Gegenstandes. Die Heiligen sind die Fürsten im Reiche Gottes und herrschen über Andere, die durch sie zum Himmel gelangt sind. Dies beruht auf dem von Gott ihnen gegebenen Gnadenmaaße, welches nach dem Willen Gottes ein solches ist, daß durch sie auch Andere zur ewigen Seligkeit gelangen sollen, auf der übernatürlichen Einheit der Kirche und auf dem natürlichen oder organischen Zusammenhange der Menschheit. So konnten die Engel nicht aufeinander einwirken. 5) Wir haben folglich, um irgend eines Ablasses theilhaftig zu werden, nur auf die durch Vermittlung der Heiligen uns von Gott angebotene Gnade einzugehen. Dadurch, daß wir dieses mit Freiheit thun, können wir uns selbst noch den Werth des Verdienstes erwerben. Diesen Gebrauch unseres freien Willens aber haben wir bis zum Tode. Daher besteht ein Unterschied zwischen den Ablässen für die Lebenden und den Ablässen für die Verstorbenen. Bei den Ablässen für die Lebenden ist eine größere Gewißheit, daß wir sie erlangen, als bei den Ablässen für die Abgestorbenen, weil sie für diese nur in Weise der Fürbitte wirken können; worüber sogleich. Die Kirche nämlich hat bei den Menschen, welche dieses Leben verlassen, ihre Aufgabe gelöst und erfüllt, weil die Kirche zunächst und vorzugsweise als die göttliche Anstalt aufzufassen ist, welche die Menschen zum ewigen Leben führen soll, und welche sich daher mit dem Menschen zunächst während dieses zeitlichen Lebens zu befassen hat. Die Abgestorbenen sind dem Gerichte Gottes anheimgestellt. 6) Aber wie ist es dann zu erklären, daß wir nur durch die Bestimmung des Oberhauptes der Kirche, oder nach älterer Praxis durch die Bestimmung des Diöcesanbischofs, eines Ablasses theilhaftig werden können? Daraus, daß

unsere gesammte Heilswirkung auf dem Gehorsam gegründet sein muß. Nach katholischen Principien sollen die Gewissen nicht von uns geleitet werden, sondern von unsern geistlichen Obern. Grund und Mittelpunkt der Hierarchie aber ist der Papst. Darum hängt es allein vom Papste ab, die Bedingungen, unter welchen der Ablaß erlangt werden kann, vorzuschreiben; und können wir nur dann eines Ablasses theilhaftig werden, wenn wir diese Bedingungen einhalten. 7) Weil wir aber keine unfehlbare Gewißheit darüber zu haben vermögen, daß wir einen vollkommenen Ablaß gewonnen haben, d. h. gar nichts mehr abzubüßen haben, deßhalb können wir auch mehrere vollkommene und unvollkommene Ablässe zugleich zu gewinnen suchen, indem wir dasjenige zu leisten suchen, was für die Gewinnung eines jeden derselben vorgeschrieben ist. 8) Daß nun aber dieser Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen nicht bloß ein Erlaß der von der Kirche bestimmten kanonischen Strafen ist, oder nicht bloß vor dem forum Ecclesiae Geltung habe, sondern auch vor dem forum Dei, folgt, 1) weil der Herr zu Petrus gesagt hat: Was du binden wirst ꝛc., wornach also offenbar dasjenige, was vor dem forum Ecclesiae Geltung hat auch vor dem forum Dei Geltung hat. Gott hat der Kirche alle Vollmacht in Beziehung auf die Heilswirkung der Menschen übergeben. Denn sie soll die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts sein. 2) Weil sonst der Ablaß keine Wohlthat, sondern nur eine noch größere Strafe wäre. Dies hat der h. Thomas Supplem. q. 25, art. 1 in corpore sehr schön entwickelt. 3) Weil die kanonischen Kirchenstrafen immer den Endzweck hatten, daß durch dieselben der Gerechtigkeit Gottes Genugthuung geleistet und die Menschheit gebessert werden soll, so daß Gott den nicht weiter richtet, den die Kirche gerichtet hat.

Nach Allem Gesagten können wir nun den Ablaß so erklären: **Indulgentia est remissio poenae temporalis adhuc post absolutionem sacramentalem peccatis debitae, in foro interno coram Deo valida, facta per applicationem thesauri Ecclesiae a superiore legitimo.** Die Realität dieser Erklärung gründet sich auf alles vorher Gesagte. Es könnte Jemandem scheinen wollen, als wenn gegenwärtig zu viele Ablässe beständen, gute Werke nämlich, mit deren Verrichtung ein Ablaß verbunden ist. Indeß dagegen sei erlaubt zu bemerken, 1) daß von den vielen verliehenen Ablässen der Eine diesen, der Andere jenen sich auswählen kann, damit auf diese Weise an den Segnungen unsrer heiligen Kirche Alle Theil nehmen. 2) Daß doch auch nicht füglich der eine Ort oder die eine religiöse Gesellschaft vor den andern zurückgesetzt werden darf. Die Kirche ist die geistige Mutter Aller, und alle religiösen Institute suchen auf die ihnen Untergebenen vortheilhaft zu wirken. 3) Daß der Mensch, weil fortwährend nach Außen gekehrt und von den mannigfachsten Eindrücken der Sinnlichkeit bestürmt, nicht von zu vielen Seiten für das Gute erfaßt werden kann, um ihn zu halten und zu gewinnen. — Zum Schlusse dieser Abhandlung de satisfactione möge noch bemerkt werden, daß den Verstorbenen die Ablässe nur in Weise der Fürbitte zugewendet werden können, ebenso wie das h. Meßopfer, welches für dieselben dargebracht wird, indem es nämlich von Gott abhängt, inwiefern er diese für die Abgestorbenen dargebrachten Werke annehmen will. Denn die Seelen im Fegfeuer haben nicht mehr die Fähigkeit, durch den Gebrauch ihres freien Willens auf die ihnen gebotene Gnade einzugehen, sondern sie selbst können nur ihre Schuld abbüßen. Es hängt daher allein von Gott ab, ob und inwiefern er unsere guten Werke als Genugthuung für die Seelen im Fegfeuer annehmen will. — Wir aber, in diesem Leben, müssen mit den Ablässen immer einen großen Bußeifer verbinden.

## §. 147. Ausspender der Buße.

1. Der Ausspender des h. Bußsacraments ist nur der Bischof und der von ihm bevollmächtigte Priester. Dieses lehrt das **Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 6**: **Circa ministrum autem huius Sacramenti declarat sancta synodus, falsas esse et a veritate Evangelii penitus alienas doctrinas omnes, quae ad alios quosvis homines praeter Episcopos et Sacerdotes clavium ministerium perniliose extendunt, putantes verba illa Domini: Quaecunque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo, et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo, et, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt, ad omnes Christi fideles indifferenter et promiscue contra institutionem huius Sacramenti ita fuisse dicta, ut quivis potestatem habeat remittendi peccata, publica quidem per correptionem, si correptus acquieverit, secreta vero per spontaneam confessionem cuicunque factam.** Weil das Sacrament der Buße einen richterlichen Act in sich schließt, so muß der Ausspender dieses Sacraments auch wirklich die Vollmacht haben, lossprechen oder nicht lossprechen zu können; welche Vollmacht nach der Erklärung der unfehlbaren Kirche Christus durch die Einsetzungsworte des h. Bußsacraments seinen Aposteln und deren Nachfolgern übertragen hat. Wir haben hier folgende vier Gegenstände zu behandeln: 1) Ueber die von Seite des Ausspenders zur Ausspendung unumgänglich nothwendigen Requisite. 2) Ueber das Verhalten des Beichtvaters gegen verschiedene Klassen seiner Pönitenten, wo zugleich von den Fehlern die Rede sein müßte, welche bei Ausspendung des h. Bußsacraments leicht begangen werden können. 3) Ueber die Hülfsmittel zur Beobachtung des angegebenen Verhaltens gegen die Pönitenten und zur Vermeidung der Fehler: nämlich das Streben nach eigener Vervollkommnung, nach gründlicher Wissenschaft, und große Umsicht. 4) Ueber die Folge, welche die Ausspendung des h. Bußsacraments für den Ausspender hat; nämlich über das Beichtsiegel. Da nun aber die drei letzten Gegenstände bloß practischen Inhaltes sind: so gehören sie in die Vorlesungen über Pastoral und müssen dort ihre Erledigung finden. Deßhalb werden wir hier nur über den ersten Gegenstand handeln, nämlich über dasjenige, was von Seite des Ausspenders zur wirklichen Ausspendung des h. Bußsacraments durchaus erfordert wird. Dies ist, wie aus dem unmittelbar vorher Gesagten folgt, ein Dreifaches: 1) der **ordo presbyteratus**, 2) die **iurisdictio**, 3) die **absolutio.**

2. Daß zur Ausspendung des h. Bußsacraments der **ordo presbyteratus** erfordert wird, lehrt die Kirche in der angeführten Stelle des Concils von Trient. Noch bestimmter geht diese Wahrheit, daß die Vollmacht die Sünden zu vergeben, nur mit dem ordo presbyteratus verknüpft werden kann, aus den Worten hervor, welche das Concil eben dort hat: **Docet quoque, etiam Sacerdotes, qui peccato mortali tenentur, per virtutem Spiritus Sancti in ordinatione collatam, tanquam Christi ministros functionem peccata remittendi exercere, eosque prave sentire, qui in malis sacerdotibus hanc potestatem non esse contendunt.** Dasselbe lehrt die Kirche can. 10 derselben Sitzung. Also der **ordo diaconatus** ist niemals hinreichend für die Ausspendung des heiligen Bußsacraments.

3. Das zweite Erforderniß für die Ausspendung des h. Bußsacraments

ist die **iurisdictio**. Da die **iurisdictio** gewöhnlich in Folge der **approbatio** gegeben wird und sich nicht weiter erstreckt, als sie von dem **Superior**, welcher die Vollmacht hat, die Jurisdiction zu verleihen, in der Regel vom Bischofe, ausgedehnt ist: so haben wir bei diesem zweiten Erforderniß für die Ausspendung des h. Bußsacraments folgende drei Punkte zu beachten: 1) **De approbatione**, 2) **de iurisdictione**, 3) **de casibus reservatis.** Die **iurisdictio** wird gewöhnlich in Folge der **approbatio** gegeben. Oft wird zwischen **iurisdictio** und **approbatio** nicht unterschieden. Aber die **approbatio** ist die von Seite des Bischofs oder seiner Bevollmächtigten geschehene Prüfung, ob und inwiefern dieser oder jener Priester zur Ausspendung des heil. Bußsacraments befähigt ist. Daher erklärt die **approbatio** der h. Liguori nach **Sanchez** so: **Lib. VI, nro. 542: Approbatio non est collatio iurisdictionis, sed tantum publicum iudicium de aptitudine personae ad audiendas confessiones, essentialiter praerequisitum, supposito iure Tridentini, ad iurisdictionem recipiendam.** In dieser Erklärung der Approbation liegt bereits ausgedrückt, daß die Jurisdiction zur Approbation hinzukommen muß. Dieses ist deßhalb nothwendig, weil die Ausspendung des heil. Bußsacraments die Vollziehung eines richterlichen Actes ist, wie wir früher aus den betreffenden Stellen des Tridentini bewiesen haben. Hinsichtlich der Approbation ist Folgendes zu merken: 1) Der Bischof hat die Befugniß, jeden Priester, welcher in seiner Diöcese Beichte zu hören wünscht, seiner Approbation zu unterwerfen. Denn der Bischof ist der Mittelpunkt aller geistlichen Gewalt in seiner Diöcese, und ohne unmittelbare oder mittelbare Auctorisation durch ihn kann Niemand geistliche Functionen in seiner Diöcese vornehmen. 2) Wenn in einer Beichte auch nur läßliche Sünden vorkommen, so ist es doch einem **sacerdos non approbatus**, oder einem **sacerdos simplex** nicht erlaubt, sie zu hören. Denn in dem Decrete über die tägliche Communion von Innocentius **XI**, (angeführt vom h. Liguori **lib. VI, nro. 543**), wird den Bischöfen ausdrücklich verboten: **Ne permittant, ut venialium confessio fiat sacerdoti non approbato ab episcopo**; und wird eben dort hinzugefügt: **Si quicunque sacerdotes secus egerint, sciant Deo se rationem esse reddituros.** Aus diesen nämlichen Bestimmungen geht auch zur Genüge hervor, daß eine solche Beichte ungültig ist, obgleich Einige dem widersprechen. Es ist also die **confessio venialium simplici sacerdoti facta illicita et invalida.** 3) Der von seinem Bischofe approbirte Priester, mag er **parochus** sein, oder nicht, kann in einer andern Diöcese ohne Approbation des Bischofes derselben nicht Beichte hören. 4) Dagegen kann der **parochus** oder überhaupt der **presbyter curatus** auch außerhalb der Pfarre, an welche er verwiesen ist, Beichte hören, nämlich in der ganzen Diöcese, zu welcher er gehört, wenn er nur vom Bischofe die Vollmacht hat, **sub conditione, si legitime requisitus fuerit.** 5) Zur Approbation ist eine mündliche oder schriftliche Prüfung, ein sogenanntes Examen, nicht erforderlich, sondern nur das besonnene Urtheil, daß dieser oder jener befähigt ist. 6) Wer zwar um die Approbation nachgesucht, dieselbe aber vom Bischofe nicht erhalten hat, darf nicht Beichte hören. In Beziehung auf die Dominikaner und Franziskaner bestand eine Ausnahme hiervon, welche durch das Tridentinum aufgehoben ist. **Clem. III, tit. 7, cap. 2** bestimmt Clemens V., daß die Beichtväter aus jenen beiden Orden, wenn sie dem Bischofe zur Einholung der Erlaubniß, um Beichte hören zu dürfen, vorgestellt, aber von ihm ungerechter

Weise abgewiesen seien, doch Beichte hören dürften, nämlich in der Diöcese des betreffenden Bischofs Diese Entscheidung betrifft die Approbation zugleich und die Jurisdiction. Indeß durch das Tridentinum Sess. XXIII, cap. 15 de Reformatione ist diese Entscheidung aufgehoben. Die gesammte Verwaltung des h. Bußsacraments soll sich auf den Bischof gründen. Später aufgestellte entgegenstehende Behauptungen sind gleichfalls vom Oberhaupte der Kirche verdammt worden: so Alexander VII. propos. 13: Satisfacit praecepto annuae confessionis, qui confitetur regulari Episcopo praesentato, sed ab eo iniuste reprobato: und propos. 18: Regulares in foro conscientiae possunt uti privilegiis suis, quae sunt expresse revocata per Concilium Tridentinum. 7) Die Approbation kann nur bei dem Bischofe des Ortes nachgesucht werden, wo der Geistliche zum Beichthören ersucht wird. 8) Auch die nicht unter bischöflicher Aufsicht stehenden Ordensleute, die sogenannten Religiosi exempti können, wenn sie in einer Diöcese Beichte hören dürfen, dies nicht in einer andern, ohne eine neue Approbation des dortigen Bischofs. 9) Der Bischof kann die Approbation selbst vornehmen, oder durch seinen Generalvicar oder einen Bevollmächtigten sie vornehmen lassen. Denn die approbatio ist nicht etwas zur Ertheilung des ordo Gehörendes, sondern geschieht nur, um die Jurisdiction ertheilen zu können. 10) Die Approbation erstreckt sich nicht weiter, als der Bischof sie ausdehnt. Sie kann daher durch die Bestimmung des Ortes, der Zeit und der Anzahl der Personen eingeschränkt sein. So besteht auch die Approbation nur so lange, als der Bischof sie nicht widerruft. Dagegen mit dem Widerrufe des Bischofes hört sie auf; mag dieser Widerruf dem confessarius ein gerechter oder ungerechter scheinen. 11) Auch kann der Bischof die schon einmal Geprüften, oder die von seinem Vorgänger Geprüften einer abermaligen Approbation unterwerfen; selbst wenn dies Ordensgeistliche wären. Ueber eine derartige Zurückrufung der Approbation ist der Bischof Niemandem Rechenschaft schuldig.

4. Bei der Lehre von der iurisdictio haben wir folgende drei Fragen zu beantworten: 1) Was ist iurisdictio und wie wird sie eingetheilt? 2) In welchen Fällen hört die iurisdictio auf? 3) In welchen Fällen ersetzt, oder supplirt die Kirche auch die nicht gegebene Jurisdiction? — Was wir uns unter iurisdictio zu denken haben, und wie sie eingetheilt werden muß, wird aus Folgendem klar werden. Es gibt in der Kirche eine Hierarchie, welche aus den Bischöfen, den Priestern und wenigstens den Diakonen besteht, wie wir in der Lehre vom Sacramente des Ordo sehen werden. Diese Hierarchie hat die nämliche dreifache Gewalt, welche Jesus Christus selbst zur Ausführung des vom Vater ihm aufgetragenen Werkes, das menschliche Geschlecht zu erlösen, empfangen hat, nämlich: 1) Das ministerium, die Gewalt Priester zu sein, oder den Leib und das Blut des Herrn darzubringen, 2) das magisterium, die Gewalt zu lehren, und 3) das regimen, die Gewalt, Vorsteher zu sein, welche sich in der Ausspendung des h. Bußsacraments vorzüglich zeigt, weil die Ausspendung dieses heil. Sacraments ein richterlicher Act ist. Jedoch zeigt sich die geistliche Gewalt überhaupt auch in der Vollmacht, die Gläubigen zu regieren. Ueber dem Priester steht der Bischof. Der einzige Inhaber und Mittelpunkt aller geistlichen Gewalt in der ganzen Kirche ist der Papst. Nur die vom römischen Stuhle anerkannten Bischöfe sind gültige Bischöfe. Hiernach unterscheidet man nun a. die iurisdictio in foro externo, welche in der Vollmacht besteht, Gesetze zu geben, die Gläubigen zu regieren, Strafen aufzulegen, u. s. w.; b. iu-

risdictio in foro interno, welche die Vollmacht ist, die Gläubigen, welche das Bußsacrament empfangen wollen, von ihren Sünden loszusprechen. Diese letztere beschäftigt uns hier. Diese kann eine doppelte sein: Iurisdictio ordinaria und Iurisdictio delegata. Die Iurisdictio ordinaria ist diejenige, welche Jemandem wegen eines ihm übertragenen Amtes zukommt, das die Seelsorge in sich schließt. Die Iurisdictio delegata ist diejenige, welche in Folge des Auftrages von demjenigen besteht, welcher die iurisdictio ordinaria hatte (ex delegatione Ordinarii).

Die iurisdictio ordinaria kommt 1) dem Papste in Beziehung auf die ganze Kirche sowohl in foro externo, als in foro interno zu. Denn Christus hat in der Person des h. Petrus zu ihm gesprochen: „Was du binden wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein; was du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gelöset sein." Darum nennt auch das Tridentinum die römische Kirche wiederholt die Mutter und Lehrerinn aller Kirchen. 2) Jedem Bischofe in Beziehung auf seine Diöcese, ebenfalls sowohl in foro externo als in foro interno, weil ihm seine Diöcese als ein besonderer Theil der Kirche Gottes übertragen ist, welchen er zur christlichen Vollkommenheit führen soll. 3) Dem bischöflichen Generalvicar. Denn wenngleich dieser vom Bischofe ernannt ist, so hat er doch die Jurisdiction nicht durch die Verfügung des Bischofs, sondern durch die Bestimmung des canonischen Rechts, welches ihn gewissermaaßen als Eine Person mit dem Bischofe betrachtet. Vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 558. — Andere Theologen wollen, der Generalvicar habe in foro externo zwar iurisdictio ordinaria, aber in foro interno nur subdelegata. 4) Den Pfarrern in Beziehung auf ihre Pfarren die iurisdictio in foro interno, und in Beziehung auf die Verwaltung der Pfarre auch in foro externo. 5) Den Aebten und andern Vorstehern geistlicher Orden mit Bezug auf ihre Untergebenen.

Die iurisdictio ordinaria kann delegirt oder durch einen Andern ausgeübt werden, weil derjenige, welchem von Rechts wegen eine Vollmacht zukommt, diese auch auf Andere übertragen kann. Jedoch kann die Iurisdictio in solo foro interno nur einem Priester übertragen werden, welcher zum Beichthören approbirt ist; was aus demjenigen folgt, was wir vorher über die Approbation gesagt haben.

Die übertragene Jurisdiction (Iurisdictio delegata) kann nicht weiter übertragen werden, wofern nicht eine specielle Befugniß von dem Ordinarius gegeben ist. Denn derjenige, welcher eine iurisdictio delegata erhalten hat, hat keine weitere Vollmacht, als diese auszuüben. Sie weiter übertragen kann er nicht, wofern er dazu nicht besonders ermächtigt ist. Die iurisdictio in foro interno kann aber nur mit dem Ordo presbyteratus verbunden werden und ist dann von diesem Ordo noch wohl zu unterscheiden. Vergl. den heil. Alphons (aus welchem ich alle diese Erklärungen geschöpft habe) lib. VI, nro. 557: Iurisdictio est auctoritas aliqua in alium ut subditum, in quem, in foro interno, accipit potestatem distinctam a potestate ordinis: haec enim datur per sacramentum ordinis, et omni sacerdoti, nec tolli potest: — illa per externam concessionem ecclesiae, nec omnibus sacerdotibus: potestque ab iis tolli, ac, nisi adsit, invalida est absolutio. Est autem duplex: ordinaria et delegata. Ordinaria est, quam habent ii, qui ex vi proprii officii curam animarum habent, ut papa, episcopus, parochus, archipresbyteri, archidiaconi, praelati religionum, vicarius

perpetuus episcopi vel etiam parochi. Diese, aus Busembaum entnommenen, Begriffsbestimmungen legt der h. Alphons überall in seiner Abhandlung de iurisdictione zum Grunde. Nach dem Gesagten muß die Gewalt, von Sünden lossprechen zu können (iurisdictio in foro interno) von dem Priesterthum (Ordo presbyteratus) noch sehr wohl unterschieden werden. Denn 1) das Priesterthum kann niemals wieder entnommen werden: vergl. das Tridentinum Sess. XXIII, can. 4: Is, qui sacerdos semel fuit, laicus rursus non potest fieri; dagegen die Jurisdiction hört durch den Widerruf des Bischofs sofort auf. Auch der suspendirte, schismatische und excommunicirte Priester consecrirt gültig, wenngleich er sich schwer dadurch versündigt; aber der Priester, welchem die Jurisdiction genommen ist, kann nicht gültig absolviren, falls er nicht etwa wegen eines allgemeinen Irrthums für einen Beichtvater gehalten würde, weil in diesem Falle wahrscheinlich die Kirche die Jurisdiction supplirt. 2) Die Priester der schismatisch-griechischen Kirche haben wahrscheinlich gültig die heilige Weihe empfangen, wenngleich dieses nicht außer allem Zweifel ist. Alle aber sind darüber einverstanden, daß sie keine Jurisdiction haben. 3) Christus hat seine Apostel beim letzten Abendmahle mit den Worten: „Thut dieses zu meinem Andenken", zu Priestern eingesetzt; vgl. das Tridentinum Sess. XXII, can. 2. Dagegen erst nach seiner Auferstehung hat Christus seinen Aposteln die Vollmacht gegeben, die Sünden zu erlassen und zu behalten mit den Worten: „Denen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen; denen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten." Vergl. das Tridentinum Sess. XIV, cap. 1. Auf ähnliche Weise geschieht es noch jetzt bei dem Empfange der h. Priesterweihe. Der Neopresbyter hat schon mit dem ordinirenden Bischofe das h. Meßopfer dargebracht; indem die Ertheilung der Priesterweihe vor dem Evangelium der h. Messe geschieht, unter welchem die Priesterweihe ertheilt wird, und vom Offertorium (Suscipe sancte Pater!) an der Neopresbyter mit dem ordinirenden Bischofe die ganze h. Messe, unter welcher er ordinirt worden ist, gemeinschaftlich feiert, auch mit dem Bischofe consecrirt. Erst nach der Communion bei der dritten Handauflegung sagt der ordinirende Bischof zu dem Neopresbyter: Accipe Spiritum sanctum: quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt. Vergl. §. 157.

Wir betrachten daher die Vollmacht, die Sünden zu vergeben und zu behalten (iurisdictio in foro interno) als eine von der Vollmacht, den Leib und das Blut des Herrn zu opfern noch wesentlich verschiedene Gewalt. Durch den Ordo des Presbyterates selbst wird diese Vollmacht, das h. Bußsacrament zu spenden, noch nicht übertragen. Beide Gewalten (nämlich consecrandi corpus et sanguinem Domini und peccata remittendi et retinendi) stehen nach unsrer Ueberzeugung in der Verbindung mit einander, daß nur derjenige, welcher den Ordo des Presbyterates empfangen hat, auch, falls der Bischof ihn dafür tauglich hält (approbatio), die Vollmacht, von Sünden loszusprechen, erhalten kann. Vergl. Sess. XXIII, cap. 15 de ref.

Aber wenngleich beide Gewalten, den Leib und das Blut des Herrn zu opfern und das Bußsacrament zu spenden nach dieser Darstellung noch sehr wohl zu unterscheiden sind, so muß doch der Ordo des Presbyterates als die Vereinigung beider Vollmachten erklärt werden (vgl. unten §. 157. Nro. 1); wie es auch die Theologen gewöhnlich thun: „Der Presbyterat ist derjenige Ordo, durch welchen die Vollmacht, den Leib und das Blut des Herrn zu opfern und die Sünden zu erlassen und zu behalten gegeben wird." Denn

durch den Presbyterat wird eine Körperschaft gebildet, weil der Presbyterat die Mitgliedschaft der Hierarchie gibt, und weil diese eine Körperschaft ist; vgl. das Tridentinum **Sess. XXIII, can. 6.** Bildet aber der Presbyterat eine Körperschaft, dann muß ich auch in die Erklärung des Presbyterates Alles aufnehmen, was allein der Körperschaft der Priester in der Kirche Gottes zukommen kann, wenngleich dieses der eine oder andere Priester aus irgend welchem Grunde nicht hat. Also muß ich auch die Vollmacht, die Sünden zu erlassen und zu behalten, in die Erklärung des Presbyterates mit aufnehmen, wenngleich mancher Priester diese Vollmacht nicht hat. — In ähnlicher Weise kann man so sagen: Die Hierarchie bildet eine Körperschaft, bestehend aus den Diaconen, Priestern und Bischöfen, welche drei Glieder daher auch unter sich wieder eine Körperschaft bilden. Will man eine Erklärung der Hierarchie geben, so muß diese Erklärung Alles dasjenige umfassen, was allein der Körperschaft der Hierarchie zukommen kann, wenngleich es einzelnen Gliedern dieser Körperschaft wirklich nicht zukommt. Die Hierarchie muß man erklären als die Körperschaft, welche die dreifache Gewalt, die Christus selbst zur Erlösung des menschlichen Geschlechts auf Erden ausgeübt hat, besitzt. Diese Erklärung paßt nicht auf die Diaconen und Priester, wenngleich Beide zur Hierarchie gehören, sondern nur auf die Bischöfe, weil nur diese die Vollmacht haben, jene Vollmachten weiter zu übertragen, und weil es im Begriffe dieser Vollmachten liegt, daß sie bis zum Ende der Zeit weiter übertragen werden sollen.

Zwar sagt das Tridentinum **Sess. XXIII, can. 4: S. q. d., per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere: Accipe Spiritum sanctum, aut per eam non imprimi characterem, vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse, anathema sit.** Aber aus diesem Canon kann doch unmöglich Jemand folgern wollen, daß durch die Worte bei der dritten Handauflegung in der Priesterweihe: **Accipe Spiritum sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt** die Gewalt, von Sünden loszusprechen, schon übergeben werde. Denn die Worte in jenem Canon: **Accipe Spiritum sanctum** gelten von der Ordination überhaupt, wie aus dem Canon selbst erhellt. Die Ordination der Priester ist aber bei der dritten Handauflegung schon vollzogen. Auch ist diese dritte Handauflegung vor dem dreizehnten Jahrhunderte nicht eingeführt. Ueberhaupt will der ganze Canon nur sagen, wer die Ordination als Sacrament des neuen Bundes läugne, der solle ausgeschlossen sein von der Kirche.

Demnach wird durch den Ordo des Presbyterates noch nicht die Vollmacht selbst, von Sünden lossprechen und sie behalten zu können, ertheilt, sondern nur noch die Befähigung, diese Vollmacht empfangen zu können. Ueberhaupt muß man die Vollmacht, den Leib und das Blut des Herrn zu opfern, in der wahren Kirche Gottes und die Vollmacht, die Gläubigen zu regieren, sehr wohl von einander unterscheiden.

5. Wir fragten zweitens: In welchen Fällen hört die **iurisdictio** auf? Die Jurisdiction kann nur aufhören von Seite des Vorgesetzten, indem dieser sie zurücknimmt, oder von Seite des Beichtvaters, indem dieser sich der Verwaltung des Bußsacraments unwürdig macht. Die **iurisdictio** hört 1) durch den Widerruf des Bischofs auf. Ist die Jurisdiction **generali delegatione** vom Papste übertragen, so hört sie nach der allgemeinen Meinung und Uebung beim Tode des Uebertragenden nicht auf, wenn sie nicht

etwa mit diesen Clauseln übertragen ist: Usque ad beneplacitum nostrum, oder: Ad arbitrium nostrae voluntatis und ähnlichen. Hinsichtlich der generalis delegatio iurisdictionis von Seite des Bischofs ist ebenfalls die sententia probabilior, daß eine solche generalis delegatio auch nach dem Tode des Bischofs so lange bestehen bleibt, bis sein Nachfolger die iurisdictio widerruft, oder bis die bestimmte Zeit verflossen ist. Findet aber eine particularis delegatio iurisdictionis statt, nämlich diesem oder jenem Einzelnen die Beichte hören zu dürfen, so hört diese mit dem Tode des Bischofs auf, vgl. Liguori lib. VI, 559. 2) Die iurisdictio hört auf, wenn der confessarius sein Beichtkind zu einem peccatum mortale externum contra sextum aufgefordert hat. Ueber die sollicitatio ad turpia und das peccatum complicis in re venerea sind zwei Bestimmungen vom päpstlichen Stuhle gegeben. Die erste Bestimmung wurde von Benedict XIV. am 1. Juni 1741 erlassen. Sie findet sich im Bullarium Benedicts XIV. und in vielen Handbüchern der Moral und Pastoral; z. B. in der Moral des h. Alphons. Zuerst sagt hier der Papst, daß schon sein Vorgänger Gregor XV. contra quoscunque sacerdotes audiendis confessionibus deputatos ad turpia et inhonesta sollicitantes am 30. August 1622 Bestimmungen erlassen habe. Dann weist Benedict XIV. auf die erläuternden Decrete vom 11. Februar 1661 hin, und auf die 6. und 7. der von Alexander VII. am 24. September 1665 verdammten Propositionen, welche so heißen: 6. Confessarius, qui in sacramentali confessione tribuit poenitenti chartam postea legendam, in qua ad venerem incitat, non censetur sollicitasse in confessione, ac proinde non est denuntiandus. 7: Modus evitandi obligationem denuntiandae sollicitationis est, si sollicitatus confiteatur cum sollicitante, hic (sc. confessarius, cui uterque confitetur,) potest ipsum absolvere absque onere denuntiandi. Dann bestätigt der Papst alle frühern Bestimmungen des römischen Stuhles über diesen Gegenstand und fährt mit den Worten seiner Vorgänger fort: qui aliquem poenitentem, quaecunque persona illa sit, vel in actu sacramentalis confessionis, vel ante, vel immediate post confessionem, vel occasione aut praetextu confessionis, vel etiam extra occasionem confessionis in confessionali sive in alio loco ad confessiones audiendas destinato aut electo, simulatione audiendi ibidem confessionem, ad inhonesta et turpia sollicitare vel provocare, sive verbis, sive signis, sive nutibus, sive tactu, sive per scripturam, aut tunc aut post legendam tentaverint, aut cum eis illicitos et inhonestos sermones, vel tractatus temerario ausu habuerint *): et quos **) in aliquo ex huiusmodi nefariis excessibus culpabiles repererint, (scil. Praelati) in eos pro criminum qualitate et circumstantiis severe animadvertant per condignas poenas iuxta memoratam Gregorii praedecessoris nostri constitutionem, quam hic de verbo ad verbum pro inserta haberi volumus. Dann fährt der Papst in der Anführung der Bestimmungen Gregors XV. fort: Meminerint praeterea omnes et singuli sacerdotes in confessiones audiendas constituti, teneri se ac obligari suos poenitentes, quos noverint fuisse ab

---

*) So weit die Bestimmung Gregors XV.

**) Weitere Bestimmungen Benedicts XIV.

aliis, ut supra, sollicitatos, sedulo monere iuxta occurrentium casuum circumstantias de obligatione denuntiandi locorum ordinariis praedictis personam, quae sollicitationem commiserit, etiamsi sacerdos sit, qui iurisdictione ad absolutionem valide impertiendam careat, aut sollicitatio inter confessarium et poenitentem mutua fuerit, sive sollicitationi poenitens consenserit, sive consensum minime praestiterit, vel longum tempus post ipsam sollicitationem iam effluxerit, aut sollicitatio a confessario non pro se ipso, sed pro alia persona peracta fuerit. Caveant insuper diligenter confessarii, ne poenitentibus, quos noverint iam ab alio sollicitatos, sacramentalem absolutionem impertiant, nisi prius denuntiationem praedictam ad effectum perducentes delinquentem indicaverint competenti iudici, vel saltem se, cum primum poterunt, delaturos spondeant ac promittant. Und der Papst befiehlt, daß die Pönitenten, wenn sie die Anzeige unterlassen haben, nach dem Maaße ihrer Schuld bestraft werden sollen. In dem Edicte der Inquisitio Generalis wird die excommunicatio latae sententiae über diejenigen verhängt, welche innerhalb eines Monates die der Häresie Verdächtigen nicht anzeigen, und unter diese suspecti de haeresi werden auch die confessarii sollicitantes ad turpia gezählt. Weiter heißt es, habe ein Beichtvater mit Jemandem eine Sünde gegen das sechste Gebot begangen, so könne er die persona complex nur in articulo mortis et deficiente tunc quocunque alio sacerdote absolviren. In der Bulle vom 8. Februar 1745 gibt der Papst näher an, wann ein Beichtvater einen Pönitenten, mit welchem er ein peccatum mortale contra sextum begangen hat, und von welchem dieser die sacramentliche Lossprechung noch nicht empfangen hat, in articulo mortis lossprechen kann, nämlich wenn dann kein anderer Priester vorhanden ist. Beide Verfügungen sollen die Bischöfe allen ihren Beichtvätern bekannt machen; weßhalb wohl diese Fälle in den Cura-Instrumenten einiger Diöcesen erwähnt sein mögen; worüber sogleich. Aus beiden Bullen ergibt sich: 1) Sollicitatio ad turpia ist die Aufforderung zu einer Sünde gegen das sechste Gebot, wenn diese Versuchung entweder in der Beichte, oder unmittelbar sei es vor, sei es nach derselben, oder unter dem Vorwande der Beichte, oder an einem zum Beichthören bestimmten Orte, oder veranlaßt durch die Beichte, durch Worte, Zeichen oder einen Brief gestellt ist; oder wenn unkeusche Unterredungen unter den gesagten Umständen mit verwegener Keckheit vor dem Beichtvater gepflogen sind. Daraus erhellt, wer ein confessarius sollicitans ist. In Beziehung auf die Pflicht, einen solchen anzuzeigen und in Beziehung auf die Strafe macht es keinen Unterschied, ob der sacerdos die erforderliche Jurisdiction hatte, oder nicht; ob die sollicitatio eine mutua war zwischen ihm und dem Pönitenten, oder nicht; ob der Pönitent einwilligte, oder nicht; ob bereits eine lange Zeit nach der Versuchung verflossen ist, oder nicht; ob die sollicitatio für den confessarius selbst oder für einen Andern von ihm geschehen ist. — Ich habe gesagt: ad turpia. Gesetzt den Fall, ein confessarius forderte seinen Pönitenten zu irgend einer Todsünde gegen ein anderes Gebot auf, z. B. zum falschen Eide, oder Betruge, so gehörte dieser Fall nicht unter jenes Gesetz. — Daß ein confessarius sollicitans ad turpia über die persona sollicitata, falls es zwischen beiden wirklich nicht zur Sünde kommt, keine Jurisdiction mehr habe, steht zwar nicht in jenen

päpstlichen Bestimmungen; aber wie wäre es möglich, bei einem solchen **confessarius** zu beichten? — Wäre er von der **persona poenitens** sollicitirt, so müßte er selbstredend diese für immer abweisen. — **Persona complex in re venerea** oder in **peccato turpi** ist eine Person, mit welcher der **confessarius** eine Sünde gegen das sechste Gebot begangen hat. Ein solcher **confessarius** hat über die **persona complex** gar keine Jurisdiction mehr. Fälle gegen andere Gebote, z. B. Trunkenheit, Spielsucht fallen nicht unter dieses Gesetz. Der **confessarius complex in peccato turpi** kann ein solcher sein theils nach vorhergegangener **sollicitatio ad turpia**, und dann macht er sich des doppelten Verbrechens schuldig, daß er das Bußsacrament entheiligt, und daß er gegen das sechste Gebot sündigt, welches Aergerniß beim Priester niemals wieder gut gemacht werden kann, theils ohne vorhergegangene **sollicitatio ad turpia**, indem er ganz unabhängig von der Beichte und den mit derselben in Verbindung stehenden Fällen eine Person zur Sünde gegen das sechste Gebot auffordert, welche nachher bei ihm beichten will. Ueber eine solche Person hat er keine Jurisdiction mehr. — Unter der Benennung **peccatum grave contra sextum** ist jedes **peccatum mortale externum** verstanden, wenn es auch nur ein **tactus** oder ein **colloquium** ist. Irrig ist die Meinung Einiger, daß die Worte der Bulle nur **de copula consummata** zu verstehen sein. Denn **a.** Allgemeine Worte, d. h. Ausdrücke, die keine Beschränkung enthalten, sind auch ohne Beschränkung zu erklären. **b.** Die Gesetze, auch die Strafgesetze, sind im eigentlichen und natürlichen Sinne zu erklären. Dem natürlichen Sinne nach aber schließen die Worte der Bulle: **In peccato turpi atque inhonesto contra sextum praeceptum:** alle **peccata turpia,** d. h. alle **peccata mortalia externa contra sextum** in sich. **c.** Der Zweck dieses Gesetzes ist, die Gelegenheiten nicht nur zur **copula**, sondern auch zu jeder Verunehrung von der Heiligkeit des Bußgerichtes fern zu halten. Unter dies Gesetz sind nicht begriffen die **peccata mortalia mere interna, vel non plene exterius significata.** Auch gehören nicht unter dies Gesetz die **peccata dubie mortalia.** Wenn auch der **confessarius** ein **peccatum certe mortale** begangen hätte, die **persona complex** dagegen nur ein **peccatum dubie mortale**, so fände dies Gesetz noch keine Anwendung. Was nun insbesondere das **peccatum complicis** anbetrifft, so ist es gleichviel, ob die **persona complex** männlichen oder weiblichen Geschlechts sei. Auch ist es eine einstimmige Meinung der Theologen, daß ein **confessarius** selbst diejenigen, mit denen er früher, nämlich vor dem Empfange der h. Weihen, **peccata turpia contra sextum** begangen hat, von diesen **peccatis turpibus** nicht lossprechen könne. Der Grund ist wohl der Verdacht, daß solche nicht disponirt sind zum Empfange der Absolution, wenn sie zu einem Beichtvater sich wenden, mit dem sie früher **peccata turpia** begangen haben. Zudem hat auch die Bulle den allgemeinen Ausdruck, daß dem Beichtvater in Beziehung auf die **persona complex** seine Vollmacht genommen sei. — Der h. Alphons meint, **lib. VI, nro. 555,** daß die Absolution, die ein **confessarius complex** ertheilt, auch in Beziehung auf diejenigen Todsünden, welche nicht **peccata turpia contra sextum** sind, nichtig sei, wenn der **complex** nicht schon von einem andern Beichtvater von den **peccatis turpibus contra sextum** losgesprochen ist. Er folgert dies aus den Worten der Bulle: **Atque ideo absolutio nulla atque irrita omnino sit.** Dann fügt er hinzu: **Secus vero censeo, si de peccato turpi ille iam fuerit absolutus, quia tunc cessat**

dispositionis suspicio, ob quam Pontifex iurisdictionem abstulisse videtur. 2) Wenn ein Beichtvater sich erdreistet, die Beichte seines complex zu hören und ihn zu absolviren, so ist er ipso facto in die excommunicatio maior verfallen, von welcher nur der Papst ihn lossprechen kann. Jedoch ist ein confessarius, der die Beichte seines complex hört, ihn aber nicht absolvirt, noch nicht in die Excommunication verfallen; vgl. darüber den h. Alphons lib. VI, nro. 556. 3) Selbst in casu extremae necessitatis, nämlich in articulo mortis, kann ein confessarius seinen complex nur dann absolviren, wenn kein anderer Priester, auch nicht einmal ein sacerdos simplex, vorhanden ist. 4) Kann jedoch irgend ein anderer Priester, wenn es auch ein sacerdos simplex ist, sine infamia aut scandalo nicht herbeigerufen werden, so kann der confessarius complex gültig absolviren; nur ist er unter derselben Strafe der Excommunication verpflichtet, solche pericula infamiae aut scandali zu beseitigen, wenn er kann, wiewohl er dann gültig absolviren würde, wenn er hieran nicht dächte; wofern nur in der persona poenitens die erforderlichen Dispositionen zum Empfange des h. Bußsacraments da wären; wie Benedict XIV. in der zweiten Bestimmung sagt; (vgl. den h. Alphons Bd. 8, S. 52 im Anhange). 5) Die confessarii sollicitantes ad turpia müssen dem Bischofe angezeigt werden, mag die Sünde wirklich geschehen sein, oder mag eine bloße Aufforderung zu derselben statt gefunden haben, weil sie als solche zu betrachten sind, die gar keinen Glauben mehr haben, d. h. als Ketzer. Und eben deßhalb spricht auch der Papst in beiden Bullen mit so großer Entrüstung, weil das Heiligste, welches zur Rettung der Seelen eingesetzt ist, zum Verderben derselben mißbraucht wird. Ist keine sollicitatio ad turpia dagewesen, d. h. ist die Aufforderung zu einer Sünde gegen das sechste Gebot nicht in der Beichte oder in den mit der Beichte in Verbindung stehenden Umständen, wie sie in den päpstlichen Bestimmungen angeführt sind, geschehen, so findet auch die Pflicht der Anzeige nicht statt. 6) Wer einen unschuldigen Beichtvater der sollicitatio ad turpia anklagt, der verfällt eo ipso in die excommunicatio maior. — Die Lehre von der sollicitatio hat der h. Alphons am vollständigsten behandelt, lib. VI, nro. 676—705.

Nicht bloß durch den Widerruf des Obern und das peccatum complicis in re venerea hört die Jurisdiction auf, jedoch in letzterem Falle nur in Beziehung auf den complex jener Sünde, sondern 3) auch durch den Verlust eines beneficii curati. Z. B. wenn ein Pfarrer seine Pfarrei aufgibt oder abgesetzt wird, so verliert er sofort auch seine Jurisdiction, weil sie der Pfarre annex ist.

6. Bei der Lehre von der iurisdictio fragt sich drittens: In welchen Fällen ersetzt oder supplirt die Kirche auch die nicht gegebene Jurisdiction? Erstens in articulo mortis haben alle Priester unumschränkte Vollmacht. Das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 7 sagt: Verumtamen pie admodum, ne hac ipsa occasione aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis: atque ideo omnes Sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt. Auch können in articulo mortis sacerdotes haeretici, schismatici et excommunicati vitandi, wenn ein anderer Priester nicht da ist, dem Sterbenden sub conditione die Absolution ertheilen, weil, wie der h. Alphons lib. VI, nro. 560 sagt, in extrema vel urgenti necessitate ex communi sententia doctorum

licitum est uti opinione adhuc tenuis probabilitatis. Und nicht bloß in articulo mortis, sondern auch in periculo mortis, haben alle Priester eine unbeschränkte Vollmacht. Denn im vorliegenden Gegenstande hat articulus mortis und periculum mortis dieselbe Bedeutung. So heißt es auch im Decretum Gratiani Pars II, causa XVII, quaest. 4, cap. 29: Si quis suadente diabolo huius sacrilegii reatum incurrerit, quod in clericum vel monachum violentas manus iniecerit, anathematis vinculo subiaceat, et nullus episcoporum illum praesumat absolvere, nisi mortis urgente periculo, donec apostolico conspectui praesentetur, et eius mandatum suscipiat. Hier ist das periculum mortis und articulus mortis als gleichbedeutend genommen, wie es auch nicht anders sein kann. Solche Todesgefahren sind aber vorhanden in einer Schlacht, bei einer langen Schiffahrt, bei einer schweren Geburt, bei einer gefährlichen Krankheit, und in ähnlichen Fällen, wie der h. Alphons sagt, lib. VI, nro. 561. Dieselbe unbeschränkte Vollmacht hat jeder Priester für denjenigen, welcher sich in der wahrscheinlichen Gefahr befindet, in Wahnsinn zu verfallen; und ebenso für die Gefangenen bei den Ungläubigen, wenn sie nur eine schwache Hoffnung auf Befreiung haben, und nicht erwarten dürfen, daß sie mit andern Priestern wieder zusammen treffen werden. Hier ist die Frage gestellt: Kann ein sacerdos simplex einen Pönitenten in articulo mortis lossprechen, (nämlich nach derselben unbedingten Vollmacht,) wenn auch ein confessarius approbatus zugegen ist, oder doch leicht herbeigeholt werden kann? Der h. Alphons behandelt diese Frage lib. VI, nro. 562 und entscheidet sich mit überzeugenden Gründen für die sententia negativa, jedoch fügt er nro. 563 folgende Beschränkungen hinzu: Der sacerdos simplex kann unter den angegebenen Umständen lossprechen 1) Wenn der confessarius approbatus die Beichte nicht hören könnte, oder nicht hören wollte, weil dann derselbe Fall einträte, als wenn er gar nicht da wäre. 2) Wenn der confessarius approbatus ein nominatim excommunicatus oder suspensus ist, weil in diesem Falle der sacerdos simplex vorzuziehen wäre. 3) Wenn der confessarius approbatus einer fremden Diöcese angehörte, weil ein solcher in Beziehung auf den Kranken keineswegs als ein approbatus angesehen werden könnte. 4) Wenn der Sterbende einen solchen Schrecken hätte, seine Sünden dem confessarius approbatus zu offenbaren, daß er deßhalb in Gefahr wäre, eine gottesräuberische Beichte zu verrichten. Denn daß der sacerdos simplex in diesem Falle ihn lossprechen könnte, wenn auch der confessarius approbatus noch zugegen ist, scheint mit den Worten des Tridentini: Ne hac occasione aliquis pereat, wohl in Uebereinstimmung zu stehen. Denn es könnte ja der confessarius approbatus wohl der Feind, oder der Anverwandte, oder der Gegenstand der Sünde des Kranken sein. 5) Wenn der Sterbende schon angefangen hat, dem sacerdos simplex zu beichten und nun ein confessarius approbatus hinzukommt, weil das iudicium inceptum fortgesetzt werden muß. Endlich 6) Wenn der confessarius approbatus ein complex des Kranken in peccato turpi ist. Denn dann muß ein sacerdos simplex durchaus vorgezogen werden, wie wir vorher gesehen haben. Der h. Alphons fügt eben dort noch mehrere einzelne Fragen hinzu.

Ist nun Jemand propter periculum mortis losgesprochen a casibus reservatis et censuris, so braucht er sich nach wiedererlangter Genesung dem superior nicht zu stellen, weil der sacerdos, mochte er simplex oder

approbatus sein, propter periculum mortis volle Gewalt hatte und also directe den Pönitenten lossprechen konnte. Wäre dagegen Jemand a casibus reservatis et censuris losgesprochen, nicht propter periculum mortis, sondern weil er sich wegen eines Hindernisses an den superior nicht wenden konnte: so müßte sich der Pönitent, wenn dies Hinderniß aufgehoben ist, dem superior stellen. So lehrt der h. Alphons lib. VII, nro. 91; zu vergleichen mit lib. VI, nro. 567.

7. Die Jurisdiction wird Zweitens in dem Falle von der Kirche ersetzt, wenn der error communis da ist, daß dieser oder jener Priester die Vollmacht habe, Beichten zu hören, von Seite der Pönitenten, wo noch ausdrücklich zu bemerken, daß ein error communis nur dann vorhanden ist, wenn ein großer Theil der Gläubigen Jemanden für einen Beichtvater hält; und nicht etwa bloß Einer oder Anderer; und wenn auf Seite des confessarius ein titulus coloratus sive putativus vorhanden ist; so daß sich dieser bona fide im Besitze der erforderlichen Jurisdiction glaubt und dieselbe doch nicht hat. Z. B. wenn der Tag, bis zu welchem ihm die Jurisdiction gegeben ist, verstrichen wäre, ohne daß sich der Beichtvater daran erinnerte und deßhalb auch nach Verlauf des festgesetzten Termins noch das Bußsacrament spendete. — Ist Beides, der error communis und der titulus coloratus sive putativus, vereinigt, so sind Alle darüber einverstanden, daß in diesem Falle die iurisdictio von der Kirche ob publicam utilitatem supplirt wird. Ratio, sagt der h. Alphons lib. VI, nro. 572, quia ex benigna interpretatione praesumitur eo casu pia mater Ecclesia ad bonum animarum supplere iurisdictionem. Dann fügt er hinzu: Bene tamen advertit Sanchez, quod, ut Ecclesia suppleat, non sufficit titulus fictus, sed requiritur titulus, qui, licet sit tantum putativus, (quia forte est ex aliqua causa invalidus,) tamen sit revera collatus a legitimo superiore, etsi huic vetitum sit aliunde titulum illum conferre. In diesem Falle sind der Beichtvater und die Pönitenten ohne alle Schuld, und daher wird die Kirche die mangelnde Jurisdiction sicher suppliren.

Wenn aber der titulus coloratus fehlt, und bloß der error communis vorhanden ist, d. h. wenn Jemand sich für einen Beichtvater ausgibt, welcher gar keine Vollmacht zur Ertheilung des Bußsacraments hat: so behaupten Einige, daß die Kirche in diesem Falle die Jurisdiction ebenfalls supplire; Andere, daß sie es nicht thue. Die erste Meinung, die sententia affirmativa, wird nach der Behauptung Busembaums allgemein verworfen. Nichts desto weniger ist dieselbe festzuhalten, weil man annehmen muß, daß die Kirche auch dann propter publicam utilitatem die Jurisdiction supplirt. Der h. Alphons ist ebenfalls für die sententia affirmativa, loco citato, (nämlich lib. VI, nro. 572.) Diese Frage könnte wichtig werden für den Fall, daß sich etwa fände, dieser oder jener Priester, der für einen Beichtvater gehalten wurde, war es in Wirklichkeit nicht. Dann brauchten die Gläubigen die bei ihm abgelegten Beichten nicht zu wiederholen. — Einige haben weiter schließen wollen, daß auch der error unius hinreiche, weil hierfür der nämliche Grund, wie für den error communis gelte. Auch Zenner argumentirt so. Dagegen: 1) Beruht diese Behauptung auf einem abstracten Gedanken, der niemals Realität erhalten kann. Denn wie wäre es gedenkbar, daß Jemand nur von einigen Wenigen für einen Beichtvater gehalten werden könnte, dagegen von allen Andern nicht? 2) Auch ist es falsch, daß für den Irrthum einiger Weniger der nämliche Grund, die publica

utilitas, vorhanden sei. Der error communis ist vielmehr darnach zu beurtheilen, ob Jemand von einer ganzen Gemeinde, mag diese aus Vielen oder Wenigen bestehen, für einen Beichtvater gehalten wird, ohne daß er es ist, noch sich dafür hält, indem er sich aus seiner Verdammung nichts macht. — Auch in diesem Falle supplirt die Kirche propter publicam utilitatem die Jurisdiction.

8. Endlich Drittens supplirt die Kirche die Jurisdiction, wenn das Bußsacrament cum iurisdictione probabili ausgespendet wird. Ueber den Gebrauch der iurisdictio probabilis handelt der h. Alphons lib. VI, nro. 573, und führt dafür besonders zwei Gründe an: 1) Quia Ecclesia supplet iurisdictionem ex ratihabitione de praesenti, cum videat sic communiter practicari, et ob bonum animarum annuit. 2) Quia in Ecclesia adest universalis consuetudo fere omnium confessariorum absolvendi cum iurisdictione probabili. Jedoch ist er der Meinung, daß diese iurisdictio probabilis nur gebraucht werden soll, quando adest causa gravis necessitatis, aut magnae utilitatis, vel causa rationabilis. Ratio huius limitationis est, quia, licet Ecclesia eo casu ob bonum animarum bene censeri possit iurisdictionem supplere, tamen non praesumitur, nulla iusta causa accedente, velle connivere merae libertati sacerdotum. Dann fügt er als solche Ursachen mehrere an: 1) Quando poenitens indigeat auxilio sive consilio illius confessarii. 2) Si complex peccati poenitentis sit notus apud confessarium, qui certa pollet iurisdictione, et ignotus apud confessarium habentem solam probabilem. 3) Si confessarius, qui habet iurisdictionem probabilem, prudenter timeat, poenitentem non facturum confessionem integram apud eum, qui certam habet. 4) Ne poenitens incidat in aliquam aversionem vel damnosam suspicionem confessarii certi. 5) Si urgeat praeceptum confessionis, aut singularis indulgentia lucranda, vel quia diu quis non poterit confiteri. In diesen Gründen sind die Fälle, wann der Gebrauch der iurisdictio probabilis eintreten kann, schon enthalten. Dahin gehört auch die oben behandelte Frage, ob und inwiefern ein sacerdos simplex das Bußsacrament spenden könne, selbst wenn ein confessarius approbatus zugegen ist. — Sehr weise ist die Einrichtung unsrer heiligen Kirche, daß die Jurisdiction entweder nur auf eine bestimmte Zeit oder doch mit dem ausdrücklichen Zusatze usque ad revocationem gegeben wird. Denn Niemand kann für die Seelen Anderer sorgen, wer nicht zuvor für seine eigene Seele gründlich gesorgt hat. Darum hat auch die Kirche Niemanden als Reformator in sich anerkannt und ihm das Recht zu reformiren übertragen, von welchem sie nicht bemerkte, daß er die Reformation zuvor an sich recht gründlich vorgenommen hatte. Aber nichts ist schwerer, als für seine Seele zu sorgen; denn nirgends ist der Wankelmuth und die Unbeständigkeit größer. Daher muß der Beichtvater sich immerfort prüfen und unter beständiger Aufsicht stehen. — Da sich die Jurisdiction nicht weiter erstreckt, als sie von dem superior ausgedehnt ist, so haben wir bei der Lehre von der Jurisdiction noch von den Reservatfällen (de casibus reservatis) zu handeln.

9. Bei der Lehre von den Reservatfällen haben wir Folgendes zu beachten: 1) Was wir unter Reservation zu verstehen haben? 2) Gründe für die Reservation. 3) Die Erfordernisse zu einem casus reservatus. 4) Die verschiedenen Reservationsfälle. — Die Reservation ist eine Einschrän-

kung der Gerichtsbarkeit der Priester in Beziehung auf gewisse Sünden. Die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Erklärung stützt sich auf das Conc. Trid. cap. 7 und can. 9. Im cap. 7 sagt das Concilium: Magnopere vero ad Christiani populi disciplinam pertinere Sanctissimis Patribus nostris visum est, ut atrociora quaedam et graviora crimina non a quibusvis, sed a summis duntaxat Sacerdotibus absolverentur: unde merito Pontifices Maximi pro suprema potestate, sibi in Ecclesia universali tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari iudicio reservare. Neque dubitandum est, . . . . quin hoc idem Episcopis omnibus in sua cuique dioecesi in aedificationem tamen, non in destructionem liceat, pro illis in subditos tradita supra reliquos inferiores sacerdotes auctoritate, praesertim quoad illa, quibus excommunicationis censura annexa est. Hanc autem delictorum reservationem consonum est divinae auctoritati non tantum in externa politia, sed etiam coram Deo vim habere.

Die Gründe zur Reservation sind hauptsächlich folgende, welche dem Wesen nach das Tridentinum in der angeführten Stelle schon andeutete: 1) Weil auf diese Weise die Schrecklichkeit gewisser Verbrechen mehr hervortritt, folglich die Menschen von denselben mehr abgeschreckt, die Pönitenten eine bessere Vorstellung von der Größe ihrer Sünden erhalten und zu tieferer Reue über dieselben angetrieben werden. 2) Weil schwerere und wichtigere Fälle auch nur von einsichtigeren, in der Heiligkeit mehr vorangeschrittenen Priestern gerichtet werden sollen. Wäre diese größere Einsicht und Heiligkeit bei dem Bischofe oder bei demjenigen, welchem der Bischof die Vollmacht über die casus reservati übertragen hat, auch nicht vorhanden: so wird das unsichtbare Haupt der Kirche durch seine Gnade das Fehlende ersetzen. 3) Weil ein geringes Ansehen, wie es die gewöhnlichen Beichtväter doch nur haben, durch den Umgang mit großen Sündern leicht erdrückt werden könnte. Das ist freilich cum grano salis zu nehmen, ohne Ausnahme aber dürfte es anzuwenden sein in Beziehung auf Personen des andern Geschlechts. Was in dieser Beziehung einzelne Heilige gethan haben, ist eine Ausnahme von der Regel und darum ebensowenig nachzuahmen, als das Leben des h. Simon Stylites. 4) Weil auf diese Weise die Einheit der Kirche mehr hervorgehoben wird, welche darin besteht, daß die Kirche auf dem Episkopat, dieser auf dem Papste gegründet ist. Deßhalb findet sich das Verfahren, daß schwere Sünder zu besonders erleuchteten und im Rufe der Heiligkeit stehenden Männern geschickt wurden, schon sehr früh in der Kirche.

Gewöhnlich werden zu einem casus reservatus folgende vier Erfordernisse angegeben: 1) Die Sünde muß ein peccatum mortale sein, 2) externum, vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 554: Peccatum non erit reservatum, quamvis interius fuerit grave, si etiam exterius grave non fuerit; 3) completum, 4) certum. Die zu einem casus reservatus erforderliche Gewißheit kann sich auf die gesetzliche Bestimmung (certitudo iuris) oder auf die begangene Sünde (certitudo facti) beziehen. Man muß darüber gewiß sein, daß eine gesetzliche Bestimmung besteht, durch welche diese oder jene Sünde reservirt ist; z. B. ist bei einer procuratio abortus auch die femina gravida eingeschlossen? — Nein; — und man muß darüber gewiß sein, daß eine begangene schwere Sünde den durch das Reservationsgesetz bezeichneten Erfolg gehabt hat. Z. B. in manchen Diöcesen Deutschlands ist der vorsätzliche Todschlag ein dem Bischofe reservirter

Fall. Hätte nun Jemand auf seinen Feind geschossen und ihn auch hinfallen sehen, vermöchte aber durchaus nicht anzugeben, ob derselbe gestorben sei an jenem Schusse, oder nicht, so fehlte die certitudo facti. Findet ein vernünftiger Zweifel statt, ob die Handlung von einer Todsünde noch kann entschuldigt werden, so ist kein Reservationsfall da. Auch muß nach der Behauptung der meisten Theologen die Sünde in den Jahren der Mündigkeit begangen sein; d. h. von Knaben nach dem vollendeten 14., von Mädchen nach dem vollendeten 12. Jahre; weßhalb, wenn ein casus reservatus vorkommt, immer gefragt werden muß, in welchem Alter der Pönitent diese Sünde begangen habe. Auch fügen Einige hinzu, daß die That von dem Pönitenten selbst vollbracht sein muß. Doch gewöhnlich hat man nur die vier angegebenen Erfordernisse, in welchen ja auch der Hauptsache nach die übrigen schon enthalten sind.

10. Es gibt drei Arten vorbehaltener Fälle 1) päpstliche, 2) bischöfliche, 3) die von gewissen Ordensobern vorbehaltenen. Den päpstlichen Fällen ist fast immer die excommunicatio maior beigefügt, und deßhalb werden sie vorbehalten. Ist daher eine die Excommunication entschuldigende Ursache da, so fällt auch die Reservation weg. Die Excommunication setzt aber immer Ungehorsam und Halsstarrigkeit voraus. Diese und die Größe der Sünde sind die Ursache, weßhalb die päpstlichen Fälle vorbehalten sind. Wenn daher Jemand nicht weiß, daß auf diese oder jene Sünde die Excommunication steht, so ist der Fall auch kein päpstliches Reservat: es sei denn, daß die Unwissenheit eine verschuldete wäre. Daher sind nicht viele Büßer, welche solche Fälle vorbringen. Der Bischof indeß verbindet mit seinem Vorbehalte in der Regel keine Censur: die Größe der Sünde ist ihm Ursache genug, sich dieselbe vorzubehalten. Unwissenheit entschuldigt gar nicht davon. Die päpstlichen Fälle müssen öffentlich bekannt sein: notorietate facti, oder iuris; notorietate facti sind sie bekannt, wenn die Meisten aus einer Gemeinde wissen, daß diese oder jene Sünden nur vom Papste oder seinen Bevollmächtigten erlassen werden können; notorietate iuris, wenn der Fall vor Gericht gebracht wird. Sie bleiben bischöflich, so lange sie noch nicht bekannt sind, wenn auch vier oder fünf verschwiegene Personen darum wissen. Aber dann kann doch derjenige Priester, welcher facultatem in reservata episcopalia hat, nicht davon lossprechen, sondern der Bischof muß, nach der Bestimmung des Conc. Trid. Sess. 24, cap. 6 de Ref. entweder per se, oder durch einen vicarius specialiter ad id deputatus davon lossprechen.

11. Die Zahl der päpstlichen Reservate wird verschieden angegeben, weil in den einzelnen Diöcesen nur einzelne promulgirt und angenommen wurden. In unserer Diöcese gibt es neun päpstliche Fälle. *)

---

*) Vielleicht wäre es besser gewesen, wenn hierüber nichts in diesem Buche stände, weil der Gegenstand nur eine res specialis ist und zudem sich oft ändert, indem der h. Carl Borromäus sogar der Ansicht ist, die Bischöfe sollten nach dem Zustande ihrer Diöcesen die Reservate jedes Jahr ändern und sie durch ihren Clerus bekannt machen lassen. Aber sollte nicht durch die Angabe dieser einzelnen Fälle der angehende Theologe eine Uebung in der Anwendung der theologischen Principien auf praktische Fälle erhalten und sich dadurch bewußt werden, daß er eigentlich nur für das Leben lernt? Diese Rücksicht hat mich bewogen, diese vielleicht bald nicht mehr geltenden Fälle hier zu erwähnen. Man muß nicht bloß Principien wissen, sondern sie auch anwenden können. Freilich sind solche specielle Sachen die schwierigsten.

1) **Haeresis externa formalis, licet occulta. Haeresis formalis** ist **error intellectus liber et pertinax contra fidem in eo, qui fidem suscepit. Iudicium erroneum** und **pertinacia** sind das Wesentliche der **haeresis formalis.** Damit dieses Reservat eintrete, ist erforderlich, 1) daß ein wirklicher Glaubenssatz, **dogma declaratum,** angefochten werde; d. h. eine Glaubenswahrheit, welche entweder durch die Praxis oder durch die feierliche Erklärung der Kirche ausgesprochen wird. 2) Daß er mit Starrsinn, **pertinacia,** angefochten werde; 3) daß die Glaubenswahrheit äußerlich angefochten werde. Würde diese Sünde bloß in Gedanken begangen: so wäre sie kein päpstliches Reservat.

2) **Procuratio abortus.** Darüber sind zwei Bullen erschienen, die eine von Sixtus V. 1588, und die zweite von Gregor XIV. 1591. Sixtus V. bestimmte, daß alle diejenigen, welche mit Wissen einen **abortus** befördern, mag der **foetus** ein **animatus** oder **inanimatus** sein, und welche auf irgend eine Weise dazu ihre Zustimmung geben, oder Frauenspersonen **venena sterilitatis** reichen, allen Strafen unterworfen sein sollen, welche nach bürgerlichem und canonischem Rechte den Mördern gebühren, als da sind die **privatio omnis privilegii clericalis, dignitatis aut beneficii ecclesiastici, necnon inhabilitas ad ea in posterum obtinenda.** Außerdem aber legt er ihnen besonders auf die **irregularitas** und die **excommunicatio latae sententiae,** wenn die Wirkung erfolgt ist. Von dieser Irregularität kann nur der Papst dispensiren, und von der Excommunication nur der Papst lossprechen. Gregor XIV. aber hob die Irregularität und Excommunication für den **abortus** eines **foetus inanimati** auf, ließ aber beide als dem Papste vorbehalten für den **abortus** eines **foetus animati** bestehen; aber hinsichtlich der Excommunication gab er sowohl den Bischöfen, als auch den von ihnen besonders dazu Beauftragten die Vollmacht, davon lossprechen zu können. Da nun aber Sixtus V. ausdrücklich sagt, daß er nur über die **scienter procurantes abortum** die Excommunication verhänge: so entschuldigt eine **ignorantia etiam crassa.** Ob auch eine **ignorantia affectata** entschuldige, untersucht der h. Alphons lib. VII, nro. 48, und sagt über die **sententia affirmativa: Hanc secundam sententiam non audeo dicere improbabilem, sed primae magis adhaereo saltem ut communiori.** Die gewöhnliche Meinung ist, daß die **mulier praegnans,** welche den **abortus** an sich geschehen läßt, ebenfalls excommunicirt sei; aber das kann aus der Bulle von Sixtus nicht gefolgert werden; und daher muß man durchaus festhalten, daß sie nicht excommunicirt ist, wie es auch der h. Alphons thut, lib. III, nro. 395, Quaestio V.

3) Das Duell. Darüber spricht das **Conc. Trid. Sess. 25, cap. 19 De Reformatione.** Ueber die Herausforderer und Annehmer, wenn auch wirklich kein Duell erfolgt, über die Secundanten, und über die freiwilligen Zuschauer ist die Excommunication verhängt. Damit aber der Zweikampf ein **casus reservatus papalis** werde, ist nothwendig, 1) daß er abgeredeter Weise geschehe, 2) daß dafür Zeit und Platz bestimmt werde. Wenn sich also zwei von ungefähr begegneten und dann in Kampf geriethen, so wäre dies kein päpstlicher Vorbehalt.

4) **Mercimonium missae stipendiorum,** der Handel mit Meßstipendien; d. h. man darf nicht von Meßstipendien, die man erhalten hat, einen Theil zurückbehalten, wenn man deßhalb auch dasjenige gibt, was an dem Orte, wo man es gibt, die gewöhnliche Gabe ist. Thut dies ein Geistlicher, so fällt er in die Strafe der Suspension, thut es ein Laie, so fällt er in

die Excommunication, die beide dem Papste vorbehalten sind. Der Annehmer macht sich keiner kirchlichen Strafen schuldig, wenn er es auch wissentlich thut, obschon er der schändlichen Gewinnsucht in die Hände arbeitet. Uebrigens ist von fundirten Messen nicht die Rede; also ist ein Beneficiat nicht verpflichtet, seine ganze Einnahme für Messen herzugeben. Ebenso wird die Messe für einen Verstorbenen in die obitus als Vorrecht des Pfarrers betrachtet, und dürfte er daher das größere Stipendium, was für dieselbe gegeben wird, für sich behalten und ein geringeres geben.

5) **Falsa accusatio de crimine sollicitationis.** Wer einen unschuldigen Priester eines solchen Verbrechens anklagt, der begeht eine Sünde, welche sich der Papst ebenfalls vorbehalten hat. Unter diesen päpstlichen Reservatfall ist auch derjenige, welcher zu der falschen Angabe beitrug, mit einbegriffen. Und da dieser Fall lediglich als Sünde, und ohne darauf gelegte Excommunication vorbehalten ist, so ist er auch dann noch vorbehalten, wenn dem Thäter die Reservation unbekannt ist; was sonst bei den päpstlichen Fällen nicht statt findet. Nur versteht sich von selbst, daß derjenige, welcher die Facultät hätte, von diesem päpstlichen Falle loszusprechen, auch von der auf ihn gelegten päpstlichen Censur lossprechen könnte. Denn die Lossprechung von der Censur und von der Sünde, um derentwillen die Censur incurrirt ist, stehen unzertrennlich mit einander in Verbindung.

6) **Simonia realis vel confidentialis.** Die **Simonia realis** findet statt, wenn das **pactum simoniacum** schon erfüllt ist. Die **simonia confidentialis** findet überhaupt dann statt, wenn ein Vertrag, (**confidentia**) bei dem **pactum simoniacum** statt findet. Dies kann in folgenden drei Fällen statt haben: 1) Wenn Jemand ein **beneficium** einem Andern abtritt, jedoch mit dem Vertrage, daß dieser dann wieder einem Dritten das **beneficium** abtreten, und dasselbe diesem Dritten soll übertragen werden: **simonia confidentialis per accessum** von den Canonisten genannt. 2) Wenn Jemand zwar ein **beneficium** abtritt; aber sich das Recht vorbehält, in einem gewissen Falle dasselbe wieder antreten zu können: **simonia confidentialis per regressum** genannt. 3) Wenn Jemand ein ihm schon übertragenes, aber von ihm noch nicht in Besitz genommenes **beneficium** abtritt, mit dem Vertrage, zu einer gewissen Zeit, oder in einem gewissen Falle Besitz davon zu nehmen: **simonia confidentialis per ingressum.**

7) **Violatio clausurae monialium ad malum finem. Ad malum finem** ist **ad finem libidinosum.**

8) **Attentata absolutio complicis.** Dieser päpstliche Reservatfall tritt aber noch nicht dadurch ein, daß Jemand die Beichte seines **complex** hört, sondern dadurch, daß er ihm die Lossprechung gibt.*) Vergl: jedoch das Bestimmtere in der folgenden Nummer 12 unter 6) über diese päpstliche Reservation, welche mit dem **peccatum complicis** ja nicht zu verwechseln ist.

9) **Violenta manuum iniectio in clericum vel monachum. Clericus** ist der Tonsurist; **monachus** jeder Religiose männlichen oder weiblichen Ge-

*) Gury in seiner Moral, de poenitentia, nro. 446 behauptet sogar, der confessarius complex könne den poenitens complex im Tode absolviren, wofern diese persona complex sich weigere, einem Andern zu beichten. Er schreibt: Quaer. 5. An sacerdos possit absolvere complicem in morte, si hic alteri confiteri recuset? R. Affirmandum videtur, si aliunde sit dispositus, ne scilicet pereat, aut saltem ne eius aeterna salus periclitetur. — Gury beruft sich für diese seine Entscheidung auf die Moral des Cardinals und Erzbischofs von

schlechts, wenn er auch noch im Noviciate ist. Dieser Reservatfall tritt aber nur dann ein, wenn die Betreffenden, Cleriker nämlich oder Religiosen, äußerlich als solche erkannt werden können, folglich die Tonsur und standesmäßige Kleidung tragen.

12. Die Fälle, welche der Bischof von Münster sich vorbehalten hat, sind folgende:

1) **Crimen incendiarii.** Damit dieses bischöfliche Reservat eintrete, ist erforderlich, 1) eine absichtliche Feueranlegung an fremdes Eigenthum, Wohnung, Saatfelder, oder Holzung; 2) fremdes Eigenthum. Hätte also Jemand sein eigenes, zu einer bedeutenden Summe versichertes Haus angezündet, um diese Summe heben zu können, so hätte er sich dadurch noch nicht eines bischöflichen Reservats schuldig gemacht. 3) Der Brand muß wirklich erfolgt, nicht bloß versucht sein.

2) **Sacrilega calicum et monstrantium ex Ecclesiis aut Sacellis ereptio.** Werden Kelche und Monstranzen aus dem Pfarrhause oder von dem Silberarbeiter gestohlen, so ist kein Reservat vorhanden. Die Sacristei wird als ein Theil der Kirche betrachtet, wie einige Theologen wollen; Andere sind damit nicht einverstanden. Das Ciborium ist nicht genannt, und könnte daher die Entwendung desselben keinen Reservatfall abgeben.

3) **Infanticidium propriae prolis.** Daß dieser **casus reservatus** eintrete, ist erforderlich, 1) eine absichtliche, gewaltsame Tödtung, welches in **caedes** liegt. Wenn eine Mutter durch eine auch nicht schuldlose Unvorsichtigkeit ihr Kind z. B. im Schlafe erdrückte: so wäre kein Reservat vorhanden; 2) daß ein wirklich zur Welt geborenes Kind getödtet sei, nicht etwa bloß ein **foetus animatus**. Die **aetas infantilis** rechnet man gewöhnlich bis zum 7. Jahre. 3) Das getödtete Kind muß ein leibliches Kind dessen sein, der es tödtet. 4) Die Tödtung muß wirklich statt gefunden haben. Der Versuch der Eltern, ihr Kind zu morden, z. B. zu vergiften, ist nicht Reservat. Z. B. Wenn ein Beichtvater zu einem Mädchen gerufen würde, welches ihrem Kinde Gift gegeben hätte, so könnte er, wenn die Wirkung noch nicht erfolgt wäre, absolviren, obschon sie sicher erfolgen würde, so daß das Kind gleich nach der Absolution stürbe.

4) **Matrimonium cum impedimento ligaminis scienter contractum.** Das **impedimentum ligaminis** besteht in der gültigen Ehe. Klagt sich nun Jemand an, daß er bei Lebzeiten seiner Frau zu einer zweiten Ehe geschritten sei: so muß man vor Allem fragen: Wie war die erste Ehe beschaffen? War die erste Frau deine rechtmäßige Frau? Findet sich dann ein **impedimentum dirimens**, so ist die zweite Ehe gültig, also der **casus reservatus** nicht vorhanden. Hierbei ist nun wohl zu beachten, daß die Eheleute, wenn auch durch die bürgerliche Entscheidung getrennt, nach

---

Rheims, Gousset, nro. 489. — Ich halte diese Entscheidung von Gury für äußerst gewagt, weil die kirchlichen Bestimmungen Benedicts XIV. über den confessarius complex keine Silbe von diesem Falle erwähnen. Nichts desto weniger glaube ich, daß man wegen des Ansehens, das die Moral von Gury in der Kirche hat, — denn sie wird doch ziemlich allgemein gekannt und gebraucht, — dieser Entscheidung beipflichten und sie in vorkommenden Fällen anwenden dürfte, so lange als jene Behauptung der Gury'schen Moral vom apostolischen Stuhle noch nicht verdammt ist. (Qui tacet, consentire videtur). Zugleich kann man sich an diesem Falle klar machen, was die ältere Theologie unter „probabilitas extrinseca" verstanden habe.

katholischem Dogma doch noch verbunden sind; daß also, wenn in einem solchen Falle von einem Theile zu einer zweiten Ehe geschritten ist, das Reservat incurrirt wird. **Scienter**: Wenn demnach eine Frau aus mehreren Umständen schließt, daß ihr Mann todt sei, so wird kein Reservat incurrirt.

5) **Violenta oppressio foeminae**: die Nothzucht. Dafür ist der lateinische Ausdruck eigentlich **stuprum**; worüber man die Moraltheologen, z. B. Gury, in der Abhandlung **de stupro** beim sechsten Gebote vergleichen kann. Weil jedoch viele Theologen mit dem Worte **stuprum** den Begriff der **fornicatio** überhaupt verbinden, deßhalb ist hier der bestimmtere Ausdruck gewählt.

6) **Peccatum complicis in re venerea.** Dies ist bis jetzt der sechste bischöflich reservirte Fall im Curainstrumente der Münst. Diöcese. Doch ist das **peccatum complicis in re venerea** wohl nur nach einer irrthümlichen Auffassung als Reservat betrachtet worden. Denn durch die päpstliche Bestimmung über das **peccatum complicis in re venerea** ist nur festgesetzt, daß der Beichtvater dasjenige Beichtkind, mit welchem er selbst ein **peccatum mortale** gegen das sechste Gebot begangen, weder von dieser Sünde gegen die Keuschheit, noch auch von andern Sünden lossprechen kann, und folglich ist durch jene päpstliche Bestimmung noch das Zugeständniß offen geblieben, nicht nur, daß jeder andere Beichtvater das betreffende Beichtkind von jener Sünde gegen das sechste Gebot lossprechen kann, sondern auch, daß ebenderselbe Beichtvater das betreffende Beichtkind von jener Sünde, welche er mit ihm gegen die Keuschheit begangen hat, lossprechen kann, wofern nur das Beichtkind von dieser Sünde durch eine frühere Beichte bereits gereinigt ist und sie also in der Beichte bei dem **confessarius complex** bloß mit einschließt; — was auch in Beziehung auf alle andern Sünden gilt, von welchen zugleich mit jener Sünde gegen das sechste Gebot das Beichtkind in einer früheren Beichte gereinigt wurde und die heiligmachende Gnade wieder empfing; wogegen der **confessarius complex** das betreffende Beichtkind, sofern es nicht bereits in einer frühern Beichte von diesen Sünden losgesprochen wäre, ebensowenig von diesen Sünden, als von der Sünde gegen das sechste Gebot, welche er mit demselben begangen, loszusprechen vermöchte. *) Das **peccatum complicis in re venerea** darf ja nicht mit dem **crimen sollicitationis** und mit der **attentata absolutio complicis** verwechselt werden. Das **peccatum complicis** betrifft nämlich den Póni-

---

*) Es ist daher das peccatum complicis in re venerea wohl nur deßhalb in das Cura-Instrument der Münsterschen Diöcese (wie es jetzt ist, denn es kann bald eine Aenderung eintreten) aufgenommen, weil man das peccatum complicis in re venerea mit der attentata absolutio complicis und mit dem crimen sollicitationis verwechselt hat; welches Versehens sich einige Theologen schuldig gemacht haben, oder weil man die päpstliche Verfügung contra confessarios complices dadurch bekannt machen wollte. Beide Fälle haben allerdings dies mit einander gemeinschaftlich, daß es sich in beiden um Sünden gegen das sechste Gebot handelt, sonst aber auch gar nichts, sind vielmehr wesentlich und gänzlich von einander verschieden. — In der Agende von 1712 standen acht Fälle. Jetzt sind drei aufgehoben: 1) Der Mißbrauch einer heil. Sache zu einem abergläubischen Zwecke, zur Divination, Inkantation &c. 2) Commixtio carnalis cum moniali. 3) Pactum explicitum cum daemone. Diese drei sind ausgefallen, und der 6. statt ihrer hineingekommen.

tenten, die **attentata absolutio complicis** den Beichtvater. Ersteres ist gar kein Reservat, letztere ein päpstliches Reservat.

13. Auch die Ordensobern haben zufolge päpstlicher Privilegien sich vor ihren untergebenen Ordensleuten gewisse Sünden zu reserviren das Recht erhalten, welche **casus regulares** heißen, und von Clemens **VIII.** auf folgende elf beschränkt sind.

**1) Apostasia a religione. 2) Egressio nocturna et furtiva e monasterio. 3) Sortilegium. 4) Peccatum mortale contra paupertatem. 5) Furtum mortale de bonis monasterii. 6) Peccatum carnale opere consummatum. 7) Periurium in iudicio. 8) Cooperatio in abortu foetus animati, etiam effectu non secuto. 9) Occisio vel gravis percussio cuiuscunque personae. 10) Falsificatio manus vel sigilli Officialium monasterii. 11) Malitiosum impedimentum, retardatio, aut apertio literarum a Superioribus ad inferiores, vel contra.**

14. Nach der in Nro. 1. dieses §. angegebenen Ordnung kommen wir nun auf die Lehre von der Absolution. Ueber die Absolution können folgende sechs Fragen gestellt werden: 1) Was ist die Absolution und worin besteht sie? 2) Welchen muß dieselbe ertheilt werden? 3) Welchen muß die Absolution verweigert, **respective** aufgeschoben werden? 4) Kann die Absolution bedingungsweise gegeben werden und wann? Da nun aber, selbst wenn die Absolution auch nicht gegeben wird, doch immer dem Pönitenten eine gewisse Belehrung ertheilt werden muß: so fragen wir 5) Welche Belehrung soll der Beichtvater dem Pönitenten ertheilen? Und da der Beichtvater eine Buße auflegen muß, 6) Welche Buße soll der Beichtvater dem Pönitenten auferlegen?

In Beziehung auf die erste Frage: Was ist die Absolution und worin besteht sie? sagt das **Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 6: Quamvis autem absolutio Sacerdotis alieni beneficii sit dispensatio, tamen non est solum nudum ministerium vel annuntiandi Evangelium, vel declarandi remissa esse peccata, sed ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronuntiatur.** Die Absolution ist jene Handlung, wodurch der Priester an Statt Gottes den Pönitenten losspricht von seinen Sünden. Sie geschieht durch die bekannten Worte: **Ego te absolvo a peccatis tuis.** Die von Clemens **VIII.** gegebene und von Paul **V.** Allen angerathene Form ist die jetzt allgemein gebrauchte. Ungültig ist die Absolution, welche durch einen Wink, durch ein Zeichen, oder schriftlich ertheilt wird. Ebenso darf man auch nicht einem Abwesenden die Lossprechung geben. Manche Pönitenten wollen sich nach Anhörung der Ermahnung des Beichtvaters gleich aus dem Beichtstuhle entfernen. Der Beichtvater hat deßhalb darauf zu achten, daß sie sich nicht, ohne die Absolution empfangen zu haben, entfernen.

15. Wir fragten hinsichtlich der Absolution zweitens: Welchen muß dieselbe ertheilt werden? Allen denjenigen, welche 1) eine **confessio materialiter integra**, oder, falls diese nicht möglich, doch **formaliter integra** abgelegt haben; 2) welche die erforderliche **contritio** haben. Man nennt einen solchen Pönitenten in der theologischen Sprache **dispositus ad absolutionem** und seinen Zustand **dispositio ad absolutionem**. Jene Frage: Welchen muß die Absolution ertheilt werden? schließt eine andere in sich: Durch welches Urtheil soll der Beichtvater gewiß werden, daß der Pönitent **dispositus ad absolutionem** ist? Diese beiden Fragen haben

wir hier zu behandeln. — Ist beides vorhanden, die vollständige Beichte und die erforderliche Reue nebst dem Vorsatze, so kann der Beichtvater die Absolution ertheilen. Wenn die **confessio** nicht **integra** ist, obschon sie es wohl sein könnte: so muß der Beichtvater durch Fragen dieselbe vollständig zu machen suchen; und nur in diesem Falle, wenn nämlich die **confessio** nicht **integra** ist, obschon sie es wohl sein könnte, hat der Beichtvater ein Recht zu fragen, weil er dann sein Amt als **iudex**, **medicus** und **doctor** nicht ausüben kann. *) In diesem Falle wird das Fragen zugleich eine Pflicht für den Beichtvater. Aus dem Gesagten folgt auch, worüber gefragt werden muß. Nämlich Alles dasjenige ist Gegenstand der Frage, was dazu dient, den Beichtvater zur Ausübung seines dreifachen Amtes in den Stand zu setzen. Daher erstrecken sich die Fragen: 1) Auf die Art der Sünden. Wenn das Selbstbekenntniß des Pönitenten nur die höheren **genera** angibt, z. B. ich habe gegen das sechste, siebente Gebot gefehlt, so genügt dies nicht, sondern es muß sich **ad speciem individuam peccati** erstrecken. Viele Pönitenten klagen sich an: Ich habe böse Gedanken gehabt; Einige meinen damit unkeusche Gedanken, Andere argwöhnische Gedanken. In diesem Falle ist folglich die Art der Sünde nicht angegeben. Manchmal werden Gegenstände vorgebracht, die viel schlimmer erscheinen, als sie sind; und umgekehrt auch solche, die dem wörtlichen Ausdrucke nach viel leichter und geringer erscheinen, als sie in der That sind. Andere finden schon in den Versuchungen, auch wenn sie dieselben nicht veranlaßt haben, eine Sünde; und klagen sich über die bösen Gedanken als über solche an, die sie freiwillig gehabt haben, ohne daß dieses der Fall gewesen ist. In allen Sünden **quoad sextum praeceptum** muß niemals mehr gefragt werden, als die **species infima**; wie jedes Handbuch der Moral sie angibt. 2) Kann sich die Frage auf die Zahl der Sünden erstrecken. Ueber die Zahl der Sünden hat man sich Folgendes zu merken: 1. Es werden so viele Sünden begangen, als verschiedene Gebote übertreten werden. 2. Es werden so viele Sünden begangen, als wie viele Male dasselbe Gebot übertreten wird. 3. Wenn durch eine sündhafte Handlung mehrere Gegenstände verletzt werden, so werden so viele Sünden begangen, als Gegenstände verletzt sind; z. B. wenn Jemand mehrere Menschen durch einen einzigen Schuß tödtet. 4. Bei bloß inneren Acten werden so viele Sünden begangen, als wie viele Male nach einer directen oder indirecten Unterbrechung der Act von neuem gesetzt wird; z. B. bei Acten des Hasses, oder irgend einer andern Sünde. 5. Wenn mehrere äußere Acte derselben Art ihrer Natur nach auf Vollziehung eines und desselben Werkes zielen: so bilden diese Acte einen einzigen Act: **coalescunt in unum actum**, wie die Theologen sich ausdrücken; z. B. bei einem Verführer die der **copula** vorhergehenden **tactus, amplexus, oscula**. Solche äußere Acte, die auf einen einzigen Hauptact hinzielen, brauchen beim Bekenntnisse nicht gesagt zu werden. Doch ist wohl zu beachten, ob eine Handlung prämeditirt ist, oder nicht. Im ersten Falle können wegen des vorher

---

*) Sonst gilt der Grundsatz: Poenitenti credendum est tam pro se quam contra se dicenti. Denn das Beichtkind ist zugleich sein eigener Ankläger und sein eigener Zeuge. Auch muß in jedem Pönitenten die volle Bereitwilligkeit vorausgesetzt werden, die Wahrheit sagen zu wollen, so lange man keine überzeugenden Gründe für das Gegentheil hat; nach dem Grundsatz: Nemo praesumitur malus, nisi probetur.

bestehenden sündhaften Willens mehrere Todsünden begangen sein. Bei der Angabe der Zahl der Sünden ist nun wohl zu beachten: 1. Wenn die Zahl der Sünden nicht bestimmt werden kann, so genügt es, sie so genau anzugeben, als man kann. 2. Bei Gewohnheitssünden reicht es hin, daß der Pönitent angibt, wie lange er in der sündhaften Gewohnheit gelebt hat, und wie oft er, etwa in einer Woche, oder in einem Monate die Sünde begangen hat. 3. Sollte sich später finden, daß man bei der wahrscheinlichen Angabe zu viel oder zu wenig angegeben hat: so macht dies die Wiederholung der ganzen Beichte nicht nothwendig. — 3) Die **circumstantiae peccatorum**. Es gibt, wie schon bemerkt ist, zwei Arten von Umständen, die **circumstantiae speciem mutantes** und **circumstantiae aggravantes**. Nur die ersteren anzugeben ist Vorschrift der Kirche. Nach diesen muß also der Beichtvater auch fragen, wenn sie nicht angegeben sind. Einige Beichtväter bestehen auch durchaus auf die Angabe der **circumstantiae aggravantes**, obschon das Bekenntniß derselben von der Kirche nicht geboten ist; vergl. §. 146. Denen kann die entgegengesetzte Meinung wenigstens dazu dienen, daß sie sich, wenn eine **circumstantia aggravans** etwa nicht angegeben ist und sie dieselbe zu fragen vergessen haben, beruhigen. Der heil. Alphons behandelt diese Frage **lib. VI, nro. 468** und entscheidet sich ebenfalls für unsere Meinung, sich auf die vom h. Thomas entwickelten Gründe berufend. Die verschiedenen Arten von Umständen fallen unter die in folgendem Hexameter enthaltenen Fragen:

**Quis? quid? ubi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando?**

welchen Hexameter man sich merken möge, da unter diesen Umständen auch **circumstantiae speciem mutantes** sein können. **Quis** z. B. kann **speciem mutans** sein, wenn sich z. B. Jemand über eine **fornicatio** anklagte. Auch kann die Frage **quis** eine **circumstantia aggravans** sein; z. B. wenn ein Dienstbothe seinen Herrn bestiehlt. **Quid** kann ebenfalls **circumstantia speciem mutans** sein; z. B. wenn eine **res sacra** gestohlen wird; oder auch wenn eine Sache aus einer Kirche gestohlen wird, welches ebenfalls nach der auch vom h. Alphons verfochtenen Meinung ein Gottesraub ist. **Ubi** kann ebenfalls **speciem mutans** sein; z. B. wenn das **homicidium** oder **concubitus illiciti** in einem heiligen Orte statt finden. **Quibus auxiliis?** Hätte z. B. Jemand nicht selbst die sündhafte Handlung ausgeübt, sondern Anderen den Befehl, oder die Ermunterung dazu gegeben: so würde er sich auf diese Weise auch noch einer fremden Sünde schuldig gemacht haben. **Cur**: die bei einer Handlung zu Grunde liegende sündhafte Absicht kann die Ursache sein, daß wir uns fremder Sünden schuldig machen. 4) Gegenstand der Frage sind auch wahrscheinlich ausgelassene Sünden. Es gibt Sünden, welche vermuthen lassen, daß andere Sünden ihnen vorangingen oder folgten; oder der Beichtvater kann dies auch anderswoher wissen. Z. B. Jemand klagt sich an: Ich habe mit einer ledigen Person Unzucht getrieben. Dann ergeben sich vielleicht mehrere Sünden. Wir haben früher gesagt, daß mehrere solcher Acte in einen einzigen coalesciren: aber nur dann, wenn sie auf einen einzigen Zweck gerichtet sind. Andere Sünden geben Veranlassung und Reiz zu mehreren andern Sünden. Z. B. Ein junger Mensch klagt sich an, er habe auf seiner Reise viel Geld verschwendet. Das hat wohl Lügen vor seinen Eltern, Betrügen rc. zur Folge. Andere Sünden sind mit anderen in Begleitung. Z. B. Jemand klagt sich an, daß er einige Thaler im Spiele verloren habe. Dabei fanden vielleicht Flüche, Lügen und Betrug statt. Hat der Beichtvater die Mittheilung von einer

Sünde anderswoher, oder weiß er dieselbe durch eigene Kundnahme von der Sache, so muß er sich bemühen, den Pönitenten zum Geständniß zu bringen. 5) Sünden durch Unterlassung. Viele Menschen klagen sich, auch nachdem sie lange Zeit, z. B. ein halbes Jahr lang nicht gebeichtet haben, nur über Weniges an. Dann hat der Pönitent die Vermuthung gegen sich, daß er manche Pflichten, z. B. die Religionspflichten nicht erfüllt habe. Insbesondere aber achten manche Menschen gar nicht auf die Pflichten ihres rechtmäßigen Standes und Berufes, auf Fleiß, Sparsamkeit und Zusammenhaltung des Vermögens, auf die Erziehung der Kinder. 6) Können sich die Fragen des Beichtvaters auf die moralische Beschaffenheit des Pönitenten erstrecken. Darunter verstehen wir die Religionskenntniß des Pönitenten. Bekanntlich können diejenigen Pönitenten, welchen die nothwendigsten Religionskenntnisse mangeln, ohne vorhergehende Belehrung darüber nicht absolvirt werden. Ferner gehört zum moralischen Character des Pönitenten seine Hauptleidenschaft (passio dominans). In der Regel aber erkennt der Pönitent selbst diese nicht; sondern der Beichtvater muß ihn darauf aufmerksam machen und als Lehrer ihn warnen, daß er seine ganze Kraft zusammennehme, um sich in dieser Beziehung sicher zu stellen. 7) Es ist rathsam, daß der Beichtvater die Sterbenden frage, ob sie sich über nichts aus ihrem verflossenen Leben beunruhigen, selbst wenn ihm eine solche Frage nach dem bisherigen Betragen dieser Personen nicht nothwendig scheinen sollte. Im Falle auf die erste Frage eine verneinende Antwort erfolgt, kann es gerathen sein, sie zum zweiten und zum dritten Male zu stellen. — Was über die Gegenstände der Frage gesagt ist, kann kurz so zusammengefaßt werden: Nur dasjenige soll Gegenstand der Frage sein, was dem Beichtvater zu wissen nothwendig, um für sich die Zahl und die Art der Todsünden bestimmen zu können. Sonst gilt wohl in keiner Hinsicht der Grundsatz: Ne quid nimis mehr, als in dieser. Homines coniugati, si bona fide confessarium non interrogant, minime sunt ab eo interrogandi, utrum in praestando actu coniugali peccaverint necne, sed in bona sua pace sunt relinquendi, siquidem mihi, iuveni homini, sententiam in re gravissima proferre permissum erit. Caeterum in hac re, uti in omnibus rebus moralibus, s. Alphonsus optimus erit doctor.

16. Den Gegensatz zu dem Bisherigen bildet dasjenige, wornach der Beichtvater nicht fragen soll? 1) Er soll nicht fragen nach Allem dem, was ihm über den Gewissenszustand des Pönitenten Licht zu geben, nicht geeignet ist; also nicht nach dem Namen, nach der Wohnung, nach dem Gewerbe. Denn solche Fragen rauben Zeit, und können dem Pönitenten lästig werden. Auch soll der Beichtvater nicht in die Einzelheiten sich ergehen, welche ihm nicht nothwendig sind zu wissen, um die Zahl und Art der Sünde zu erkennen. Es soll dem Beichtvater vielmehr selbst unlieb sein, wenn das Beichtkind ihm so etwas offenbaren will. 2) Soll der Beichtvater nicht nach der persona complicis fragen, etwa unter dem Vorwande, dieselbe bessern zu wollen. Denn dieses ist von der Kirche strenge verboten; nämlich von Benedictus XIV. am 11. Juni 1746. *) Weil aber der Papst in dieser

*) In dieser Bulle gibt der Papst sein Mißfallen zu erkennen gegen das Verfahren derjenigen, qui, si forte in poenitentes incidissent socium criminis habentes, ab iisdem poenitentibus socii huiusmodi seu complicis nomen passim exquirerent, atque ad illud sibi revelandum non inducere modo suadendo

Bulle nur den Mißbrauch derjenigen Beichtväter verdammt hat, welche, wie er sich ausdrückt, tum procurandae complicis correctionis, aliorumque bonorum, specioso praetextu colorare, tum emendicatis quibusdam doctorum opinionibus defendere non dubitarent: so ist den Beichtvätern nicht verboten, vielmehr sind sie vor wie nach, um die Integrität der Beichte aufrecht zu halten, verpflichtet, die nothwendigen Umstände zu erfragen, welche entweder die Art der Sünde ändern, oder die doch erfragt werden müssen, um für das Gewissen des Pönitenten zu sorgen; z. B. wenn der Beichtvater fragt, ob die persona complex eine ligata voto oder matrimonio sei, ob sie mit dem Pönitenten im selben Hause wohne, wenngleich er durch das Erfragen dieser Umstände auch auf die persona complex kommt. Wenngleich dem Beichtvater scheint, daß er durch Kenntniß der persona complex entweder von einem Einzelnen, oder von dem ganzen Staate großen Schaden abwenden könnte: so darf er darum doch den Pönitenten nicht auffordern, ihm den Namen des complex außer der Beichte zu sagen, sondern er kann den Pönitenten nur im Allgemeinen auffordern, daß er die persona complex irgend Jemandem offenbare, der im Stande ist, jenem Schaden vorzubeugen. Denn der Pönitent muß die Ursache, durch welche einem andern Menschen irgend ein Nachtheil erwachsen könnte, wieder aufheben.

17. Es bleibt hinsichtlich des Fragens noch übrig zu sehen: Wie der Beichtvater fragen soll? Der Beichtvater soll 1) mit Milde und Freundlichkeit fragen, so daß er das Antworten leicht macht. Ueberhaupt kann Milde und Freundlichkeit dem Beichtvater nicht genug empfohlen werden. Durch Ungeduld schadet er sich selbst und den Beichtkindern. 2) Mit Bestimmtheit und Angemessenheit, so daß das Alter, der Stand, die Bildung des Pönitenten berücksichtigt wird. 3) Nach einer gewissen natürlichen Ordnung. Es

---

conarentur, sed quod detestabilius est, denuntiata quoque, nisi revelarent, absolutionis sacramentalis negatione, prorsus adigerent atque compellerent, imo etiam complicis eiusdem nedum nomen, sed habitationis insuper locum sibi exigerent designari. Dann setzt der Papst für diejenigen, welche dem Verbote, dieses zu thun, entgegen handeln, folgende Strafen fest: Statuentes insuper, ut quicunque ausus fuerit docere licitum esse huiusmodi praxim, prout ea in relato nostro brevi reprobatur, vel scribere aut loqui praesumpserit in eiusdem damnatae praxis defensionem, vel ea, quae in dicto brevi contra eandem praxim decreta sunt, impugnare, aut in alienos sensus temere detorquere seu interpretari, incidat ipso facto in excommunicationem, a qua non possit, nisi a nobis absolvi. Indem dann der Papst über den Beichtvater spricht, welcher den Namen des complex erfrägt unter Androhung, die Lossprechung nicht geben zu wollen, falls derselbe nicht geoffenbart werde, sagt der Papst: Noverint sese, ultra peccati lethalis incursum, suspensioni ab officio audiendarum confessionum, aliisque etiam gravioribus poenis fore subiiciendos. Und weiterhin fügt der Papst hinzu, daß wer immer, nicht aus seiner Beichte, sondern anderswoher weiß, daß ein Beichtvater den Namen des complex mit Verweigerung der Absolution fragt, derselbe unter den gewöhnlichen Strafen verpflichtet ist, jenen Beichtvater innerhalb der gewöhnlichen Zeit anzuzeigen. Jedoch nimmt er den Fall aus, wenn ein Beichtvater aus Unüberlegtheit oder Einfältigkeit dies thäte, indem er sagt: Quamvis imprudens et malus, simplex tamen quidam et nudus actus fuerit, id est iis circumstantiis destitutus, quae de prava credulitate, vel de mala adhaesione ad praxim in nostro brevi reprobatam tanquam ad licitam eundem confessarium suspectum reddant.

kann wohl der Fall sein, daß man mit dem Pönitenten gleichsam eine Gewissenserforschung anzustellen hat. Man kann dann die zehn Gebote durchgehen, oder auch eine andere Ordnung befolgen. Doch ist dieser Fall hier nicht gemeint, sondern dieses, daß man, wenn nach Sünden gefragt werden muß, mit den geringeren Sünden anfängt. Indessen hängt auch hier wieder Vieles von dem Bildungsstande ab. Denn man muß immer den Menschen nehmen, wie man ihn vor sich hat. 4) Mit Anstand und Züchtigkeit, quantum ad puncta sexti. 5) Mit Bescheidenheit. Wenn man sich zum Fragen genöthigt sieht, so muß man nicht nach Sünden fragen, die von dem Pönitenten nicht begangen sein können. Durch solche Fragen ist mancher junger Mensch auf Sünden gegen das sechste Gebot aufmerksam geworden und hat sie nachher begangen. Zu der Bescheidenheit gehört auch, daß man die Anklage des Pönitenten nicht im strengsten Sinne nimmt. — Also die Absolution muß allen denjenigen ertheilt werden, welche 1) eine confessio materialiter integra, oder falls diese nicht möglich, doch formaliter integra abgelegt haben; 2) welche die erforderliche contritio haben. Ist beides vorhanden: so sagt man in der theologischen Sprache: poenitens dispositus est ad absolutionem, und nennt diesen Zustand dispositio poenitentis ad absolutionem. — Es bleibt nun, wie vorher gesagt, noch die Frage zu behandeln: Durch welches Urtheil soll der Beichtvater gewiß werden, daß der Pönitent dispositus ad absolutionem ist? Vergl. vorher, Nro. 15 im Anfange.

18. Bei den übrigen Sacramenten wird, weil die Materie eine physische ist, auch eine physische Gewißheit erfordert, z. B. hinsichtlich des Abwaschens mit Wasser bei der h. Taufe. Weil aber die Materie des Bußsacraments keine physische allein ist, sondern zugleich der innere Zustand, nämlich die contritio, ein actus internus, die confessio und satisfactio als actus externi, so reicht die certitudo moralis, oder die certitudo respectiva hin, die sich nämlich darauf gründet, daß die innern Seelenzustände sich äußerlich offenbaren. *) Daher genügt es, daß der Beichtvater de dispositione poenitentis eine gegründete Wahrscheinlichkeit, oder, wie die Theologen sich ausdrücken, prudens probabilitas habe, und daß diesem Urtheile anderseits keine rationabilis suspicio de indispositione entgegenstehe. Denn sonst könnte Niemand absolvirt werden, weil sich eine größere Gewißheit in dieser Sache nicht erreichen läßt; wie auch der Catech. Romanus, P. II, cap. 5, quaest. 58 (gegen Ende) sagt: Si audita confessione (sacerdos) iudicaverit neque in enumerandis peccatis diligentiam, nec in detestandis dolorem poenitenti omnino defuisse, absolvi poterit. Aber wenn der Beichtvater auch überzeugt ist, daß der Pönitent zur Absolution disponirt ist: so kann er demselben doch, auch gegen dessen Einstimmung, die Absolution aufschieben. Denn

---

*) Hier findet das Wort des h. Thomas 1. 2. q. 91, a. 3, ad 3 Anwendung: Nec oportet, quod omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo; und 2. 2. q. 47, a. 9, ad 2: Certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum. Quia vero materiae prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse, quod omnino sollicitudo tollatur. Mit andern Worten: Es reicht die Gewißheit hin, welche in diesem Gegenstande, nämlich in der Beurtheilung innerer Zustände nach äußern Thatsachen, erlangt werden kann. Denn so lange man bei einem Menschen keine Heuchelei annehmen darf, ist das Aeußere der Spiegel des Innern.

wenn auch das Beichtkind durch die Beichte ein Recht auf die Absolution erlangt, so erlangt es doch nicht das Recht, daß ihm dieselbe sogleich gegeben werde. Wenn daher der Beichtvater der Meinung ist, daß dem Pönitenten der Aufschub der Absolution nützlich sei, so kann er nicht bloß, sondern muß sogar dieselbe ihm aufschieben. Aber wenn der Aufschub der Absolution dem Beichtkinde nur schädlich sein würde, wenn z. B. der Beichtvater befürchten müßte, daß das Beichtkind nach verweigerter Absolution nicht mehr zurückkehrte, oder wenn der Pönitent durch Unterlassung der Communion sich eine nota infamiae zuzöge: so dürfte der Beichtvater die Absolution nicht aufschieben, falls er den Pönitenten nur irgendwie zur Absolution disponiren könnte. Einige Theologen, die dem Rigorismus ergeben sind, wollen, daß gewissen Pönitenten, den rückfälligen Sündern nämlich, die Absolution Monate und Jahre lang aufgeschoben werde. Andere dagegen sagen, daß es selten ersprießlich sei, einem poenitens dispositus die Absolution aufzuschieben. Eine allgemeine Regel läßt sich hierüber nicht geben, sondern der Beichtvater muß aus den Umständen zu erschließen suchen, ob der Pönitent dispositus ist, und was für dessen Seelenheil das Ersprießlichste ist. Hierin muß jeder Beichtvater dem Lichte folgen, welches Gott ihm gibt. Wenn er sich auf irgend ein sicheres Princip der katholischen Lehre stützt und aus diesem durch richtige Folgerung die Behandlung der einzelnen Fälle ableitet: so muß er sich um den Widerspruch Anderer nicht bekümmern. Der h. Alphons gibt lib. VI, nro. 463 folgende Entschuldigung. Wenn ein Pönitent wegen innerer Schwäche, (ob causam seu fragilitatem intrinsecam,) zurückgefallen ist, wie es bei den Sünden contra sextum, des Hasses, der Gotteslästerung und ähnlichen zu geschehen pflegt, so solle die Absolution einem recidivus, der durch ein signum extraordinarium sufficienter dispositus sei, selten aufgeschoben werden; und wenn der Aufschub für nützlich erachtet werde, solle er doch nur auf acht, zehn, höchstens fünfzehn Tage statt finden. Diese Entscheidung bekräftigt Liguori durch ein encyklisches Schreiben Benedicts XIV. Dann bestimmt er seine Entscheidung näher. Er habe ausdrücklich gesagt, wenn der Pönitent ex causa intrinseca zurückgefallen sein; denn wenn der Pönitent ex occasione extrinseca zurückgefallen sei, so müsse die Absolution durchaus aufgehoben werden, bis diese occasio hinweggeräumt ist, wenn sie eine voluntaria ist; oder, im Falle sie eine necessaria ist, bis die Gefahr des Rückfalls aus der nächsten eine entfernte wird. Und hierzu reiche, nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge zu reden, ein Aufschub von zehn oder fünfzehn Tagen nicht hin. Ferner, er habe behauptet, selten müsse einem Pönitenten, der wegen innerer Schwäche (ex fragilitate intrinseca) zurückgefallen sei, die Absolution aufgeschoben werden, weil man von der allgemeinen Meinung, daß einem solchen Pönitenten, der nämlich propter fragilitatem intrinsecam zurückgefallen sei, die Absolution nicht dürfe aufgeschoben werden, nicht abgehen müsse. Denn bei einem solchen Pönitenten müsse man eine größere Hoffnung auf die Gnade Gottes setzen, als auf den Aufschub der Absolution. Gegen diese Alles umfassende Entscheidung macht sich der h. Alphons nro. 464 selbst die Einwendung: Warum dann demjenigen, der aus Schwachheit zurückgefallen sei, die Absolution ertheilt, dagegen demjenigen, der aus Gelegenheit gefallen sei, die Absolution verweigert werden solle, bis diese Gelegenheit hinweggeräumt, oder doch die Gefahr beseitigt ist, da ja Beides, fragilitas von Innen, und occasio von Außen, zur Sünde anreize? — Er antwortet hierauf, 1) daß Letzterer, weil er den Gegenstand seiner Sünde,

etwa die persona complex, fortwährend vor Augen habe, mehr zur Sünde gereizt werde, als Ersterer; und 2) daß Letzerer auch, weil er die Gelegenheit nicht aufgeben will, wenn sie eine voluntaria ist, oder doch die schützenden Mittel anzuwenden, wenn sie eine necessaria ist, nicht Ernst genug hat, mit seinem Willen die Sünde mehr, als Ersterer festhält. Diese Entscheidungen des heiligen Alphons sind gewiß die haltbarsten. Uebrigens muß doch jeder Beichtvater in der Praxis sich nach dem Lichte richten, welches ihm Gott gibt, und deßhalb Gott fortwährend darum bitten, daß er das heilige Sacrament der Buße zum Heile der Seelen verwalten möge, aber auch von seiner Seite durch ein sehr sorgfältiges Studium der Dogmatik und Moral sich aus allen Kräften zur Ausübung dieses heiligen Amtes vorbereiten. — Anderen Theologen scheint der h. Alphons zu milde.

19. Die dritte Frage hinsichtlich der Absolution ist: Welchen muß die Absolution verweigert, respective aufgeschoben werden? Die Absolution muß allen denjenigen verweigert werden, welche sich 1) nicht entschließen wollen, trotz aller Fragen und Bemühungen des Beichtvaters, eine integra confessio abzulegen. In diesem Falle thut man am besten, solche Pönitenten aufzufordern, daß sie sich zu einem andern Beichtvater begeben, gegen welchen sie sich ohne Scheu auszusprechen im Stande seien. — Andere Pönitenten legen scheinbar ein vollständiges Bekenntniß ab, aber im Grunde steckt doch Falschheit. Dann thut der Beichtvater sehr gut, gelegentlich daran zu erinnern, daß es viel besser für unser Seelenheil ist, wenn wir gar nicht beichten, als wenn wir nicht offen und aufrichtig sind. 2) Die Absolution muß allen denen verweigert werden, welche keine hinlängliche Reue haben, d. h. welche keinen wirklichen Abscheu über die begangenen Sünden, und keinen erforderlichen Vorsatz haben, oder die sich weigern, die Pflichten, die aus den begangenen Sünden erwachsen sind, auf sich zu nehmen. Ist das Eine oder das Andere oder gar Beides der Fall: so kann die Absolution nicht gegeben werden. — Hier erheben sich nun mehrere einzelne Fragen: 1) Wenn der consuetudinarius und recidivus die erforderliche contritio, und das propositum haben, worin namentlich dieses enthalten sein muß, daß sie die occasio proxima voluntaria ganz aufgeben wollen, oder daß sie, wenn sie in einer occasio proxima necessaria sich befinden, durch Anwendung der geeigneten Mittel, nämlich des häufigen Gebetes und der Abtödtung, diese in eine occasio remota necessaria verwandeln wollen, — wenn also in dem consuetudinarius und in dem occasionarius oder recidivus die attritio vorhanden ist, und das propositum diese Eigenschaften hat: so können sie absolvirt werden. Wir haben vorher die signa extraordinaria, aus denen erschlossen werden kann, ob der Pönitent die angegebene Disposition habe, kurz aufgeführt, vgl. §. 146, Nro. 13. Wenn aber der Beichtvater über die Disposition seines Pönitenten nicht moralisch gewiß ist: so muß er ihm die Absolution aufschieben; — wie wir dieses vorher im Allgemeinen hinlänglich erörtert haben. 2) Kann auch derjenige, welcher bei Ausübung irgend eines erlaubten Geschäftes sich versündigt, losgesprochen werden, ohne daß er dieses aufgibt? Wenn er es füglich nicht aufgeben kann, so muß er die Mittel gebrauchen, die ihn vor dem Rückfalle sichern. 3) Kann derjenige, welcher zu einer Restitution verpflichtet ist, dieselbe aber noch nicht geleistet hat, und dann wieder zur h. Beichte kommt, losgesprochen werden? Offenbar kann er nicht losgesprochen werden, wenn er die Restitution wohl hätte leisten können. Uebrigens können Fälle vorkommen, daß ein Beichtvater sich das erste, zweite, auch dritte Mal mit dem Versprechen begnügen muß, daß

die Restitution solle geleistet werden. 4) Es frägt sich hier, soll der Beichtvater denjenigen, welcher zu einer Restitution verpflichtet ist, aber bona fide nicht dazu verpflichtet zu sein glaubt, auch ermahnen, dieselbe zu leisten, obschon er voraussieht, daß ihm diese Ermahnung nichts nutzen wird? Der h. Alphons entscheidet sich für die negative Meinung; offenbar mit Recht. Denn wenn der Beichtvater sein Amt mit Klugheit verwalten soll, so wird er gewiß in diesem Falle schweigen, weil er dann durch seine Ermahnung dem Gläubiger die Summe nicht wieder verschaffen würde und die Seele des Pönitenten dem Verderben preisgäbe, indem er dann aus der materiellen Sünde eine formelle machte. — Diese einzelnen Fälle wären hinsichtlich der Absolution wohl besonders zu beachten; sonst müssen die allgemeinen Regeln hinsichtlich der Ertheilung derselben oder hinsichtlich deren Verweigerung vor Augen gehalten werden. 5) Durchaus verkehrt ist die Praxis mancher Beichtväter, welche die Absolution bloß deßhalb aufschieben, weil der Pönitent sich über sehr schwere Sünden anklagt, oder weil er in langer Zeit nicht mehr gebeichtet hat. Wird er durch Aufschiebung der Absolution gebessert werden, oder nicht vielmehr durch die göttliche Gnade? — Doch Jeder handle so, wie er es vor Gott glaubt verantworten zu können. Aber man vergesse nicht, daß der Grund, auf welchem wir Alle stehen, und das Gesetz, nach welchem wir Alle uns richten müssen, die Kirchenlehre ist. — Hinsichtlich der Verweigerung der Absolution ist die Lehre über die contritio (§. 146) sorgfältig zu vergleichen.

20. Wir fragten **viertens** hinsichtlich der Absolution: Kann die Absolution auch bedingungsweise gegeben werden? Es ist unter den Theologen eine einstimmige Meinung, daß die Absolution erlaubt und gültig unter einer Bedingung gegeben werden kann, welche die Vergangenheit oder Gegenwart angeht, z. B. in dem Gedanken: Ich will dich lossprechen, wenn ein hinlänglicher Gegenstand der Lossprechung da ist, oder, wenn du die erforforderliche Reue über deine Sünden hast; aber nicht unter einer Bedingung, welche die Zukunft angeht, indem sich z. B. der Beichtvater dieser Formel bediente: Ich spreche dich los, wenn Gott weiß, daß du das Entwendete wieder erstatten wirst; sondern der Beichtvater muß sich dann auf das bestimmte Versprechen des Pönitenten verlassen, und darauf hin mit bestimmten Worten die Absolution ertheilen. Der allgemeine Grund, warum die Absolution unter einer Bedingung auf die Vergangenheit oder Gegenwart hin gültig ertheilt werden kann, ist dieser, weil überhaupt dasjenige Sacrament, von welchem man bezweifelt, ob es gültig, oder ob es überhaupt ertheilt worden ist, sub conditione erlaubt und gültig wiederholt werden kann. Auf die gesagte Weise kann die Absolution in folgenden Fällen gültig ertheilt werden: 1) Wenn der Beichtvater zweifelt, ob er die Absolution ertheilt hat, oder nicht. 2) Bei Kindern oder halb unverständigen Menschen. Bei Kindern kann die Ertheilung der Absolution sub conditione bisweilen deßhalb gerathen sein, weil es bei ihnen oft schwer ist, die übernatürliche Reue zu erwecken. Vielleicht kann es deßhalb auch gerathen sein, **eine** Sünde ihres Bekenntnisses besonders mit ihnen vorzunehmen und darüber Reue zu erwecken. 3) Wenn irgend ein frommer Pönitent nur einige Unvollkommenheiten beichtet, so daß der Beichtvater zweifelt, ob die sufficiens materia vorhanden ist. Jedoch dürfte dieses nicht oft geschehen, und auch in dem Falle nicht, wann das Beichtkind irgend eine Materie aus dem frühern Leben vorbringen kann.

21. Bei der Lehre von der Absolution haben wir **fünftens** über die Belehrung zu handeln, welche der Beichtvater dem Beichtkinde geben muß.

Diese Belehrung wird zum Theile schon durch die Fragen ertheilt, welche der Beichtvater stellen muß; worüber vorher gehandelt ist. Aber häufig ist es der Fall, daß zwar die Anklage ganz vollständig ist, und doch der Pönitent seine Sünden nicht recht einsieht. Daher kann sich die Belehrung erstrecken müssen 1) über die Größe der begangenen Sünden. 2) Ueber die Folgen der begangenen Sünden für den Pönitenten und für Andere. 3) Ueber die Mittel, diese Folgen zu heben. 4) Ueber die Pflichten des Pönitenten, insbesondere in Beziehung auf seinen Stand.

22. Was die Größe der begangenen Sünden betrifft: so kommt es zunächst an auf den Beweggrund der begangenen Sünde; so wie überhaupt die Absicht den Handlungen vernünftiger Geschöpfe ihre Form gibt. Die beiden einzigen Quellen der Sünde sind Unwissenheit und Schwachheit des Willens, oder überhaupt Mangel an einem lebendigen Glauben. Aus reiner Freude an der Bosheit geschehen die Sünden seltener, und kommen diese Fälle nicht oft vor. Die Unwissenheit ist insofern eine Quelle der Sünde, als der Mensch dasjenige für ein Gut hält, was kein Gut ist. So sagt der h. Bernard in seiner 85. Rede über das Hohe Lied sehr schön und treffend: Quam multa fiunt bona et non sapiunt facientibus! Si quidem non sapore boni ad illa, sed aut ratione, aut qualicunque occasione seu necessitate impelluntur. Et e contrario, multis, quae faciunt, non sapiunt mala, sed ad haec inducuntur aut metu aut cupiditate rei cuiuspiam potius quam sapore mali. Qui autem transierunt in affectum cordis, aut sapientes sunt, et ipso delectantur sapore boni, aut maligni sunt, et ipsa complacet sibi malitia, etiam nulla spe alterius commodi blandiente. Malitia vero quid nisi sapor est mali? So schreibt also der h. Bernard die malitia nur dem habituatus zu. Wie aber jede Sünde aus einem Irrthum hervorgehe, setzt der h. Thomas P. I, quaest. 63, art. 1, ad 4 sehr schön auseinander, indem er schreibt: Peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo ex hoc quod aliquod malum eligitur: sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore. Alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem actionis aut habitus: etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat . . . . . Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid, quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitae mensurae aut regulae: ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, nisi ex parte rei electae: sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non praeexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum, quae considerari debent. D. h. bei jeder Sünde liegt eine ignorantia zu Grunde. Es steht bei allen Moralisten fest, daß derjenige, welcher in einer ignorantia invincibilis handelt, oder, was dasselbe ist, cum conscientia invincibiliter erronea, nicht sündigt, sondern sich sogar, wie der h. Alphons lib. I, nro. 6 und 7 beweist, noch Verdienste durch sein Handeln erwerben kann. Dann ist also die ignorantia eine inculpabi-

lis.*) Wenn aber die ignorantia eine vincibilis ist, oder wenn der Mensch cum conscientia vincibiliter erronea handelt, so sündigt er in jedem Falle, er mag seinem Gewissen gemäß, oder er mag gegen dasselbe handeln. Denn handelt er seinem Gewissen gemäß, so folgt er durch seine Schuld dem Irrthume und thut etwas Böses. Handelt er aber gegen sein Gewissen, so verfehlt er sich auch insofern, als er nicht eher handeln dürfte, bis er den Irrthum abgelegt hat. Die ignorantia vincibilis ist eine ignorantia culpabilis; und in dieser unterscheidet man wohl eine ignorantia crassa, diejenige ignorantia, welche der Mensch bei einigem Nachdenken wohl als solche erkennen könnte; gleichbedeutend damit ist die Bezeichnung ignorantia supina; und die ignorantia affectata, wo der Mensch sich die Scheingründe für sein Handeln selbst aufsucht und die Mittel, seine Unwissenheit zu beseitigen, absichtlich fern hält, um ungestörter zu sündigen. Da nämlich der Wille alle andern Kräfte der Seele beherrscht, so vermag er auch die Erkenntniß in seine verkehrte Richtung hineinzuziehen und sich irgend welche Gründe zurecht zu suchen, um seine falsche Selbstbestimmung vor sich zu rechtfertigen. Häufig ist es der Fall, daß Pönitenten in einer ignorantia culpabilis gesündigt haben, wo es dann dem Beichtvater sehr schwer wird, sie von ihrem Fehltritte zu überzeugen. So lassen sich manche Menschen schwer von der Unrechtmäßigkeit ihres Besitzes überzeugen. Im Allgemeinen ist also die Regel aufzustellen, daß derjenige, welcher eine unerlaubte Handlung für erlaubt hielt, und deßhalb sie vollbrachte, darüber zu belehren ist. Hierbei kann oft der Fall eintreten, daß Jemand bona fide eine unerlaubte Handlung begeht, und daß der Beichtvater bestimmt voraussieht, daß er durch seine Belehrung den Pönitenten nicht davon abbringen werde, daß vielmehr nach der Ermahnung aus der bisher nur materiellen Sünde eine formelle werden wird. Ist der Beichtvater verpflichtet, einen solchen Pönitenten zu ermahnen, oder nicht? Einige sind der Meinung, er sei dazu verpflichtet, z. B. Zenner, pag. 187; Andere, er sei nicht dazu verpflichtet; z. B. der h. Alphons. Fände sich aber, daß der Pönitent in einer ungültigen Ehe lebte, und fürchtete man, daß aus der Offenbarmachung dieses Umstandes ein großes Aergerniß, oder ein urgens periculum animarum entstände, so darf der Beichtvater den Pönitenten über seine ungültige Ehe nicht belehren. Hinsichtlich der unmittelbaren Folgerungen aus den allgemeinsten Principien der Moral und des geselligen Zusammenlebens, wie solche in den zehn Geboten enthalten sind, kann es keine ignorantia invincibilis geben; z. B. darüber nicht, daß der Eine sich das Eigenthum des Andern nicht zueignen darf, oder daß es nicht erlaubt ist, durch das Laster der mollities den Körper zu schwächen, weil sich der Mensch dadurch für die Ehe untauglich macht; oder daß die fornicatio an und für sich sündhaft sei.

Aber eine eben so fruchtbare Quelle der Sünde als die Unwissenheit, ist die Schwachheit des Willens und darum das Feuer der Leidenschaft, welches der böse Geist im Augenblicke der Versuchung in uns anzufachen weiß. Denn durch die Hinneigung zur Sünde sucht er uns das ruhige Nachdenken zu

*) Z. B. wenn Jemand in guter Absicht einen armen Menschen unterstützte, den er wirklich für hülfsbedürftig hält, dieser aber das empfangene Geld nur zum Verderben seiner selbst und anderer Menschen verwendete, so würde der Geber nichts desto weniger vor Gott seinen Lohn finden, weil er ex ignorantia inculpabili gehandelt hat.

benehmen, die Vernunft zu verdunkeln, und reißt so die meisten Menschen, namentlich in entscheidenden Augenblicken, mit sich fort. Deßhalb haben wir uns selbst und Andere immer darüber zu belehren, daß wir Gott fortwährend um die Kraft seiner Gnade bitten müssen, weil wir allein dadurch widerstehen können.

Als einzelne Fälle können hier des bessern Verständnisses halber etwa folgende erwähnt werden. Manche Pönitenten sind in großer Unwissenheit über die Sündhaftigkeit ihrer innern Handlungen, und sind deßhalb sorgfältig darüber zu belehren. Andere Pönitenten, die ein zartes Gewissen haben, beunruhigen sich über böse Gedanken, die der Einstimmung des freien Willens vorhergehen, und fürchten immer eingewilligt zu haben. Daher hat der Beichtvater Folgendes genau zu unterscheiden: 1) Die Versuchung zur Sünde, welche, wie aus dem Vorhergesagten folgt, jedesmal darin besteht, daß unserer Seele irgend ein Irrthum vorgestellt wird. Diese irrthümlichen Vorstellungen gehen theils aus von den bösen Geistern, theils von bösen Menschen, theils von unserer sinnlichen Natur, welche drei Feinde unsers Heiles zu einander in dem Verhältnisse stehen, daß der Teufel und die Welt nur durch unsere sinnliche Natur zur Seele gelangen können. Unsere sinnliche Natur äußert sich dann nach einer der drei schon in der heil. Schrift 1. Joh. 2, 16 vorkommenden Seiten der Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens. Diese ersten Anregungen der sinnlichen Begierden, die vor allem Willensentschlusse hergehen, sind nicht Sünde. Denn so sagt das Conc. Trid. Sess. V, can, 5, nachdem es vorher erörtert, daß der Mensch durch den Empfang der h. Taufe von allem Sündhaften gereinigt und wahrhaft geheiligt werde: Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem haec sancta synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed utiliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet: quinimo, qui legitime certaverit, coronabitur. Dann lehrt das Concil weiter, daß diese concupiscentia, wenn sie auch bisweilen, (oder wie Bellarmin schreibt, frequenter,) vom Apostel peccatum genannt werde, doch keineswegs an und für sich ein peccatum sei, sondern nur darum so genannt werde, weil sie aus der Sünde herstamme, und zur Sünde anreize. Auch sind hier die vom päpstlichen Stuhle wiederholt verdammten Propositionen des Bajus zu beachten: 51. Concupiscentia, sive lex membrorum, et prava eius desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia. 74. Concupiscentia in renatis relapsis in peccatum mortale, in quibus iam dominatur, peccatum est, sicut et alii habitus pravi. 75. Motus pravi concupiscentiae sunt pro statu hominis vitiati prohibiti praecepto: Non concupisces: unde homo eos sentiens et non consentiens transgreditur praeceptum: Non concupisces, quamvis transgressio in peccatum non deputetur. 76. Quamdiu aliquid concupiscentiae carnalis in diligente est, non facit praeceptum: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Man hat daher, wie der h. Alphons lib. III, nro. 416 sagt, zwischen dem agere propter delectationem capiendam und dem agere cum delectatione, oder, nach dem Ausdrucke anderer Theologen, zwischen dem sensus peccati und dem consensus peccati wohl zu unterscheiden. — Eine Begierde zur Sünde in uns, die wir wahrnehmen, und der wir auch widerstehen, aber nicht kräftig genug, ist ein semiconsensus, oder consensus imperfectus. Eine derartige

Zustimmung ist nicht von aller Sünde frei, aber keine Todsünde. 2) Der Beichtvater hat die Einstimmung in die Versuchung zu unterscheiden. Durch diese Einstimmung nämlich wird jedesmal gesündigt. Diese innern Acte der Sünde werden in der theologischen Sprache **peccata cordis** genannt, im Gegensatze zu den **peccata oris et operis**, den äußern Acten. Die **peccata cordis** sind: 1) **delectatio morosa**, ein freiwilliges Wohlgefallen an einem sündhaften Gegenstande; **morosa** soll aber nicht die Zeit ausdrücken, sondern nur, daß die Seele sich mit freiem Willen in dem sündhaften Gegenstande aufhält, da sie ihn vielmehr, sobald sie zum Bewußtsein desselben gelangt, abweisen sollte: vergl. den h. Thomas **1. 2.** quaest. **74**, art. **6**, ad **3**: **Delectatio dicitur morosa, non ex mora temporis, sed ex eo, quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit: tenens et volvens libenter, quae statim, ut attigerunt animum, respui debuerunt, ut August. dicit 12 de trinitate.** Diese **delectatio morosa** fände statt, wenn Jemand sich einen unzüchtigen Act vorstellte, und seine Freude an demselben hätte, wenngleich er nicht verlangte, ihn zu thun. So versündigen sich manche Menschen durch freiwillige unehrbare Belustigung, indem sie mit Wohlgefallen an die Sünden zurück denken, welche sie früher gegen das sechste Gebot begangen haben, und sich mit diesen Sünden von neuem in Gedanken beschäftigen. Oder wenn der Sohn mit Wohlgefallen bei dem Gedanken an den Tod seines Vaters verweilte, weil er dadurch in den Besitz großer Reichthümer gesetzt würde. Hier sind folgende drei Propositionen unter den von Innocentius **XI.** am 2. März 1679 verdammten zu merken: **13. Si cum debita moderatione facias, potes absque peccato mortali de vita alicuius tristari, et de illius morte naturali gaudere, illam inefficaci affectu petere et desiderare: non quidem ex displicentia personae, sed ob aliquod temporale emolumentum. 14. Licitum est absoluto desiderio cupere mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis, quia nimirum ei obventura est pinguis haereditas. 15. Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas.** *) Die **peccata cordis** sind 2) **desiderium efficax**. Die Theologen unterscheiden **desiderium efficax**: wenn schon Mittel herbeigeschafft, und Anstalten getroffen werden, um das Verlangte zu erreichen; und das **desiderium inefficax**, wenn bloß der **actus internus** vorhanden ist, ohne daß ein Verlangen nach der äußern That vorhanden ist, weil der Mensch weiß, daß Gott durch diese äußere That beleidigt wird. Dieses bloße Verlangen ist ebenfalls schon sündhaft, weil der Mensch dann eine Handlung begehrt, von der er weiß, daß Gott sie verboten hat. Das **desiderium inefficax fornicandi** ist offenbar ein **peccatum mortale**, wenngleich der Mensch fest entschlossen ist, dies **desiderium** nicht im Werke zu vollbringen, weil es ein Abfall des

---

*) Offenbar ist der Inhalt aller dieser Thesen ein höchst abscheulicher. Das zeitliche Leben ist die Grundlage und der Inbegriff aller irdischen Güter des Menschen; die irdischen Güter aber die Grundlage der Heilswirkung. (Extra carnem salutem operari non potes: adeo caro salutis est cardo — sagt treffend Tertullian.) Ich soll nach jenen Thesen meinen Nächsten aufopfern und sogar alle Pflichten gegen meine Eltern hintansetzen dürfen um eines zeitlichen Vortheils willen! Gott sei Dank, daß wir in dem apostolischen Stuhle einen Hort und Wächter der Wahrheit haben.

Willens von Gott ist. Die Behauptung, daß böse Begierden keine Sünde seien, ist eine Lehre der Pharisäer, welche ihnen unser Heiland sehr nachdrücklich vorwirft. Zu den peccata cordis gehört 3) das decretum peccaminosum. Der Beichtvater hat den Pönitenten über die Sündhaftigkeit dieser peccata cordis wohl zu belehren, weil dieselbe gewöhnlich wenig beachtet wird. Klagt sich der Pönitent nur über peccata oris et operis an: so muß ihn der Beichtvater darauf aufmerksam machen, wie befleckt sein Inneres sei, da aus diesem jene Thaten hervorgegangen.

Nachdem auf diese Weise der Beichtvater den Pönitenten mehr in besonderer Weise, jeden nach seinem Bekenntnisse, über seine Sünden belehrt hat: so kann er, wenn er es nach den obwaltenden Umständen für nothwendig, oder doch für nützlich hält, und dann die Zeit es erlaubt, in mehr allgemeiner Weise den Pönitenten über die Größe der Sünde belehren, indem er ihn darauf hinweist, was die Sünde an und für sich ist, ein Abfall von dem göttlichen Willen und Gebote, daß man also, um die Größe der Sünde recht zu erkennen, zuvor erkennen muß, wer Gott ist, der dadurch beleidigt wird, und wer der Mensch, der sie begeht. Gott ist das unendliche Gut; er hat zugleich Alles für uns dahin gegeben, indem er am Kreuze für uns gestorben ist; nichts destoweniger wagt es der Staub der Erde, sich gegen diesen unendlichen Herrn zu empören. Hier können wenige Worte mit der Gnade Gottes eine große Wirkung für die Vermehrung der Reue haben.

23. Zweitens soll der Beichtvater den Pönitenten über die Folgen der Sünde für sich selbst und für Andere belehren. Hinsichtlich der Folgen für den Pönitenten selbst muß der Beichtvater auf die Folgen der Sünden in der Ewigkeit hinweisen, daß wir vor Gottes Gericht über Alles werden Rechenschaft geben müssen, daß die Todsünden, welche wir nicht wahrhaft bereut und gebeichtet haben, uns die ewige Verwerfung zuziehen werden, daß wir aber durch die Theilnahme am Verdienste Christi alle unsere Sünden tilgen und das ewige Leben erwerben können. Auch soll der Beichtvater den Pönitenten darauf aufmerksam machen, daß die Sünde eine Zerstörung im Menschen verursacht, und daß viele Mühe und Anstrengung erforderlich ist, um die durch die Sünde in der Seele hervorgebrachte Unordnung wieder zu heben. Nicht ohne Grund haben die h. Väter das Bußsacrament einen baptismus laboriosus genannt. Hier findet der 20. unter den geistlichen Denksprüchen des h. Johannes vom Kreuze seine Anwendung: „Der Sperling, welcher sich auf Vogelleim setzte, hat eine doppelte Arbeit: er muß sich nämlich losreißen, und dann vom Leime reinigen. Wer sein Gelüste befriedigt, der hat ebenfalls die doppelte Arbeit: er muß sich davon losreißen und dann sich von den Flecken der Anklebung reinigen.“

Was die Folgen der begangenen Sünden für Andere betrifft: so muß der Beichtvater 1) auf die Pflicht der Restitution hinweisen, wenn eine solche zu leisten ist; 2) auf die Pflicht, sich zu bemühen, die Verführten wieder auf den rechten Weg zu bringen; 3) im Falle der Pönitent durch seinen frühern sündhaften Lebenswandel ein öffentliches Aergerniß gegeben hat, muß der Beichtvater ihn darauf aufmerksam machen, daß er die Pflicht hat, durch einen frommen Lebenswandel dieses Aergerniß wieder gut zu machen.

24. Was dann drittens die Belehrung über die Mittel betrifft, die Folgen der begangenen Sünden zu heben: so ist hier nur die Rede von den Folgen, welche die Sünde für den Pönitenten hatte. Durch welche Mittel soll die Unordnung, die Zerstörung, die Befleckung, welche die Befriedigung der sündhaften Gelüste in der Seele hervorgebracht hat, gehoben werden?

Im Allgemeinen gibt es drei Mittel hierzu: 1) Das Gebet; 2) der öftere Empfang der h. Sacramente; 3) die körperlichen Abtödtungen, deren hauptsächlichste, gewissermaaßen der Mittelpunkt aller äußerlichen Abtödtungen, das Fasten ist. Diese drei Mittel stehen aber unter sich in dem Verhältnisse, daß das Gebet und der öftere Empfang der h. Sacramente zur körperlichen Abtödtung, namentlich zum Fasten führen, welches das schwerste, aber auch das ersprießlichste aller Tugendwerke ist. Andere Bußübungen, z. B. das Wachen, das Tragen des Ciliciums, der Gebrauch der Bußgeißel sind durchweg ganz zu verbieten, weil sie zu vielen Sonderbarkeiten führen können, und weil auch, nach der treffenden Bemerkung des heil. Franz von Sales, durch das Fasten die Axt an die Wurzel des Baumes gelegt wird. In welcher Weise nun der Pönitent diese Mittel anwenden soll, ist dem Beichtvater überlassen, welcher bei der Bestimmung hierüber die besondern Umstände eines jeden Pönitenten zu berücksichtigen hat. Was sonst gewöhnlich noch als Mittel angegeben wird, um die Folgen der begangenen Sünden für den Pönitenten zu heben, z. B. Zurückgezogenheit, Flucht der Gelegenheit rc., ist unter den angegebenen entweder schon enthalten, oder doch durch dieselben bedingt. Wer nicht betet und nicht öfters zu den h. Sacramenten geht, wird nie dahin kommen, daß er ein zurückgezogenes Leben führt und die Gelegenheit flieht. Denn die Liebe zur Einsamkeit, zur Zurückgezogenheit, zum Stillschweigen, zur innern Sammlung, die Liebe zur Abtödtung und die Liebe zum Gebete bedingen sich gegenseitig. —

Der vierte Gegenstand der Belehrung ist über die Pflichten des Pönitenten. Hier muß sich der Beichtvater vor allem bemerken, daß solche allgemeine Ermahnungen, als: Lieben Sie Gott aus allen Kräften; suchen Sie nur dem Heilande nachzufolgen; thun Sie Buße mit dem Eifer einer heil. Maria Magdalena, und ähnliche nichts nützen, sondern einzelne Vorschriften sind zu geben. Die Belehrung über die Pflichten des Pönitenten theilt sich in die Lehre über allgemeine Pflichten des Pönitenten und über besondere Pflichten. Zu den allgemeinen Pflichten eines jeden Pönitenten gehört, 1) daß er sich selbst zu erkennen sucht; also sein Vergehen und die Größe desselben demüthig eingesteht. Bei dieser Gelegenheit kann der Beichtvater seinen Pönitenten auf dessen Hauptleidenschaft aufmerksam machen und ihn dringend auffordern, daß er die Hauptkraft seiner Seele dahin richten müsse, dieselbe zu bekämpfen. 2) Zu den allgemeinen Pflichten eines jeden Pönitenten gehört, daß er wohl bedenke, daß es vor dem Richterstuhle Gottes nicht genügt, nichts besonders Böses gethan zu haben, sondern daß man auch gute Werke vor Gott aufweisen müsse. Was die Belehrung über die besonderen Pflichten betrifft: so muß der Beichtvater hier, wie überhaupt bei allen Belehrungen im Beichtstuhle, keine langen Sermonen halten, sondern mit wenigen kräftigen Worten jedem Einzelnen die Pflichten seines Standes insbesondere vorhalten. So macht es auf einen Vater oder auf eine Mutter einen großen Eindruck, wenn der Beichtvater einfach sagt: Bedenken Sie wohl, daß es Ihre Pflicht ist, Ihre Kinder gut zu erziehen.

25. Jetzt bleibt uns hinsichtlich der Absolution noch die sechste und letzte Frage übrig: Welche Buße soll der Beichtvater dem Pönitenten auflegen? Die Bestimmung darüber hat das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 8 gegeben: **Debent ergo sacerdotes Domini, quantum Spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones iniungere: ne, si forte peccatis conniveant et indulgentius cum poenitentibus agant, levis-**

**sima quaedam opera pro gravissimis delictis iniungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur. Habeant autem prae oculis, ut satisfactio, quam imponunt, non sit tantum ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, sed etiam ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem: nam claves sacerdotum non ad solvendum duntaxat, sed ad ligandum concessas etiam antiqui Patres et credunt et docent.** Aus dieser Bestimmung der Synode von Trient ergeben sich hinsichtlich der Auflegung der Buße folgende einzelne Punkte: 1) Die aufzulegende Buße muß den begangenen Sünden einigermaaßen adäquat sein: **aliqualiter proportionata**, wie die Theologen sich ausdrücken. Der Gegenstand der aufzulegenden Buße kann nur aus der dreifachen Materie aller guten Werke: Fasten, Allmosen, Gebet entnommen werden, in welcher Beziehung der h. Alphons **lib. VI, nro. 514** sehr schön und wahr schreibt: **Advertendum hic, quod tam oratio, quam eleemosyna et quodcunque aliud bonum opus iniunctum in sacramento poenitentiae valet pro opere poenali et afflictivo, prout communiter docent doctores, quia respectu ad nos per naturae lapsae statum quaecunque virtuosa actio rationem habet poenae ex eo, quod, amissa originali iustitia, omnes ad terrena et propria commoda proni sumus.** Wenn das Gebet als Buße auferlegt wird: so kann dasselbe auch ein bloß innerliches sein: vgl. den h. Alphons **ibid. sub verbo: Dubitatur hic primo.** Jedoch muß hier auf den religiösen Bildungsstand des Pönitenten Rücksicht genommen werden. Denn wer das innere Gebet bisher nicht gekannt und geübt hat, könnte durch eine solche Buße verwirrt werden. Auch kann ein für die Abgestorbenen zu verrichtendes gutes Werk als Buße aufgelegt werden, weil ein solches den Begriff des Allmosens hat; vergl. den heiligen Alphons ebendort bei den Worten: **Dubitatur secundo.** Eben so die Enthaltung von einem gewissen guten Werke, z. B. von der heil. Communion; vergl. den heil. Alphons ebendort. Hat der Pönitent die Mittel, so kann man ihm auch Gaben zu kirchlichen Zwecken auflegen, oder einige heiligen Messen lesen zu lassen. An und für sich die Sache betrachtet, sollte die Buße mit den begangenen Sünden im richtigen Verhältnisse stehen. Aber aus gerechten Gründen kann der Beichtvater eine geringere Buße befehlen, als die Sünden eigentlich verdient hätten. 2) Das Concil sagt ausdrücklich, die aufzulegende Buße soll **pro facultate poenitentium salutaris et conveniens** sein. Diese Bestimmung wird im **Rituale Romanum de sacram. poenit.** näher angegeben: **Postremo confessarius salutarem et convenientem satisfactionem, quantum Spiritus et prudentia suggesserit, iniungat, habita ratione status, conditionis, sexus et aetatis, et item dispositionis poenitentium.** Es ist daher eine solche Buße aufzulegen, welche nicht bloß den äußern Umständen des Pönitenten angemessen ist, sondern welche zu erfüllen er auch die Bereitwilligkeit hat; vgl. den h. Alphons **lib. VI, nro. 509—511.** 3) Eine öffentliche Buße könnte nur in dem besondern Falle aufgelegt werden, wenn ein öffentliches Aergerniß dadurch getilgt werden müßte, z. B. wenn Jemand einem Andern öffentlich die Ehre wiederherstellen muß, den er öffentlich entehrt hat; vgl. den h. Alphons **lib. VI, nro. 512.** 4) Auch kann als Buße ein solches gutes Werk aufgelegt werden, zu welchem der Pönitent schon anderweitig verpflichtet ist; z. B. an einem Sonntage die h. Messe zu hören. Denn da alle uns auferlegten guten Werke den Endzweck haben, zur Abbüßung unsrer Sünden zu dienen: so kann auch

ein uns schon obliegendes Werk durch die Schlüsselgewalt wohl den besondern Zweck erhalten, als Buße zu dienen. Jedoch wäre dieses nur bei solchen Pönitenten anwendbar, die wegen großer geistiger Schwachheit zu einer andern Buße nicht füglich zu bewegen wären; vgl. den h. Alphons lib. VI, nro. 513. 5) Der Pönitent ist verpflichtet, eine gerechte, vom Beichtvater auferlegte Buße anzunehmen; und zwar verbindet diese Verpflichtung gewöhnlich unter einer Todsünde; wie der h. Alphons num. 506 schreibt: **Satisfactio seu poenitentia a confessario data necessaria est necessitate non sacramenti, sed praecepti: ideoque a confessario regulariter imponenda est sub mortali: tamen Card. de Lugo concedit, ex parvitate materiae posse venialiter peccari, v. gr., si ob peccata venialia levis poenitentia esset iniungenda: eius enim voluntariam omissionem venialem tantum esse.** Eben derselbe nro. 510 gegen Ende: **Caeterum hic animadvertendum puto, quod, extra casum gravissimae infirmitatis aut vehementissimae contritionis, non bene ageret confessarius, si pro culpis mortalibus iniungeret poenitentiam per se levem, quae levem inferat obligationem. Licet enim, si expedierit, imponatur opus, quod respective ad peccata sit leve: tamen regulariter semper iniungenda est aliqua poenitentia gravis, quae gravem inducat obligationem.** Und nro. 515 spricht der h. Alphons seine Meinung hinsichtlich der materia levis aus: **Levem esse omittere unum Miserere dicunt etiam Palaus et Lugo: rosarium verum Beatae Virginis, etsi quinque decadum, minime dici potest materia levis.** Wäre jedoch die Buße schwerer, als die Gerechtigkeit zu fordern scheint: so könnte der Pönitent, ohne die Lossprechung empfangen zu haben, sich entfernen und seine Sünden dem Urtheile eines andern Beichtvaters unterwerfen. Doch müßte die Buße wirklich zu schwer sein, und nicht etwa geistige Trägheit des Pönitenten zu Grunde liegen. Wird vom Beichtvater eine leichte Buße aufgelegt, für läßliche Sünden, oder für Todsünden, die der Pönitent schon früher gebeichtet hat, so kann eine Verpflichtung, sie zu erfüllen, sub peccato mortali nicht stattfinden, wenngleich die Buße ganz unterlassen wird, weil eine materia levis sub gravi obligatione nicht statt finden kann. Ist aber die auferlegte Buße eine materia gravis: so ist die allgemeinere Meinung, daß es ein peccatum grave sei, dieselbe zu unterlassen. Jedoch nennt der h. Alphons lib. VI, nro. 517 die entgegengesetzte Meinung, daß nämlich auch dann keine gravis obligatio statt finde, satis probabilis. Sind mit der Erfüllung der Buße noch besondere Umstände verbunden, z. B. ein Gebet in den Knieen oder mit ausgestreckten Armen zu verrichten: so ist die Unterlassung eines derartigen Umstandes immer ein peccatum veniale: kann jedoch nach der Größe der Beschwerde, welche ein solcher Umstand entweder an und für sich, oder in Beziehung auf den Pönitenten mit sich führt, auch ein peccatum mortale sein: cf. der h. Alphons nro. 517 gegen Ende. Oft kann es nützlich sein, solche Umstände, z. B. ein Gebet auf den Knieen zu verrichten, mit der Buße zu verbinden, um den Pönitenten um so mehr anzutreiben, daß er seine Buße verrichtet. Für schwere Schulden kann der Beichtvater eine schwere Buße so auflegen, daß dieselbe nur sub obligatione levi verbindet. Ueber diese Meinung sagt der h. Alphons lib. VI, nro. 518: **Haec sententia per se loquendo valde probabilis mihi videtur: sed non probarem, si confessarius ex hac doctrina vellet pro peccatis gravibus totam ponitentiam imponere sub levi, excepto casu gravis aegritudinis**

aut intensissimae contritionis, vel alio casu rarissimo, in quo omnino videretur expedire ad salutem poenitentis. Censeo enim ex praecepto Tridentini teneri semper confessarium iniungere aliquod grave opus sub obligatione gravi, licet sit leve respective ad numerum et gravitatem peccatorum. Praefata ergo sententia deservire poterit ad hoc tantum, ut confessarius, postquam imposuit aliquam poenitentiam gravem, aliam graviorem iniungat sub levi, ut, si poenitens illam implebit, sacramentaliter satisfaciat: si vero negliget, non gravetur culpa gravi. Et sic puto recte se gerere confessarium. Cum enim spectata poenitentis imbecillitate possit confessarius primam tantum gravem poenitentiam imponere sub praecepto, et graviorem sub consilio praescribere, melius consulet bono poenitentis, imponendo illam graviorem sub levi, ut omnia opera iniuncta eleventur ad meritum satisfactionis sacramentalis. Jedoch kann der Beichtvater keine Buße auflegen, ohne den Pönitenten entweder sub gravi oder sub levi zu verpflichten. Hierüber sagt der h. Alphons lib. VI, nro. 518 gegen Ende: Minime autem approbo id, quod dicunt Medina et alii, nempe quod confessarius possit aliquando iniungere poenitentiam sine ulla obligatione. Hoc dico est omnino improbabile. Nam legislator potest ferre legem et non ferre legem: sed si ferat, non potest quidem ferre sine obligatione, cum lex debeat necessario saltem sub levi obligare: lex enim, quae non obligat, non est lex, sed consilium. 6) Zur Zeit des Jubiläums oder eines vollkommenen Ablasses kann der Beichtvater zwar nicht ohne die Auflegung irgend einer Buße die Absolution ertheilen, wie einige Theologen fälschlich behauptet haben; aber eine solche Zeit kann ihm wohl Ursache sein, die aufzulegende Buße zu vermindern; cf. den h. Alphons lib. VI, nro. 519. 7) Sollte der Pönitent auch, als er die Buße erfüllte, in statu peccati mortalis sein: so ist darum die Erfüllung der Buße gültig, lib. VI, nro. 522; jedoch könnte ein solcher Pönitent von einer läßlichen Sünde nicht entschuldigt werden, ibid. nro. 523. 8) Die Buße braucht nicht nothwendig vor der Communion erfüllt zu werden. Vgl. ibid. nro. 527. In seinen ascetischen Schriften gibt der h. Alphons die allgemeine Ermahnung, man solle die Buße verrichten, sobald man könne. 9) Wenn der Pönitent wünscht, daß ihm die auferlegte Buße verändert werde, und zu demselben Beichtvater zurückkehrt: so ist er nicht verpflichtet, die Beichte zu wiederholen, wenn der Beichtvater nur im Allgemeinen noch sich an den Gewissenszustand jenes Pönitenten erinnert. Wenn dieser aber zu einem andern Beichtvater geht: so ist er nach der Meinung Einiger zur Wiederholung verpflichtet. Andere sprechen ihn auch in diesem Falle von der Obliegenheit, die Beichte zu wiederholen, frei, und diese Meinung nennt der h. Alphons lib. VI, nro. 529, satis probabilis. 10) Bei schweren Kranken muß der Beichtvater immer nur eine sehr geringe Buße auflegen, z. B. einige Vater unser oder einige Gegrüßet seist du Maria, und diese sogleich selbst mit dem Kranken verrichten, damit dieser von Scrupeln über die Buße nicht beunruhigt werde; oder auch bloß die Aussprechung der heiligsten Namen Jesus und Maria, wenn die Schwachheit des Sterbenden sehr groß wäre. — Diejenigen Pönitenten, welche aus Nachläßigkeit ihre Buße nicht verrichten, fallen gewöhnlich auch in ihre Sünden zurück und sind daher ernstlich zurecht zu weisen.

## §. 148. Wirkungen der Buße.

1. Die hauptsächlichste Wirkung des h. Bußsacraments ist die Wiedervereinigung derjenigen Christgläubigen mit Gott, welche nach der Taufe in Todsünden gefallen sind; wie das Conc. Trid. in der 14. Sitzung an vielen Stellen lehrt; z. B. cap. 1, und am deutlichsten can. 1: **Si quis dixerit, in catholica ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis a Christo Domino nostro institutum: anathema sit.** Und weil die Rechtfertigung nicht bloß in einer Tilgung des **peccatum mortale** nach seiner ewigen Schuld und Strafe besteht, sondern in einer wirklichen innern Heiligung des Menschen: so wird durch das h. Bußsacrament nicht bloß das **peccatum mortale** getilgt, sondern auch die heiligmachende Gnade dem Menschen wiederertheilt. Ueber diese Wirkung drückt sich das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 3 so aus: **Sane vero res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo, quam interdum in viris piis et cum devotione hoc sacramentum percipientibus conscientiae pax ac serenitas cum vehementi Spiritus consolatione consequi solet.** Es ist bei der gesammten Lehre über das h. Bußsacrament wohl festzuhalten, daß die Wiedervereinigung der Christgläubigen, welche nach der Taufe in eine Todsünde gefallen sind, mit Gott die hauptsächlichste Wirkung des h. Bußsacraments ist.

2. In denjenigen Christgläubigen, welche keine Todsünden zu bekennen haben, welche also im Stande der Gnade das h. Bußsacrament empfangen, bewirkt dasselbe eine Vermehrung der Gnade, weil die Heiligung der Seele überhaupt der Endzweck eines jeden h. Sacraments ist. Insbesondere aber ist der Empfang des h. Bußsacraments geeignet, die Seelen im Guten weiter zu fördern, weil das Bekenntniß immer eine Demüthigung mit sich bringt, und Demuth der Grund aller Tugend ist.

3. Oft wird auch durch den Empfang des h. Bußsacraments ein großer fühlbarer Trost ertheilt, welchen das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 5 erwähnt: **Ipsa vero huiusmodi confessionis difficultas ac peccata detegendi verecundia gravis quidem videri posset: nisi tot tantisque commodis et consolationibus levaretur, quae omnibus digne ad hoc sacramentum accedentibus per absolutionem certissime conferuntur.** Immer aber wird durch das Sacrament der Buße uns Belehrung über den Zustand unseres Gewissens gegeben.

4. Manche Christgläubige sehen den Empfang des h. Bußsacraments als eine Führung auf dem Wege zur Vollkommenheit an. Allerdings hat jeder Priester, welcher von seinem Bischofe dazu ermächtiget ist, die Vollmacht, von Sünden loszusprechen: aber darum ist noch nicht jeder Beichtvater zum Führer auf dem Wege zur Vollkommenheit qualificirt. Denn nur derjenige, welcher die Vollkommenheit des Lebens selbst besitzt, kann Andere zu derselben führen. Freilich kann der Empfang des h. Bußsacraments als eine Führung zur Vollkommenheit angesehen werden, und wird gewöhnlich so angesehen; aber zu diesem Endzwecke ist das Bußsacrament nicht von Christus eingesetzt, und können die Gläubigen auch außer ihrem gewöhnlichen Beichtvater einen geistlichen Seelenführer haben; z. B. die ascetischen Schriften der Heiligen. Deßhalb lehrt auch der h. Alphons, der Beichtvater müsse selbst den lossprechen, **qui vult sequi opinionem probabilem**, welche

nämlich der Beichtvater nicht theile. — Uebrigens ist es sehr gut, nie etwas Wichtiges ohne Genehmigung des Beichtvaters zu thun, weil ihm Gott die erforderliche Erkenntniß geben wird, uns zu leiten. — Und weil ein Beichtvater niemals wissen kann, ob ein Pönitent nicht vielleicht bei einem andern Beichtvater im Guten weiter gefördert würde, so darf es ihm nicht im mindesten unangenehm sein, daß seine Beichtkinder ihn verlassen, weil er sonst ja dem geistlichen Fortschritt der Menschen entgegen wäre.

### §. 149. Nothwendigkeit der Buße.

1. Das Sacrament der Buße ist zunächst in dem Sinne zum ewigen Heile nothwendig, daß es für denjenigen, welcher nach der Taufe in ein **peccatum mortale** gefallen ist, als einziges Rettungsmittel übrig bleibt, weßhalb es von den Vätern **tabula secunda post naufragium** genannt ist, welche Benennung auch das **Conc. Trid. Sess. XIV, can. 2** hat. Wäre es aber einem Pönitenten unmöglich, dieses h. Sacrament selbst zu empfangen, so müßte er wenigstens den Wunsch haben, dasselbe zu empfangen. Denn nur wegen dieses Wunsches könnten einem solchen Pönitenten, wenn er vollkommene Reue hätte, die Sünden auch ohne den Empfang des heil. Bußsacraments erlassen werden. **Cf. Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 4: Docet praeterea, etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam.** Denn der Mensch soll immer bereit sein, sich der göttlichen Anordnung zu unterwerfen und durch die Mittel die göttliche Gnade zu empfangen, welche Gott vorgeschrieben hat.

2. Auch ist der Empfang des h. Bußsacraments in dem Sinne zum ewigen Heile nothwendig, daß dasselbe nach dem bestimmten Gebote der Kirche einmal im Jahre empfangen werden muß. Wüßte sich also ein Christgläubiger auch nur läßlicher Sünden schuldig: so müßte er doch, um dem Gebote der Kirche Folge zu leisten, wenigstens einmal im Jahre das h. Bußsacrament empfangen. Gewöhnlich wird die Pflicht, einmal im Jahre zu beichten, mit der Pflicht, einmal im Jahre, um die österliche Zeit, die h. Communion zu empfangen, verbunden, wenngleich es nicht vorgeschrieben ist, in der österlichen Zeit zu beichten.

### §. 150. Wiederholbarkeit der Buße.

1. Nach der Lehre der katholischen Kirche kann das h. Bußsacrament so oft empfangen werden, als die Gläubigen nach der Taufe das Unglück gehabt haben, in eine Todsünde zu fallen: **cf. Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 2: ut per sacerdotis sententiam non semel, sed quoties ab admissis peccatis ad ipsum poenitentes confugerint, possent liberari:** und **can. 1: pro fidelibus, quoties post baptismum in peccata labuntur, ipsi Deo reconciliandis.** Die Privatmeinung Tertullians, daß nur einmal nach der Taufe die Buße möglich sei, ist eine von der Lehre der katholischen Kirche abweichende. Vorzüglich können die Sünden gegen die Keuschheit nur durch die Beichte gleich nach der That, wofern dies möglich ist, getilgt werden.

2. Hinsichtlich der Wiederholung dieses h. Sacraments wurde auf dem **Conc. Lateranense IV** der Befehl gegeben, daß alle Christgläubigen we-

nigstens einmal im Jahre dasselbe empfangen sollten. Hierüber spricht das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 5: Per Lateranense Concilium Ecclesia statuit, ut praeceptum confessionis saltem semel in anno ab omnibus et singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, impleretur: unde iam in universa Ecclesia cum ingenti animarum fidelium fructu observatur mos ille salutaris confitendi sacro illo et maxime acceptabili tempore Quadragesimae: quem morem haec sancta synodus maxime probat et amplectitur, tanquam pium et merito retinendum: und can. 8.

3. Was übrigens den öftern Empfang des h. Bußsacraments betrifft, wenn derselbe nämlich als eine Führung auf dem Wege zur Vollkommenheit angesehen wird, so gilt darüber das Nämliche, was über den öftern Empfang der Eucharistie gesagt ist. Gewiß ist wohl nichts mehr geeignet, die Seelen im Guten zu fördern, als die öftere Beichte.

## §. 151. Begriff der letzten Oelung und Wirklichkeit desselben.

1. Das Sacrament der letzten Oelung (unctio extrema) ist dasjenige Sacrament, in welchem vermittelst der Handauflegung des Priesters, der Salbung mit Oel und des Gebetes denjenigen Christgläubigen, welche schwer erkrankt sind, so daß das Ende des Lebens vernünftigerweise befürchtet wird, Gnade ertheilt wird, durch welche die Sünden und deren Ueberbleibsel getilgt, die geistigen Kräfte zum Widerstande gegen die Versuchungen und zur geduldigen Ertragung der Krankheit vermehrt, und auch die Gesundheit des Leibes, wenn es für das Seelenheil ersprießlich ist, wiederhergestellt wird. Eigentlich ist das h. Sacrament der letzten Oelung als dasjenige anzusehen, durch welches die nächste und unmittelbare Vorbereitung des Christen zur Erlangung des ewigen Lebens bewirkt wird. Die Realität dieser Erklärung ist nachzuweisen, und daher die Materie, die Form und die Einsetzung dieses Sacraments zu erörtern. Besonders wird aber bei der gesammten Abhandlung über die letzte Oelung wohl beachtet werden müssen, daß dieses h. Sacrament als die Vollendung des Bußsacraments zu betrachten ist. Die Reinigung von Sünden, welche durch das Bußsacrament bewirkt ist, soll in dem nachherigen Leben fortgesetzt und alle Versäumnisse hinsichtlich der Erfüllung dieser Pflicht sollen durch das Sacrament der Oelung getilgt werden. Vgl. die Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen, wo über die Aufeinanderfolge derselben die Rede war.

2. Ueber die Materie der letzten Oelung sagt das Conc. Trid. Sess. XIV de extrema unct. cap. 1: Intellexit Ecclesia, materiam (huius sacramenti) esse oleum ab episcopo benedictum: nam unctio aptissime Spiritus sancti gratiam, qua invisibiliter anima aegrotantis inungitur, repraesentat. In diesen Worten hat das Conc. Trid. die materia remota und proxima zusammengefaßt. Die materia remota dieses h. Sacramentes nämlich ist Olivenöl, oleum olivarum, weil dieses gewöhnlich verstanden wird, wenn von Oel schlechthin die Rede ist. So bezeichnet auch das Conc. Florentinum als Materie dieses Sacraments: Oleum olivae per episcopum benedictum. Es fragt sich hier: Muß das Olivenöl vom Bischofe geweihet sein ex necessitate sacramenti? Offenbar ist diese Nothwendigkeit durch die angeführten dogmatischen Entscheidungen der Concilien zu Florenz und Trient festgestellt. Auch muß das Oel mit Bezug auf dieses h. Sacrament vom Bischofe geweihet sein, gleichwie das Chrisma

mit Bezug auf die Firmung geweihet wird. Nur im Nothfalle dürfte das Chrisma oder das **oleum catechumenorum** zur Ertheilung der heiligen Oelung genommen werden; und müßte dieses h. Sacrament dann **sub conditione** gespendet werden, und wäre nachher, wenn das **oleum infirmorum** erhalten ist, zu wiederholen, wie es der h. Carl Borromäus seinen Geistlichen vorgeschrieben hat. Die Weihung des Krankenöls kann vom Papste auch einem einfachen Priester übertragen werden. Denn Papst Clemens VIII. sagt bei Benedict XIV. lib. VII de synodo dioecesana, cap. 14, nro. 4: „Sacram extremam unctionem Latinis collatam a sacerdotibus graecis oleo ab ipsismet benedicto esse validam. Dieses Krankenöl wird am Grünendonnerstage (in coena Domini) jährlich erneuert, nachdem das alte verbrannt ist, wie Clemens VIII. sagt: **Oleum infirmorum singulis annis in coena Domini veteri combusto renovandum est.** Kann man jedoch neues Oel nicht haben, so ist es erlaubt, das alte zu gebrauchen. Im Falle der Noth ist es erlaubt, zu dem geweihten Oele etwas nicht geweihtes hinzuzugießen, wie das Rituale Romanum sagt: **Id tamen** (nämlich das Krankenöl) **si forte intra annum ita deficiat, ut sufficere non posse videatur, neque aliud benedictum haberi queat, modico oleo non benedicto in minori quantitate superinfuso reparari potest.** Jedoch darf dieses nur im Nothfalle geschehen. In dem Behältnisse der heil. Oele (pyxis chrismatis) wird das Krankenöl mit dem Buchstaben I bezeichnet.

3. Die **materia proxima** ist die Salbung gewisser Theile des Körpers. Weil sowohl der h. Jakobus, wo er von der letzten Oelung spricht, als auch das Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 1 nur von einer einzigen Salbung reden: **Instituta est autem sacra haec unctio infirmorum** sagen die Tridentinischen Väter, und weil derjenige, welcher auch nur an einem Theile des Körpers die Salbung empfangen hat, als Gesalbter betrachtet werden muß: so ist nur die Salbung an e i n e m Theile des Körpers **de necessitate sacramenti.** Weil jedoch der Gebrauch der Kirche und die einstimmige Meinung der Gottesgelehrten jene Worte des h. Jakobus und des Tridentinum so versteht, daß eine Salbung an mehreren Theilen des Körpers erfordert wird: so könnte die Salbung an einem Theile des Körpers nur im Nothfalle, etwa zur Zeit einer ansteckenden Krankheit, oder wenn Gefahr da wäre, daß der Kranke vor dem Empfange des h. Sacraments stürbe, angewandt werden; und zwar **sub conditione**, wie Benedict XIV. de synodo lib. VII, cap. 18 sagt. Dann ist es am gerathensten, die Salbung am Haupte zu ertheilen, in welchem die fünf Sinne sich vereinigen, nämlich vor der Stirne. Auch folgt hieraus, daß das h. Sacrament der Oelung gültig ertheilt ist, wenngleich der Priester aus Aengstlichkeit und Furcht, der Kranke möchte sterben, oder aus Verwirrung wegen des Mitleidens der Umstehenden, Einen der fünf Sinne zu salben vergessen hätte und dieses nicht mehr nachholen könnte. Die Theile des Körpers, welche gesalbt werden müssen, sind durch den Gebrauch der Kirche bestimmt, nämlich die Augen, die Ohren, die Nase, der Mund, (d. h. die zusammengedrückten Lippen), die Hände, bei Laien die innere Handfläche, bei Priestern die obere Handfläche; die Füße, nämlich die obere Fußfläche. Die Salbung beider Augen, Ohren, Hände und Füße ist im Falle der Noth, wenn eine Ansteckung befürchtet wird, oder wenn der Kranke sich nicht gut auf die Seite wenden kann, nicht erforderlich. Die Salbung der Nieren, **renes**, darf bei Frauenspersonen nicht geschehen, und auch bei Männern nicht, wenn sie sich

nicht gut auf die Seite wenden können. Darüber sagt das Rituale Romanum: In mulieribus semper omittitur honestatis gratia: atque etiam in viris, quando infirmus commode moveri non potest. Diese Salbung wird aber jetzt gar nicht mehr beobachtet. Die Salbung der Füße, welche immer auf dem obern Theile geschehen muß, ist, nach einstimmiger Meinung der Gottesgelehrten, nicht de necessitate sacramenti. Es ist daher hinsichtlich der Salbung der Füße die Gewohnheit jeder einzelnen Kirche zu beobachten. Die Salbung geschieht dadurch, daß der Priester den Daumen in das h. Oel taucht und den Kranken an den bestimmten Theilen in Kreuzesform salbt.

4. Ueber die Form dieses h. Sacraments sagt das Conc. Trid. Sess. XIV de extrema unctione cap. 1: Formam deinde esse illa verba: Per istam unctionem etc. Die Form dieses Sacramentes ist im Rituale Romanum, z. B. für die Salbung der Augen so vorgeschrieben: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum deliquisti. Amen. Und so auch bei den übrigen Theilen des Körpers. Dann wischt der Priester mit etwas Flachs, oder mit einem andern weichen Gegenstande den gesalbten Theil wieder ab; dieser Flachs, oder was immer es ist, muß aber verbrannt werden. Wenn der Priester die Körpertheile salbt, welche doppelt sind, die Augen, die Ohren, die Hände, die Füße, wobei er immer, wie der h. Alphons sagt, lib. VI, nro. 711, von der rechten Seite anfangen muß, soll er nach der Bemerkung des Rituale Romanum die Form nicht vollenden, bis er beide Theile gesalbt hat. Wenn aber Jemand an einem Gliede verstümmelt ist: so wird der Theil, welcher diesem Gliede zunächst ist, mit eben derselben Form gesalbt. Die ersten Worte der Form dieses h. Sacraments: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus bleiben bei der Salbung der einzelnen Glieder; die nachfolgenden ändern sich nach dem einzelnen Gliede, welches gesalbt wird; so bei der Salbung der Ohren: quidquid per auditum deliquisti. Amen. Bei der Salbung der Nase: quidquid per odoratum deliquisti. Amen; bei der Salbung des Mundes: quidquid per gustum et locutionem deliquisti. Amen; bei der Salbung der Hände: quidquid per tactum deliquisti. Amen; bei der Salbung der Füße: quidquid per gressum deliquisti. Amen; bei der Salbung der Nieren, welche aber bei Frauen nie angewandt wird, und auch bei Männern nicht, welche sich ohne Todesgefahr nicht bewegen können: quidquid per lumborum delectationem deliquisti. Amen. Wenn Gefahr vorhanden ist, daß der Kranke vor dem Empfange des h. Sacraments sterbe, und er deßhalb nur an einem Gliede, nämlich an der Stirne, gesalbt werden kann: so empfiehlt der h. Alphons lib. VI, nro. 710 folgende Form: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Deus quidquid deliquisti per sensus, visum, auditum, gustum, odoratum et tactum: indem er nämlich das Wort deliquisti vorangesetzt haben will, damit nicht, wenn es ans Ende gesetzt würde, und der Kranke unterdessen stürbe, die Form, und also das Sacrament, unvollendet bliebe. Das Wort sanctam ist zwar nicht de essentia sacramenti, weil die Concilien zu Florenz und Trient es nicht ausgedrückt haben; jedoch sündiget derjenige, welcher es ausläßt. Die Form dieses h. Sacraments ist, wie aus dem Gesagten erhellet, eine deprecativa, und nicht etwa eine imperativa oder indicativa. Daß die forma indicativa nicht gültig sei, hat der h. Thomas Supplem. q.

29, art. 8 zu begründen gesucht: Forma huius sacramenti est oratio deprecativa, ut patet per verba Iacobi et ex usu Romanae Ecclesiae, quae solum verbis deprecativis utitur in collatione huius sacramenti, cuius ratio multiplex assignatur. Primo quia suscipiens sacramentum hoc est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari. Secundo quia datur exeuntibus, qui iam desinunt esse de foro Ecclesiae, et in solius Dei manu requiescunt, unde et ei per orationem committuntur. Daher könnte die forma indicativa oder imperativa nicht als gültig angesehen werden. Die Worte: Per suam piissimam misericordiam gehören zwar nach der bei weitem allgemeineren Meinung der Gottesgelehrten nicht zum Wesen der Form, könnten jedoch ohne eine Todsünde nicht ausgelassen werden. Mit dieser Form und mit der vorher angegebenen Materie ist eine Gnadenwirkung verbunden, denn das Conc. Trid. sagt Sess. XIV de extrema unctione can. 2: Si quis dixerit, sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam nec remittere peccata, nec alleviare infirmos, sed iam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum: anathema sit. Als mitgehörig zur Form dieses Sacraments ist auch das Gebet zu betrachten, welches vor der Salbung der einzelnen Glieder vom Priester verrichtet werden muß: In nomine Patris † et Filii et Spiritus sancti extinguatur in te omnis virtus diaboli per impositionem manuum nostrarum et per invocationem omnium sanctorum Angelorum, Archangelorum, Patriarcharum, Prophetarum, Apostolorum, Martyrum, Confessorum, Virginum atque omnium simul Sanctorum. Amen. Hätte der Priester dieses Gebet vor der Salbung der einzelnen Glieder zu verrichten vergessen, so könnte er es nach derselben noch verrichten.

5. Ueber die Einsetzung dieses Sacraments durch Christus sagt das Conc. Trid. Sess. XIV de extrema unctione cap. 1: Instituta est autem sacra haec unctio infirmorum, tanquam vere et proprie sacramentum novi Testamenti, a Christo Domino nostro apud Marcum quidem insinuatum, per Iacobum autem Apostolum ac Domini fratrem fidelibus commendatum ac promulgatum. Die Tridentinischen Väter sagen hier: apud Marcum quidem insinuatum: indem die bei Marcus 6, 13 erwähnte Salbung wenigstens als ein Vorbild dieses heil. Sacraments betrachtet werden kann. Die Einsetzung dieses h. Sacraments folgt aus dem Briefe des h. Jacobus mittelbar, weil Christus allein mit einem äußern Zeichen eine Gnadenwirkung verbinden kann; wie wir bei der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen gesehen haben.

6. Das Gesagte erhält seine Bestätigung durch die Tradition. Der h. Irenäus adv. Haeres. 1, 21, nro. 3. 4. 5. erwähnt den Gebrauch mehrerer gnostischen Secten, die Ihrigen bei der Einweihung zum geistlichen Leben, oder kurz vor dem Tode mit Oel zu salben. Dies Letzte erwähnt er nro. 5: Alii sunt, qui mortuos redimunt ad finem defunctionis (τοὺς τελευτῶντας καὶ ἐπὶ τὴν αὐτῶν ἔξοδον φθάνοντας), mittentes eorum capitibus oleum et aquam, sive praedictum unguentum cum aqua et supradictis invocationibus, ut incomprehensibiles et invisibiles Principibus et Potestatibus fiant, et ut superascendat super invisibilia interior ipsorum homo, quasi corpus quidem ipsorum in creatura mundi relinquatur, anima vero proiiciatur demiurgo. Klee in seiner Dogmatik findet hierin ein Zeugniß für die letzte Oelung: „es dürfe auf diese Stelle des Irenäus ein um so größeres Ge-

wicht gelegt werden, da derselbe dort die Nachahmung und Corruption der katholischen Sacramente, wie sie bei jenen Gnostikern vorgekommen, zu schildern beabsichtige." Irenäus spricht zwar in dem 21. Capitel überhaupt von der Art und Weise, wie die Gnostiker den Ihrigen die Erlösung (ἀπολύτρωσις) zu geben pflegten. Ob man daher in dieser Stelle ein außerkirchliches Zeugniß für das Sacrament der Oelung finden könne, möchte immer noch dahin gestellt bleiben. Indessen scheint der Schluß, welchen Klee in den angeführten Worten aufgestellt, doch Vieles für sich zu haben. Denn jedes Zerrbild und jede Nachäffung muß ein Urbild haben. Und welches anders könnte das in diesem Falle sein, als das Sacrament der Oelung? — Von den nämlichen Häretikern spricht auch der h Augustin de haeresibus, nro. 16 (Edit. Paris. tom. VIII, pag. 28): Feruntur autem suos morientes novo modo quasi redimere, id est per oleum, balsamum et aquam et invocationes, quas hebraicis verbis dicunt super capita eorum. Bei den Albigensern finden wir dieselbe Sitte durch ihr consolamentum. Ein bestimmtes Zeugniß für dieses h. Sacrament gibt uns aber Origenes in Levit. homil. II, nro. 4: (Edit. de la Rue, Paris. 1733, tom. II, pag. 191.) In quo (nämlich in dem Sündenbekenntnisse vor dem Priester, von welchem Origenes unmittelbar vorher gesprochen hat,) impletur et illud, quod Iacobus apostolus dicit: Si quis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesiae, et imponant ei manus, ungentes eum oleo in nomine Domini etc.: in welcher Stelle Origenes Buße und Oelung nach ihrer innern Verwandtschaft mit einander verbindet. Der h. Chrysostomus de sacerdotio lib. III, cap. 6, nro. 196 (nach der Leipziger Stereotypausgabe pag. 27) sagt: Οὐ γὰρ ὅτ' ἂν ἡμᾶς ἀναγεννῶσι μόνον, (scil. οἱ ἱερεῖς) ἀλλὰ καὶ τὰ μετὰ ταῦτα συγχωρεῖν ἔχουσιν ἐξουσίαν ἁμαρτήματα. Dann führt er die Stelle aus Jacobus an. Vorher, nämlich nro. 190, hatte der h. Chrysostomus gesagt, daß die Priester des neuen Bundes die Vollmacht hätten, von dem Aussatze der Seele zu reinigen, darauf bezieht sich das ἀναγεννῶσιν. „Die Priester des neuen Bundes", sagt er, „geben uns die geistige Wiedergeburt," — indem sie uns vermittelst der Sacramente die rechtfertigende Gnade ertheilen, — „sie haben aber auch die Vollmacht, die nach der Taufe begangenen Sünden uns zu erlassen." Dies bezieht der h. Chrysostomus nicht bloß auf die Buße, sondern auch auf die letzte Oelung. Der h. Gregor der Große setzt in seinem Sacramentarium weitläufig auseinander, was zur Ausspendung dieses Sacraments gehört. Der h. Bonifacius, Apostel der Deutschen, sagt in dem 19. seiner Statuten: Omnes presbyteri oleum infirmorum ab episcopo expetant secumque habeant, et admoneant fideles, infirmos fideles illud exquirere, ut eodem oleo peruncti a presbyteris sanentur, quia oratio fidei salvabit infirmum. Eben so der heil. Bernard in seinem Leben des heil. Malachias, wo er erzählt, daß auf die Bitten und Thränen dieses h. Bischofs eine Frau vom Tode wieder erweckt sei, um dieses h. Sacrament empfangen zu können. Pag. 1949, A, der Antwerpener Ausgabe 1616, wo der h. Bernard vom h. Malachias schreibt: Et unxit eam nihilominus, sciens in hoc sacramento remitti peccata, quod oratio fidei salvet infirmum. Die Wahrheit und Wirklichkeit dieses Sacraments bezeugen ebenfalls mehrere Concilien aus dem 9. Jahrhunderte: zu Aachen, Worms, Mainz und Pavia; und ebenso der Glaube der griechischen, armenischen, koptischen, nestorianischen und der übrigen orientalischen Kirchen. Wer aus den Häretikern die Wahrheit

dieses Sacraments zuerst angegriffen hat, ist ungewiß. Bellarmin beschuldigt die Waldenser, Albigenser und den Wicleff nebst seinen Anhängern, daß sie dieses Sacrament verworfen hätten; und von Wicleff wird dies auch gewöhnlich in der Kirchengeschichte angegeben. Indessen Bossuet hat in seiner Histoire des variations zu zeigen gesucht, daß alle diese, so wie auch die Hussiten in der Siebenzahl der Sacramente keine Aenderung vorgenommen haben. Aber außer allem Zweifel ist, daß Luther und Calvin nebst ihren Anhängern dieses Sacrament verworfen haben. Luther sagt in seiner babylonischen Gefangenschaft, nirgends hätten die Theologen augenscheinlicher gefaselt, als in der Ausspendung dieses Sacraments. In einem Briefe vom Jahre 1525 erzählt Luther, Kurfürst Friedrich der Weise sei gestorben, nachdem er das Sacrament unter beiden Gestalten empfangen habe, ohne die Oelung zu nehmen. Kurfürst Friedrich starb Ende Mai 1525; folglich mußte Luther in damaliger Zeit schon das Sacrament der Oelung bestritten haben. Calvin beschimpft dieses Sacrament auf die niedrigste und gemeinste Weise in seinen **Institutiones lib. IV, cap. 19, §. 18.** Gegen diese Irrthümer der Protestanten hat die katholische Kirche ihren uralten Glauben auf dem **Conc. Trid.** ausgesprochen, welches **Sess. XIV, can. 1** sagt: **Si quis dixerit, Extremam Unctionem non esse vere et proprie sacramentum, a Christo Domino nostro institutum et a B. Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus aut figmentum humanum: anathema sit.**

7. Ueber den Endzweck dieses Sacraments sagt das **Conc. Trid. Sess. XIV** in dem prooem. des Decretes über die letzte Oelung: **Sacramentum extremae unctionis non modo Poenitentiae, sed et totius christianae vitae, quae perpetua poenitentia esse debet, consummativum existimatum est a Patribus.** Nach dieser Stelle des Concils von Trient soll das Sacrament der Oelung die Vollendung des h. Bußsacraments, und überhaupt des christlichen Lebens sein, insofern dieses eine beständige Bußübung sein soll. Durch dieses Sacrament werden die Sündenmakeln, die dem Menschen noch ankleben, getilgt, und erhält die Seele durch dasselbe die nächste und unmittelbare Vorbereitung für den Empfang der ewigen Glorie; wie der h. Thomas **Supplem. quaest. 29, art. 1, ad 2** schreibt: **Hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore detur. Cf. Sess. XIV in prooem. decreti de E. U.: Itaque circa illius institutionem declarat et docet, quod clementissimus Redemptor noster, qui servis suis quovis tempore voluit de salutaribus remediis adversus omnia omnium hostium tela esse prospectum, quemadmodum auxilia maxima in sacramentis aliis praeparavit, quibus Christiani conservare se integros, dum viverent, ab omni graviori Spiritus incommodo possint, ita extremae unctionis sacramento finem vitae tanquam firmissimo quodam praesidio munivit. Nam etsi adversarius noster occasiones per omnem vitam quaerat et captet, ut devorare animas nostras quoquo modo possit: nullum tamen tempus est, quo vehementius ille omnes suae versutiae nervos intendat ad perdendos nos penitus et a fiducia etiam, si possit, divinae misericordiae deturbandos, quam cum impendere nobis exitum vitae perspicit.** Nach diesen Andeutungen des Concils von Trient könnte als der Endzweck dieses Sacraments angegeben werden: 1) Die Vermehrung der Liebe zu Gott. Denn durch diese werden alle Ueberbleibsel der Sünde getilgt. Durch

dieses Sacrament soll der Sterbende dahin gebracht werden, daß er in einem Acte der Liebe zu Gott dieses Leben verläßt, um die ganze Ewigkeit hindurch dieselbe fortzusetzen. 2) Durch dieses Sacrament soll der Sterbende dahin gebracht werden, daß er den Tod aus der Hand Gottes bereitwillig annehme. Auch das Sterben soll ein sittlicher Act sein, indem der Mensch sein Leben bereitwillig in die Hand Gottes übergibt. 3) Durch dieses Sacrament soll der Sterbende besonders mit Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes erfüllt werden. Denn zu keiner einzigen Zeit unseres ganzen Lebens bemüht sich der böse Feind mehr, uns das Vertrauen auf Gott zu rauben, als in der Todesstunde. Dieses Alles aber ist darin begriffen, daß durch die letzte Oelung der Christ zur Erlangung der ewigen Glorie unmittelbar vorbereitet werden soll. Wegen dieses Endzweckes wird dieses h. Sacrament auch wohl **sacramentum exeuntium** genannt. Diese Benennung haben auch die Tridentinischen Väter **Sess. XIV de extrema unctione cap. 3: unde et sacramentum exeuntium nuncupatur.** Sonst hatte es wohl die Namen: **oleum sanctum**, oder **oratio olei**, oder **oratio cum unctione coniuncta**, oder **oleum infirmorum**, bis, nach der Bemerkung Mabillon's, nach dem 12. Jahrhunderte die Benennung **unctio extrema** die allgemein übliche wurde.

## §. 152. Empfänger der letzten Oelung.

1. Aus dem durch die Bestimmung des Concils von Trient ausgesprochenen Endzwecke dieses Sacraments folgt, daß dasselbe nur denjenigen ertheilt werden kann, welche entweder wegen Krankheit, oder wegen Verwundung, oder wegen Alters, oder Frauenspersonen wegen schwerer Geburt, (würde man aber zu diesen gerufen, so müßte man zuerst fragen, ob sie auch gehörig bedeckt seien,) so darniederliegen, daß sie nach menschlichem Urtheile dem Tode nahe zu sein scheinen. Hiermit steht eine Stelle des Concils von Trient im 3. Capitel derselben Sitzung: **Declaratur etiam, esse hanc Unctionem infirmis adhibendam: illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur: unde et sacramentum exeuntium nuncupatur:** nicht im Widerspruche. Aus dieser Stelle haben nämlich einige Theologen folgern wollen, daß die letzte Oelung einem Kranken überhaupt ertheilt werden könne; auch ohne daß das moralisch begründete Urtheil über die Nähe seines Todes vorhanden wäre; indem sie sich auf die Worte: **illis vero praesertim** berufen. Aber dadurch sagt das Concil nur, daß dann besonders dies Sacrament gespendet werden soll, wenn der Tod bevorzustehen scheint: **qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur:** derartigen Kranken soll es besonders ertheilt werden. Unter den vorher erwähnten **infirmi** sind folglich nicht jegliche Kranke, sondern schwere Kranke zu verstehen. So hat die Praxis der Kirche diese Worte immer verstanden. Auch sagt das Tridentinum gleich nach jenen Worten: **Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum huius sacramenti subsidio iuvari poterunt, cum in illud simile vitae discrimen inciderint.** Also überhaupt nur in Todesgefahr soll dieses Sacrament empfangen werden. So sagt auch das **Concilium Florentinum: Subiectum huius sacramenti est infirmus, de cuius morte timetur:** und Eugenius **IV.** in dem Decrete an die Armenier: **Hoc sacramentum dari non debet, nisi infirmo, de cuius morte timetur.** Damit folglich dieses Sacrament ertheilt werden könne, ist erforderlich, daß Jemand zum wenigsten an einer solchen Krankheit dar-

niederliege, aus welcher der Tod mit moralischer Gewißheit befürchtet werden kann, wenigstens auf entfernte Weise. Darum darf, wie der h. Alphons lib. VI, nro. 714 gegen Ende sagt, wenn einem Kranken die h. Wegzehrung gebracht wird, d. h. wenn er durch den Empfang der Eucharistie sich zum Tode vorzubereiten sucht, nicht bloß wenn er nur aus Andacht die heil. Communion empfängt, dann auch demselben die letzte Oelung ertheilt werden; nämlich, nachdem der Kranke zuvor die h. Wegzehrung empfangen hat, wie es gegenwärtig in der ganzen Kirche üblich ist, daß man die Oelung nach der Eucharistie gibt; und wie es ja auch dem Endzwecke dieses h. Sacramentes, den Christen unmittelbar zur Erlangung der ewigen Glorie vorzubereiten, gemäß ist.

Dies Sacrament muß gespendet werden, wenn die unmittelbare Gefahr des Todes vorhanden ist. Jedoch begehen nach der allgemeinen Meinung der Theologen diejenigen Geistlichen eine Todsünde, welche die Ertheilung dieses Sacraments so lange aufschieben, bis der Kranke des Gebrauches seiner Sinne und der Vernunft nicht mehr mächtig ist; wie der Catechis. Rom. Pars II, cap. 6, quaest. 9 sagt: Gravissime peccant, qui illud tempus aegroti ungendi observare solent, quum iam, omni salutis spe amissa, vita et sensibus carere incipiat. Denn durch diese Verzögerung wird dem Kranken ein schwerer Schaden zugefügt, 1) deßhalb, weil er in einem solchen Zustande mit der durch dies h. Sacrament ihm verliehenen Gnade nicht mehr mitwirken kann; wie der römische Catechismus nach den angeführten Worten fortfährt: Constat enim ad uberiorem sacramenti gratiam percipiendam plurimum valere, si aegrotus, quum ei adhuc integra mens et ratio viget fidemque et religiosam animi voluntatem afferre potest, sacro oleo liniatur; 2) deßhalb, weil der Kranke in einem solchen Zustande des effectus secundarius dieses h. Sacraments, nämlich der Wiederherstellung der Gesundheit, gänzlich beraubt wird. Denn wenngleich dieses Sacrament nicht in Weise eines Wunders wirkt: so wirkt es doch so, daß es den natürlichen Kräften zur Erlangung der Gesundheit hilft, was bei bald erfolgendem Tode nicht mehr möglich ist. Der eigentliche Empfänger dieses h. Sacraments ist also der so gefährlich Erkrankte, daß das Ende seines Lebens befürchtet werden muß.

2. Würde dagegen dieses Sacrament demjenigen ertheilt, welcher nur an gewöhnlicher Krankheit darniederläge, so wäre es ungültig. Ebenso wäre es ungültig, wenn es einem Gesunden, z. B. einem zum Tode verurtheilten Missethäter gespendet würde. Ebensowenig können unmündige Kinder dieses Sacrament empfangen. Denn wegen des mangelnden Vernunftgebrauches sind sie der Thatsünde noch nicht fähig, für deren Tilgung die Buße und die Oelung eingesetzt sind. Vergl. den h. Thomas Supplem. quaest. 32, art. 4: Forma huius sacramenti non competit pueris, quia non peccaverunt per visum et auditum, ut in forma exprimitur. Ergo eis dari non debet hoc sacramentum. Ebenso sagt auch das Rituale Romanum: Debet autem hoc sacramentum infirmis praeberi, qui ad usum rationis pervenerint. Dieses Sacrament ist nämlich vorzugsweise deßhalb eingesetzt, um die Ueberbleibsel der wirklichen Sünden zu tilgen; die Unmündigen aber sind einer Thatsünde nicht fähig. Dagegen kann man nicht sagen wollen, daß man solchen Kranken, welche Alters halber des Vernunftgebrauches nicht fähig sind, dieses Sacrament doch noch zur Wiedererlangung der Gesundheit des Leibes spenden könne; denn diese zu ertheilen ist nicht zunächst und eigentlich der Zweck dieses Sacraments. Waltet daher ein

Zweifel ob, ob der Unmündige des Vernunftgebrauches befähigt ist, oder nicht, so dürfte man dies heilige Sacrament nur bedingungsweise geben, um es der Gefahr der Nullität und der Verunehrung nicht auszusetzen.

3. Was die Erfordernisse zum Empfange dieses h. Sacraments betrifft, so bemerkt der h. Thomas im Allgemeinen darüber **Supplem. quaest. 32, art. 4: Hoc sacramentum exigit actualem devotionem in suscipiente.** Dies Erforderniß, „die wirkliche Andacht", ist im Allgemeinen gewiß festzuhalten. Wer daher im Zustande der Ungnade Gottes ist, der muß zuerst das heilige Sacrament der Buße empfangen; denn dieses ist nothwendiger, und soll die letzte Oelung nur die Vollendung des Bußsacraments sein. Wäre es ihm nicht möglich, das heilige Bußsacrament zu empfangen, so müßte er zuvor mit Hülfe der göttlichen Gnade die Reue und den Vorsatz in sich zu erwecken suchen. *) — Indessen weil die Sacramente des neuen Bundes durch ihre eigene Kraft und Wirksamkeit Gnade ertheilen (**ex opere operato conferunt gratiam**), deßhalb wirken sie auch in jedem Menschen, welcher ihrer Wirksamkeit kein positives Hinderniß entgegensetzt. Wenn daher auch ein Sterbender des Vernunftgebrauches beraubt wäre und gar kein Zeichen mehr von sich geben könnte, so dürfte ihm doch dieses heilige Sacrament gespendet werden, wofern man nur von seiner Bereitwilligkeit, dasselbe empfangen zu wollen, überzeugt wäre. Nur in gewissen Fällen dürfte dieses nicht anzuwenden sein, nämlich dann nicht, wenn man befürchten müßte, durch die Ertheilung der heiligen Oelung um desjenigen Willen, dem sie ertheilt wird, ein Aergerniß zu geben. Z. B. einem Menschen, der als Trunkenbold bekannt ist, oder, wofern das auch nicht, der im betrunkenen Zustande durch einen schweren Fall, oder durch Schlägerei, oder aus andern Gründen, zum Tode darnieder liegt, dürfte man wohl die heilige Oelung nicht geben. Man könnte ihm die Lossprechung bedingungsweise geben, da man den Willen zu beichten und die Reue in ihm voraussetzen kann. Hiernach dürfte man ihm aber nicht die h. Communion geben.

## §. 153. Ausspender der letzten Oelung.

1. Ueber den Ausspender der letzten Oelung sagt das Tridentinum **Sess. XIV, de extrema unctione, cap. 3: Ostenditur illic,** (nämlich in den bekannten Worten des h. Jakobus), **proprios huius sacramenti ministros esse Ecclesiae presbyteros, quo nomine eo loco non aetate seniores, aut primores in populo intelligendi veniunt, sed aut episcopi aut sacerdotes ab ipsismet rite ordinati per impositionem manuum presbyterii.** Und ebendort **can. 4: S. q. d., presbyteros Ecclesiae, quos beatus Iacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed aetate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem, a. s.** In der griechischen Kirche gehen sieben, oder wenigstens drei Priester zu dem Kranken, von denen Einer ihm das heilige Sacrament der letzten Oelung spendet. In der lateinischen Kirche geht nur ein Priester zum Kranken. Bei der Ausspen-

---

*) Die in der Kirche beim Empfange der Sterbesacramente jetzt allgemein herrschende Ordnung ist: Buße, Eucharistie, letzte Oelung; welche Ordnung ja auch dem Endzwecke jedes einzelnen dieser heiligen Sacramente durchaus angemessen ist.

dung dieses Sacramentes muß der Priester mit dem superpelliceum und mit der stola bekleidet sein, wofern nicht etwa ein Nothfall die Weglassung der kirchlichen Kleidung entschuldigte. Wenn der Priester mit der Ausspendung dieses Sacraments nicht bis zum Ende fortfahren könnte, so kann ein anderer Priester die Ausspendung dieses Sacraments fortsetzen, falls sogleich einer zugegen ist. Jedoch käme derselbe erst nach einer Verzögerung, z. B. nach einer Viertelstunde, so müßten die schon vorgenommenen Salbungen bedingungsweise wiederholt werden.

2. Der eigentliche Ausspender dieses Sacraments in einer Gemeinde ist der Pfarrer. Nur mit seiner Erlaubniß, oder, falls diese nicht füglich eingeholt werden könnte, mit Voraussetzung derselben kann auch ein anderer Priester dasselbe ertheilen. Wenn aber der Pfarrer oder ein anderer Pfarrgeistlicher demjenigen, welcher um dieses Sacrament bittet, dasselbe zu ertheilen verabsäumt, oder doch dem Kranken die Spendung dieses Sacraments so lange aufschiebt, daß er wahrscheinlich ohne dasselbe sterben wird, so begeht er eine Todsünde, weil er durch seine Nachläßigkeit den Kranken eines großen Vortheils beraubt.

### §. 154. Wirkungen der letzten Oelung.

1. Aus der Bestimmung des Tridentini Sess. XIV. in der Vorrede des Decrets über die letzte Oelung: Extremae unctionis sacramento finem vitae tanquam firmissimo quodam praesidio (clementissimus redemtor) munivit, folgt, daß die hauptsächlichste Wirkung der letzten Oelung diese ist, dem Sterbenden im Todeskampfe und für den Hintritt vor das Gericht Gottes den nöthigen Beistand zu geben und ihn zum Empfange der ewigen Glorie vorzubereiten. Denn zu keiner Zeit unseres Lebens strengt sich der Feind unseres Heiles mehr an, uns ins Verderben zu stürzen, als zur Zeit unseres Todes; wie wir in der Lehre von den letzten Dingen des Menschen bei der Betrachtung des Todes sehen werden. Daher tilgt die letzte Oelung die Sünden, in denen sich der Kranke befindet, nämlich die läßlichen Sünden, und auch die Todsünden, sowohl wenn sich der Kranke ohne sein Wissen in denselben befindet, als auch wenn er mit seinem Wissen in der Todsünde sein sollte; in welchem Falle er aber zuerst das heilige Sacrament der Buße empfangen, oder doch, wofern ihm das nicht möglich wäre, die Reue und den Vorsatz in sich erwecken müßte. Ueber diese Wirkung der letzten Oelung spricht sich der h. Thomas Suppl. quaest. 30, art. 1 so aus: Principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati. Hoc sacramentum non datur contra defectus, quibus spiritualis vita tollitur, scilicet contra peccatum originale vel mortale, sed contra illos defectus, quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriae: et hic defectus nihil aliud est, quam quaedam debilitas et ineptitudo, quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali: et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti, si invenit peccatum aliquod vel mortale vel veniale, quoad culpam tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis. Unde dicendum, quod principalis effectus huius sacramenti est remissio peccatorum quoad reliquias peccati, et ex consequenti etiam quoad culpam, si eam inveniat. Zu dieser Vorbereitung der Seele für den

Empfang der ewigen Glorie gehört auch die Erlassung der zeitlichen Strafen, welche jedoch nicht alle durch dieses Sacrament erlassen werden, indem vielmehr die Erlassung derselben von der Größe der Liebe zu Gott abhängt; vergl. ibidem den h. Thomas ad 2: Similiter etiam et reatum poenae temporalis diminuit, sed ex consequenti, in quantum debilitatem tollit; d. h. nur indirect werden durch die letzte Oelung die zeitlichen Strafen erlassen, insofern nämlich durch dieses heilige Sacrament die geistige Schwäche in uns vermindert und die Liebe zu Gott in uns vermehrt wird.

2. In gewissem Sinne kann man auch sagen, daß durch die letzte Oelung die Verwundung aufgehoben werde, welche der menschlichen Natur durch die Erbsünde zugefügt ist. Durch die Erbsünde ist das menschliche Geschlecht aller übernatürlichen Kräfte, deren Inbegriff die ursprüngliche Gerechtigkeit (iustitia originalis) bildet, beraubt und in allen natürlichen verwundet worden. Wenngleich uns nun aus den Verdiensten Christi die heiligmachende Gnade wieder hergestellt wird, so können wir doch niemals wegen der bis zur glorreichen Auferstehung, der Vollendung unsrer Erlösung, bleibenden Verwundung der menschlichen Natur Gott mit der Vollkommenheit und Reinheit dienen, als dann, wenn die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht verloren, sondern vom Stammvater auf seine Nachkommen übererbt worden wäre. Denn in die einzelnen Kräfte des Menschen ist ein großer Zwiespalt eingedrungen, welcher insofern etwas Sündhaftes ist, als er eine Folge der Sünde ist. Da nun die heilige Oelung den Menschen unmittelbar zum Empfange der ewigen Glorie vorbereitet, so wird auch diese sündhafte Folge der Erbsünde, die Unaufgelegtheit der einzelnen Seelenkräfte zur geistigen und göttlichen Wirksamkeit, durch dieses heilige Sacrament getilgt, insofern diese Unaufgelegtheit durch alle wirklichen Sünden nur zur Erscheinung gekommen und verstärkt ist. Das Gesagte darf angenommen werden, wofern nur festgehalten wird, daß dieses Sacrament vorzugsweise eingesetzt ist, um die Ueberbleibsel der wirklichen Sünden zu tilgen. Dies lehrt der h. Thomas Supplem. quaest. 32, art. 4, ad 1: Praecipue contra infirmitates ex peccato actuali causatas hoc sacramentum datur. Man beachte wohl, daß der h. Thomas sagt, „vorzüglich gegen die durch die wirklichen Sünden verursachten Schwachheiten sei dieses Sacrament eingesetzt." Und ebendort ad 2: Non datur contra reliquias originalis peccati, nisi secundum quod sunt per actualia peccata quodammodo confortatae. Unde principaliter contra actualia peccata datur, ut ex ipsa forma patet. Hier lehrt der h. Thomas, daß die letzte Oelung nur insofern gegen die Ueberbleibsel der Erbsünde gegeben werde, und daß diese nur insofern durch die letzte Oelung getilgt würden, als sie durch die wirklichen Sünden verstärkt sind. Vergl. auch noch Suppl. quaest. 30, art. 1 (in corpore): Debilitas et ineptitudo in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali: et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum.

3. Diese hauptsächlichste Wirkung der letzten Oelung, die Tilgung der Ueberbleibsel der Sünden, wird durch die Art und Weise, auf welche dasselbe ertheilt wird, sehr schön bezeichnet, indem bei der Ertheilung dieses Sacraments die äußern Sinne gesalbt werden. Nämlich die Kraft der Seele ist nur eine einzige, der Wille; denn dieser hat alle andern Kräfte der menschlichen Seele in seiner Gewalt und setzt sie in Bewegung. So lange die Seele durch die Gnade mit Gott vereinigt ist, ist sie in sich gesammelt und beherrscht ihre Sinne, indem sie alle Güter dieser Welt nur so ge-

braucht, wie es das göttliche Gesetz will. Wenn sich aber die Seele auf die irdischen Güter als ihren letzten Endzweck richtet, so ergeht sie sich sofort in die Freuden durch die Sinne. So werden durch dieses gleichsam Hinausfließen der Seele auf die äußern Dinge die Sünden begangen. Wenngleich nun zwar allerdings durch das Sacrament der Buße die ewige Schuld und Strafe getilgt wird, so klebt dennoch der Seele wegen der durch die Sinne genossenen Freuden eine Schwäche an, gleichsam die Makel des sündhaften Gelüstes. Diese Schwäche wird theils durch den Ablaß und gute Werke getilgt, aber insbesondere durch die letzte Oelung. Dieses Sacrament wird daher an eben den Gliedern ertheilt, durch welche die Seele sich über die äußern Dinge verbreitet und mit der Makel des sündhaften Gelüstes befleckt hat.

4. Die Gesundheit des Leibes wird nur als effectus secundarius dieses Sacramentes zu betrachten sein. Denn sie wird nur insofern durch dieses Sacrament gegeben, als sie zum Heile der Seele dienlich ist; und auch dann nur noch, insofern es Gott wohlgefällig ist; wie sich von selbst versteht. Man hat wohl die Bemerkung gemacht, daß ein Kranker, welcher im bewußtlosen Zustande die letzte Oelung empfing, weil er nicht beichten konnte, durch dieses heilige Sacrament den Gebrauch seiner Vernunft wieder erlangte. Vergl. über die Wirkungen der letzten Oelung das Tridentinum Sess. XIV, cap. 2 und can. 2.

§. 155. Nothwendigkeit der letzten Oelung.

1. Die letzte Oelung ist an und für sich betrachtet zum ewigen Heile nicht nothwendig. Deßhalb sind die Christen auch nicht unter einer Todsünde verpflichtet, dieses heilige Sacrament zu empfangen. Vergl. den heil. Alphons lib. VI, nro. 733. Nur würde immer eine Todsünde begangen, wenn dieses Sacrament aus Verachtung nicht empfangen würde, oder wenn durch die Unterlassung desselben Andern ein Aergerniß gegeben würde.

2. Nur dann wäre dieses Sacrament nothwendig, wenn ein Kranker, welcher sich im Zustande der Ungnade Gottes befindet, das Sacrament der Buße nicht empfangen könnte. Denn dann wäre dieses heilige Sacrament das einzige Rettungsmittel für ihn. Daraus folgt nun aber nicht, daß man sofort jedem Christen, welcher durch Krankheit oder Zufall plötzlich den Gebrauch seiner Vernunft verliert, dieses Sacrament etwa bedingungsweise ertheilen könne. Zwar wirken die Sacramente des neuen Bundes durch ihre eigene Kraft und durch ihren Empfang selbst (ex opere operato); indessen sie können doch nur in der Seele wirken, welche ihrer Wirksamkeit kein positives Hinderniß entgegensetzt; — denn wer den Grundsatz: Sacramenta propter homines, dahin ausdehnen wollte, daß die Sacramente des neuen Bundes auch dort wirken, wo die Bereitwilligkeit, sie in sich wirken zu lassen, nicht vorhanden ist, der würde dem Tridentinum (Sess. VII de Sacram. in genere) geradezu widersprechen. Es muß daher irgend eine, wenn auch noch so schwache Wahrscheinlichkeit dafür vorhanden sein, daß der Kranke oder Sterbende die göttliche Gnade in sich wolle wirken lassen; — nach dem Grundsatze: In casu extremae necessitatis licet sequi sententiam etiam tenuissimae probabilitatis — oder wie andere Theologen diesen Satz ausdrücken: In extremis extrema sunt tentanda. Fürchtete man aber wegen des bisherigen sündhaften Lebens des Kranken durch die Ertheilung der Oelung einen An-

stoß zu geben, so müßte man ihm bedingungsweise die Absolution ertheilen. Wer aber behauptet, man müsse in allen Menschen bei herannahendem Tode die Bereitwilligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade voraussetzen, der kennt den stolzen Unglauben nicht, mit welchem viele, ehemals gute Katholiken, dem Ende ihres Lebens entgegengehen; worüber schon der heil. Johannes Chrysostomus klagt. Fände ich nun einen Menschen, den ich zwar gar nicht kenne, ebensowenig als die Anwesenden, von dem ich aber aus gewissen Gründen schließen muß, daß er Katholik ist, im bewußtlosen Zustande, so könnte ich ihm ohne weiters die bedingte Lossprechung oder die Oelung bedingt ertheilen; denn nemo praesumitur malus, nisi probetur. Ebenso könnte es ein Grund sein, einem solchen Menschen die Lossprechung oder die letzte Oelung zu ertheilen, daß man von Andern zu ihm gerufen ist. Denn Gott verleiht dem einen Menschen auch um des Glaubens Anderer willen Gnade. Ueberhaupt müßte immer irgend eine, wenn auch noch so schwach begründete Wahrscheinlichkeit vorhanden sein, daß der Wirksamkeit des Sacraments keine positiven Hindernisse entgegengesetzt werden.

### §. 156. Wiederholbarkeit der letzten Oelung.

Die letzte Oelung ist eingesetzt, um dem Christen im Todeskampfe den nöthigen Beistand zu geben. Deßhalb kann er dieselbe so oft empfangen, als ihm der Todeskampf bevorsteht. Ist daher die Krankheit nur von kurzer Dauer, so muß zuerst die Genesung erfolgt sein, bevor dieses Sacrament wieder empfangen werden kann. Dieses lehrt das Tridentinum **Sess. XIV, cap. 3: Quod si infirmi post susceptam hanc unctionem convaluerint, iterum huius sacramenti subsidio iuvari poterunt, cum in illud simile vitae discrimen inciderint.** Ist aber die Krankheit lange andauernd, so muß neuerdings eine Todesgefahr eingetreten sein, um dieses Sacrament ertheilen zu können.

### §. 157. Begriff des Ordo und Wirklichkeit dieses Begriffes.

1. Der Ordo ist dasjenige Sacrament des neuen Bundes, durch welches gewissen Gläubigen Vollmacht gegeben wird, die Sacramente des neuen Bundes zu spenden, so daß sich auf diese Vollmacht ein Rang (ordo) ihrer Inhaber unter einander und andern Gläubigen gegenüber gründet. Der Rang, welcher durch diese Befugniß erworben ist, besteht in mehreren Abstufungen; und darum gibt es mehrere Ordines in der Kirche; vergl. das **Conc. Trid. Sess. XXIII, cap. 2.** In der katholischen Kirche werden im Ganzen sieben Ordines angenommen: vier untere (quatuor minores) und drei obere: der Subdiaconat, der Diaconat und der Presbyterat. Einige Theologen wollen den Episcopat als achten Ordo betrachten, Andere dagegen fassen ihn nur als Erweiterung der priesterlichen Vollmacht, als das Priesterthum im vollen Sinne des Wortes auf. Alle diese Ordines haben das Gemeinsame, daß sie in Beziehung auf die Bereitung und Spendung der heiligen Sacramente eine gewisse Vollmacht ertheilen. Diese Vollmacht müssen wir als eine geistliche, als solche, welche nicht von dieser Welt ist, bezeichnen, weil nach dem Tridentinum **Sess. VII.** in der Vorrede durch die Sacramente des neuen Bundes alle wahre Gerechtigkeit theils in uns anfängt, theils in uns vermehrt, theils in uns wiederhergestellt wird. Alles geistliche Leben der Menschen im Stande der gefallenen Natur, oder wie das Tridentinum **l. c.** sich ausdrückt, „alle wahre Gerechtigkeit des Menschen"

nimmt aus dem Opfer Jesu Christi am Kreuze seinen Ursprung. Und weil mit diesem Opfer am Kreuze das heilige Meßopfer Eins und Dasselbe ist, deßhalb können der Subdiaconat und die folgenden höhern Ordines nur unter der Feier des heiligen Meßopfers ertheilt werden. Jedoch wird die Priesterweihe (ordo presbyteratus oder sacerdotii) nicht bloß während des heiligen Meßopfers ertheilt, sondern eigentlich feiert der Neopresbyter mit dem ordinirenden Bischofe das heilige Meßopfer, unter welchem er ordinirt wird, zugleich; — und das ist in der katholischen Kirche jetzt der noch einzige Fall, in welchem Eine heilige Messe von mehreren Priestern zugleich gefeiert wird; was in der griechischen Kirche außer diesem Falle noch öfters vorkommt; wie es überhaupt in den frühesten Zeiten der Kirche eben nichts Seltenes war. Bei der Lehre von der Eucharistie (§. 139, Nro. 19) haben wir gesehen, daß die Stelle, wo uns zuerst in der heil. Schrift die Spendung des Sacraments der Weihe erwähnt wird, Apstg. 13, 2. 3 ebenfalls mit der Ertheilung der h. Weihe die Darbringung des h. Meßopfers verbindet. Ueberhaupt geschieht aber die Ertheilung der heiligen Weihen in der katholischen Kirche mit einer großen Feierlichkeit; wie das auch in den Bestimmungen des Concils von Trient über den Ordo gewünscht wird. Ja in den frühern Zeiten der Kirche war die allgemeine Theilnahme an der Ertheilung der heiligen Weihen noch größer. Wenn die Einweihung zu dem unvollkommenen Priesterthume des alten Bundes schon mit der größten Feierlichkeit geschah, (vergl. die Beschreibung dieser Cärimonien Exod. 29, 1 bis 37), wie viel mehr dann die Weihe zum Priesterthume des neuen Bundes! Durch diese geistliche Vollmacht unterscheiden sich die ordinirten Gläubigen von den nicht ordinirten oder Laien und durch die Grade derselben von einander. Welche aber und wie viele von diesen Ordines die Würde eines Sacramentes des neuen Bundes haben, darüber herrscht verschiedene Meinung unter den Theologen. Indessen darin stimmen alle überein, daß das Priesterthum ein Sacrament des neuen Bundes ist. Auch die schismatischen Griechen und die übrigen Secten des Orients, welche sich bereits vor einem Jahrtausend von der katholischen Kirche getrennt haben, nehmen die Siebenzahl der Sacramente überhaupt und in dieser das Priesterthum an. **Deßhalb müssen wir bei der gesammten Lehre vom Sacracramente des Ordo das Priesterthum als den Mittelpunkt ansehen.** An die Lehre vom Priesterthume wird sich dann dasjenige folgerichtig anschließen, was über die andern Ordines zu sagen sein wird.

Das Priesterthum ist dasjenige Sacrament des neuen Bundes, durch welches die Vollmacht, den Leib und das Blut Christi zu bereiten und die Sünden zu erlassen und zu behalten, übergeben wird. Diese Erklärung ist aus dem Tridentinum entnommen; vergl. Sess. XXIII, can.. 1: S. q. d., non esse in novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi Evangelium, vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes, a. s. Diese Erklärung des Presbyterates paßt freilich nicht auf jeden einzelnen Priester; denn der sacerdos simplex hat nicht die potestas retinendi et remittendi peccata. Dennoch aber ist sie richtig. Denn der Presbyterat bildet durch seine Natur eine Körperschaft, weil er die Mitgliedschaft der Hierarchie gibt, und weil diese eine Körperschaft ist; vergleiche das Tridentinum Sess. XXIII, can. 6. Bildet aber der Presbyterat eine Körperschaft, dann

muß auch in die Erklärung des Presbyterates Alles das aufgenommen werden, was nur dem Priester zukommen kann, wenngleich es der einzelne Priester nicht hat. Zur Begründung dieser Erklärung müssen wir die Materie, die Form und die Einsetzung des Priesterthums nachweisen. Aus diesem Nachweise wird sich ergeben, daß wir auch folgende Erklärung von dem Sacramente der Priesterweihe geben können: Die Priesterweihe ist dasjenige Sacrament des neuen Bundes, durch welches denjenigen, die dasselbe empfangen, die nämliche Vollmacht, welche Christus selbst zur Erlösung der Menschen ausgeübt hat, übertragen wird.

2. Das Rituale Romanum erklärt sich über die Bestimmung des Priesters im Allgemeinen mit folgenden Worten: Sacerdotem oportet offerre, benedicere, praeesse, praedicare et baptizare. Der Priester soll opfern, nämlich den Leib und das Blut des Herrn. Als wesentlicher und bleibender Vorzug des Priesters ist demnach die potestas consecrandi: die Vollmacht, den Leib und das Blut des Herrn zu bereiten, anzusehen. So lehrt das Rituale Romanum im Allgemeinen schon die Realität der über das Priesterthum als ein Sacrament des neuen Bundes gegebenen Erklärung. Um zum Einzelnen überzugehen, so ist es unter den Theologen nicht ausgemacht, was die Materie des Priesterthums sei. Einige meinen, die Darreichung der heiligen Gefäße zur Feier des Meßopfers mit ihrem betreffenden Inhalte, Brod und Wein, bilde die Materie des Priesterthums; Andere wollen, die Handauflegung. Der Bischof reicht nämlich demjenigen, welcher zum Priester geweiht werden soll, einen Kelch, in welchem sich Wein befindet, und auf welchem die Patene mit einer Hostie liegt. Der Ordinandus muß die Kuppe des Kelches, die Patene und das auf derselben liegende Brod zugleich berühren, nämlich alle diese drei Gegenstände zugleich, die Kuppe des Kelches, die Patene und die auf der Patene liegende Hostie. Und weil dem Ordinandus bei der Berührung dieser drei Gegenstände die in ihren innern Flächen gesalbten Hände noch mit einem Tuche umwunden sind, so muß er sorgfältig darauf achten, daß er jene drei Gegenstände zugleich berührt, damit nach der Weihe keine Skrupel entstehen. Uebrigens bemerkt der h. Alphons in seiner Moral lib. VI, nro. 743, auch dann finde noch eine wirkliche Berührung (tactus physicus) der Gefäße statt, wenn dieselbe durch einen dünnen Handschuh geschehe. Daraus darf man folgern, daß die Berührung jener Gefäße auch dann noch statt gefunden hätte, wenn sich auch zwischen ihnen und den Fingern des Ordinanden das Tuch gedrängt hätte. Die defectus, welche beim Empfange eines niedern Ordo vorgekommen sind, werden durch den Empfang des höhern ersetzt. Deßhalb muß man bei der Priesterweihe um so vorsichtiger sein. Die mittelalterlichen Theologen waren insgemein der Ansicht, die Materie des Priesterthums sei die Darreichung der Gefäße. So schreibt der h. Thomas Suppl. quaest. 37, art. 5 (in corp. gegen Ende): Quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur. Diese Ansicht theilten auch viele spätere Theologen. Sie berufen sich auf die Worte Eugens IV. in dem Decrete an die Armenier: Presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem. Indessen die tüchtigsten Theologen, als Bellarmin, Benedict XIV., Perrone und Andere haben in diesen Worten Eugens IV. keine dogmatische Entscheidung finden zu dürfen geglaubt. Denn, sagen sie, die Armenier hatten bei ihrer Ordination bereits die Handauflegung, indem

überhaupt alle orientalischen Kirchen immer nur die Handauflegung als die Materie dieses Sacraments angesehen haben. Darum kann der Papst, sagen sie, auch aus dem Grunde in jener Bestimmung die Handauflegung als Materie der Ordination verschwiegen haben, weil er in der Absicht, die Armenier zur Einheit der römischen Kirche zurückzuführen nur das erwähnen wollte, was sie bei Ertheilung der Ordination nicht hatten. Insbesondere aber spricht gegen diese Ansicht, daß in der heiligen Schrift und in der Tradition die Handauflegung fortwährend als Materie der Ordination erwähnt wird; und daß in der griechischen und in andern orientalischen Kirchen die Handauflegung allein als solche üblich ist. Daher entbehrt die Ansicht, die Darreichung der Gefäße sei die Materie des Priesterthums, alles hinreichenden Grundes.

Wahrscheinlich vielmehr ist die Materie des Priesterthums die zweite Handauflegung des ordinirenden Bischofs. Bei der Priesterweihe nämlich legt der Bischof den Ordinanden dreimal die Hände auf; zuerst indem er mit der Mitra vor seinem Sitze in der Mitte des Altars stehend jedem Ordinanden beide Hände zugleich auf das Haupt legt, nachdem die Ordinanden zu zweien und zweien vor ihm niedergekniet sind. Ebendasselbe thun nach dem Bischofe alle anwesenden Priester. Aber bei dieser ersten oder besondern Handauflegung betet oder singt der Bischof nichts. Dann halten sowohl der Bischof als auch alle anwesenden Priester ihre rechten Hände über die Ordinanden ausgestreckt. So ist jene erste Handauflegung eine besondere, diese zweite eine allgemeine. Bei dieser zweiten Handauflegung betet der Bischof. Zum dritten Male legt der Bischof nach der Communion wiederum jedem Einzelnen die Hände auf mit den Worten: Accipe Spiritum sanctum: quorum remiseris peccata, remittuntur eis, et quorum retinueris, retenta sunt. Die erste oder die besondere Handauflegung kann die Materie des Priesterthums nicht sein. Denn bei dieser sagt der Bischof nichts. Sollte sie daher die Materie des Priesterthums sein, so würde eine Materie dieses Sacraments ohne die Form desselben bestehen. Ebensowenig kann die dritte Handauflegung die Materie des Priesterthums sein. Denn diejenigen, welchen der Bischof dann die Hände auflegt, haben schon das heil. Meßopfer mit ihm gefeiert. Auch ist diese dritte Handauflegung erst seit dem 13. Jahrhunderte üblich geworden. Sie ist nur eine von der Kirche eingeführte Cärimonie, um anzudeuten, daß die Vollmacht, die Sünden zu erlassen und zu behalten (iurisdictio in foro interno), nur mit dem Ordo des Presbyterates, nicht aber mit einem untern Ordo verbunden werden kann; — in ähnlicher Weise wie der Episcopat nur dem Presbyterate, aber nie einem untern Ordo übertragen werden kann. Da nun aber in der heiligen Schrift und Tradition die Handauflegung bei der Priesterweihe erwähnt wird, so bleibt nur die zweite Handauflegung als die Materie des Priesterthums übrig. Die Handauflegung wird in der h. Schrift erwähnt Apstg. 13, 3: „Da fasteten sie, beteten, legten ihnen die Hände auf und entließen sie." Ob Paulus und Barnabas an dieser Stelle zu Priestern oder zu Bischöfen geweiht wurden, kann für unsern Zweck, den wir hier verfolgen, die Handauflegung als Materie des Priesterthums zu beweisen, nicht in Betracht kommen. Denn nach Lehre der katholischen Kirche kann Niemand Bischof werden, welcher nicht zuvor Priester geworden ist. Auch wird die bischöfliche Würde von allen Gottesgelehrten als eine Erweiterung der priesterlichen Würde oder als das Priesterthum im vollen Sinne des Wortes angesehen. Folglich können wir nach dieser Stelle immerhin sagen,

die Handauflegung werde als die Materie des Priesterthums erwähnt; — übrigens werden wir sogleich noch auf diese Stelle zurückkommen und sehen, daß Paulus und Barnabas dort die bischöfliche Würde empfangen haben müssen. Ferner wird die Handauflegung als Materie des Priesterthums 1. Tim. 4, 14 erwähnt: aus welcher Stelle wir ersehen, daß die Handauflegung noch jetzt gerade so wie ehemals geschieht, indem mit dem Bischofe auch alle anwesenden Priester denjenigen, welche zu Priestern geweiht werden sollen, ihre Hände auflegen. Ebendort 5, 22 wird die Ertheilung der Priesterweihe als durch Handauflegung geschehend dargestellt, und ermahnt darum der Apostel seinen Schüler Timotheus, in der Handauflegung vorsichtig zu sein. In der Stelle 1. Tim. 4, 14 wird auch die Wirkung der Gnade erwähnt, welche mit der Handauflegung verbunden ist. Dasselbe geschieht 2. Tim. 1, 6: „Darum ermahne ich dich, daß du die Gnade Gottes in dir erweckest, welche in dir ist durch die Auflegung meiner Hände:„ — nämlich welche als eine dir bleibend gegebene in dir ist, wegen des unauslöschlichen Kennzeichens, das das Sacrament des Ordo ertheilt. Ebenso finden wir auch bei den Vätern die Handauflegung zur Ertheilung dieses heiligen Sacraments gebräuchlich. Die Ordinationen der Griechen geschehen noch fortwährend allein durch die Handauflegung; und ist die Darreichung der Gefäße vor dem achten oder neunten Jahrhunderte nicht eingeführt. Auch passen nur auf die zweite Handauflegung die Worte des Tridentini **Sess. XIV, cap. 3 de extrema unctione**, die Ausspender der letzten Oelung seien **episcopi aut sacerdotes ab ipsis rite ordinati per impositionem manuum presbyterii**; — was nur bei der zweiten Handauflegung statt findet. Indirect lehrt das Tridentinum die Handauflegung als Materie des Priesterthums **Sess. XXIII, cap. 2: Non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sacrae litterae apertam mentionem faciunt, et q u a e m a x i m e i n i l l o r u m o r d i n a t i o n e a t t e n d e n d a s u n t, g r a v i s s i m i s v e r b i s d o c e n t.** Die heilige Schrift aber spricht bei der Weihe der Priester und Diaconen nur von der Handauflegung. Also ist auch allein die Handauflegung die wesentliche Materie für die Ertheilung des Sacraments des Ordo. Vergl. den h. Alphons **lib. VI, nro. 749: Tertia vero probabilior sententia sqq.**

Aber wenngleich die zweite Handauflegung die **materia essentialis** des Priesterthums bildet, so wird doch die Berührung der Gefäße ebenfalls zur Ertheilung der Priesterweihe erfordert (**materia integralis**), und müßte die Ordination, bei welcher die Berührung der betreffenden Gefäße nicht stattgefunden hätte, nach der ausdrücklichen Erklärung des apostolischen Stuhles wiederholt werden. Mit dem Kelche und mit der Patene muß zugleich der Wein im Kelche und die Hostie auf der Patene hingereicht werden. Die Darreichung des Kelches ohne Wein und der Patene ohne Hostie wäre ungenügend.

3. Die Form der Priesterweihe besteht nach Einigen in den Worten, welche der Bischof bei Darreichung der Gefäße spricht: **Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo missasque celebrandi tam pro vivis quam pro defunctis in nomine Domini.** Nach Andern ist die Form der Priesterweihe das Gebet, welches der Bischof bei der zweiten Handauflegung verrichtet: **Oremus, fratres carissimi! Deum Patrem omnipotentem, ut super hos famulos suos, quos ad presbyterii munus elegit, coelestia dona multiplicet, et quod eius dignatione suscipiunt, ipsius consequantur auxilio. Per Christum Dominum nostrum. Amen.**

Da die zweite Handauflegung ohne Zweifel die Materie des Priesterthums ist, so muß dieses Gebet die Form des Priesterthums sein, indem Materie und Form eines Sacraments immer vereinigt sein müssen, und beide zusammen das äußere Zeichen, wodurch die Gnade des Sacraments ertheilt wird, ausmachen. Beim Priesterthume aber sowohl als beim Diaconat und Subdiaconat, deren Materie und Form weiter unten angegeben werden, muß von eben demselben Bischofe, welcher die Form ausspricht, auch die Materie übergeben werden. Denn weil der Gebrauch der Kirche dieses so erfordert, so müssen wir annehmen, daß Christus dieses so eingesetzt hat. Auch würde ja, wenn bei der Priesterweihe der eine Bischof die Form spräche, und ein anderer die Handauflegung und die Darreichung der Gefäße vornähme, in den Worten des Einen und in der Handlung des Andern eine Unwahrheit liegen, weil jene Worte und diese Handlungen von zwei verschiedenen Personen ausgingen. Jedoch bei Ertheilung der quatuor minores kann dieses geschehen, weil die Ansichten über die Materie, Form und den Ausspender derselben sehr schwankend sind. Wenn bei Ertheilung der höhern Ordines nicht der ordinirende Bischof, sondern ein anderer statt seiner die heilige Messe celebrirt, so ist die Ordination zwar gültig, aber unerlaubt. Vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 744.

4. Daß Christus das Priesterthum eingesetzt hat, ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche. So sagt das Tridentinum Sess. XXII, cap. 1: Christus habe insbesondere damals, als er das eucharistische Opfer einsetzte, seine Apostel auch zu Priestern des neuen Bundes eingesetzt (Apostolos tum novi Testamenti sacerdotes constituebat). Und ebendort can. 2: S. q. d., illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum non instituisse Apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, a. s. Die Einsetzung des Sacraments der Priesterweihe steht mit dem gesammten Erlösungswerke Christi in der innigsten Verbindung. Christus nämlich hat eine dreifache Gewalt von seinem himmlischen Vater empfangen, um die Erlösung des menschlichen Geschlechts zu vollführen. Er sollte der Lehrer der Menschen sein (magisterium); er sollte der Führer und Vorsteher auf dem Wege des geistlichen Lebens sein (regimen); zunächst für seine Apostel und durch sie für alle Menschen; er sollte sich selbst für die Menschheit Gott zum Opfer bringen (ministerium). Diese dreifache Gewalt, welche er selbst von seinem himmlischen Vater zur Erlösung des menschlichen Geschlechts empfangen hatte, hat Christus seinen Aposteln übergeben. So die Gewalt zu lehren Matth. 28, 19. 20; die Gewalt, Vorsteher zu sein Lucas 10, 16; und an vielen andern Stellen, von denen besonders zu beachten sind Matth. 16, 18 (in Beziehung auf den Mittelpunct aller geistlichen Gewalt) und Matth. 18, 18 (in Beziehung auf alle Apostel); die Gewalt, Priester zu sein, nämlich Christi Fleisch und Blut zu opfern, nach der ausdrücklichen Erklärung der Kirche durch die Worte: „Dieses thut zu meinem Andenken." Denn durch diese Worte gab er ihnen zunächst den Auftrag, ebenfalls seinen Leib und sein Blut zu opfern, wie er dasselbe geopfert hatte. Wenn er ihnen aber diesen Auftrag gab, so mußte er ihnen auch die Vollmacht geben, diesen Auftrag ins Werk setzen zu können. Oder möchte Jemand mit den Außerkirchlichen diese Worte: „Thuet dieses zu meinem Andenken" — so verstehen wollen, daß jeder Beliebige aus der Gemeinde ein Brod nehmen könne, mit der Bemerkung, dieses genossen sei der Leib des Herrn? Waren denn etwa Alle, welche bereits an Christum glaubten, damals zugegen, und hat er etwa an Alle, die an ihn glaubten, diese

Worte gerichtet oder nur an die Apostel? Uebrigens wird sich der Heiland über diese ihnen gegebene Vollmacht noch deutlicher nach seiner Auferstehung ausgesprochen haben; was uns aber in der heiligen Schrift nicht überliefert ist. Diese dreifache ihnen selbst übergebene Vollmacht sollten die Apostel wiederum an Andere übertragen. Dies ersehen wir aus 2. Tim. 2, 2: „Was du von mir vor vielen Zeugen gehört hast, das vertraue zuverläßigen Menschen an, welche geeignet sein werden, auch Andere zu lehren." Darum ermahnt der heil. Paulus den Timotheus, in der Handauflegung vorsichtig zu sein 1. Tim. 5, 22. Diese fortwährende Uebertragung der dreifachen geistlichen Gewalt des Erlösers sollte durch alle Generationen bis zum Ende der Zeit geschehen. Denn nur dadurch geht das Wort Christi in Erfüllung: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt." Matth. 28, 20. Ebenso verheißt Christus seinen Aposteln den beständigen Beistand seines heiligen Geistes und durch diesen seine beständige Gegenwart bis zum Ende der Zeit in der Aschiedsrede Joh. Cap. 14. 15. 16. und 17. Denn wenngleich in diesen Stellen hauptsächlich die Verheißung hervortritt, Christus wolle den Aposteln zur Erfüllung der schweren Aufgabe ihres Lebens, die Kirche zu gründen, den Beistand des heiligen Geistes geben, so enthalten sie doch auch die Verkündigung, dieser heilige Geist solle beständig bei ihnen bleiben, und müssen daher auch vom Herrn in Beziehung auf die rechtmäßigen Nachfolger der Apostel gesprochen sein. Auch kann man für die Uebertragung jener dreifachen Gewalt bis ans Ende der Zeiten alle diejenigen Stellen der heiligen Schrift anführen, in denen die Vorschrift gegeben wird, daß durch mündliche Verkündigung (viva voce) die Lehre Christi zu allen Menschen verbreitet werden soll. Vergl. Röm. 10, 13—17: „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird selig werden. Wie werden sie nun den anrufen, an den sie nicht glauben? Oder wie werden sie an den glauben, von welchem sie nicht gehört haben? Und wie werden sie hören ohne Prediger? Und wie können sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden? — Wie geschrieben steht: Wie schön sind die Füße derer, die den Frieden verkünden, die die frohe Botschaft vom Guten bringen! Aber nicht Alle gehorchen dem Evangelium. Denn Isaias sagt: Wer glaubt unserm Worte, das man hört? So kommt also der Glaube vom Anhören; das Anhören aber von der Predigt des Wortes Christi." In unzähligen andern Stellen der heiligen Schrift ist das Nämliche verkündigt, was näher zu zeigen der Apologetik anheim fällt. Nur dadurch, daß Christus die dreifache Gewalt, welche er selbst von seinem himmlischen Vater zur Vollbringung des Erlösungswerkes der Menschheit empfangen hatte, an seine Apostel übertrug mit dem Befehle, ein Gleiches an Andere zu thun bis zum Ende der Zeiten, konnte er der Erlöser der Menschen in wahrhaft menschlicher, d. h. in sichtbar vernehmlicher Weise werden. Denn daß Christus auf diese Weise unser Erlöser wurde, fordert unsere natürliche Einrichtung. Und eben wegen dieser unsrer natürlichen Einrichtung spendet er uns auch in seinen Sacramenten seine Gnade in sichtbar vernehmlicher Weise, nämlich durch ein äußeres Zeichen. Dagegen nach Ansicht der Außerkirchlichen wirkt Christus nur in unsichtbarer Weise, und nehmen sie daher kein sichtbares Priesterthum an. Die Uebertragung dieser dreifachen von Christo empfangenen Gewalt geschah durch Gebet und Handauflegung; wie das beweisen Apstg. 13, 3; 1. Tim. 4, 14; 5, 22; 2. Tim. 1, 6. Mit diesem äußern Zeichen des Gebetes und der Handauflegung war die Ertheilung einer besondern Gnade verbunden; wie 1. Tim. 4, 14 und 2. Tim. 1, 6 beweisen. Deßhalb kön-

nen die Apostel in der Anwendung dieses äußern Zeichens, des Gebetes und der Handauflegung, nur im Auftrage Christi gehandelt haben. Denn Christus allein kann mit einem äußern Zeichen Gnade verbinden. Deßhalb müssen wir annehmen, daß Christus dieses äußere Zeichen, Gebet und Handauflegung, eingesetzt hat, um die dreifache Gewalt, welche er selbst an die Apostel übertrug, durch diese wieder an Andere übertragen zu lassen. Auch muß Christus dieses äußere Zeichen zur Ertheilung der von ihm beabsichtigten Gnade nicht bloß für die Zeit der Apostel, sondern für alle Zeiten eingesetzt haben. Denn jede Einrichtung der durch die Apostel gegründeten Kirche Christi muß so lange fortbestehen, bis die Kirche ihre Aufgabe, die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts zu sein, erfüllt hat, d. h. muß bis ans Ende der Zeit fortbestehen. Also hat Christus das Sacrament der Priesterweihe eingesetzt, und muß in der wahren Kirche Christi bis zum Ende der Zeit ein sichtbares Priesterthum bestehen. Dieses sichtbare Priesterthum steht mit dem Leibe und Blute Christi in der Eucharistie in unzertrennlicher Verbindung. Denn durch das sichtbare Priesterthum soll der eucharistische Leib Christi bereitet und geopfert werden, und soll die Gnade, welche uns durch das Erlösungswerk Christi, insbesondere durch sein Opfer am Kreuze erworben ist, über die ganze Menschheit verbreitet werden. Ebenso soll durch dieses sichtbare Priesterthum die Lehre Christi allen Menschen verkündigt werden, und sollen alle Menschen durch dasselbe auf dem Wege des geistlichen Lebens geführt werden. Indem nun aber die Hierarchie die Grundlage der Kirche bildet, wie in der Apologetik entwickelt wurde, steht die Lehre von der Eucharistie, als einem Opfer und als einem Sacramente, mit der ganzen Lehre von der Kirche durch das sichtbare Priesterthum in der innigsten Verbindung; was bei der Eucharistie §. 139 (am Ende) hervorgehoben. Diese innige Verbindung können wir am kürzesten und übersichtlichsten durch den Satz ausdrücken: Die ganze katholische Lehre über die Kirche ist darin beschlossen, daß die Kirche sichtbar ist; die Kirche aber ist sichtbar durch das sichtbare Priesterthum. Die weitere Ausführung gehört nicht hieher; vielmehr muß das sichtbare Priesterthum als solches noch näher bewiesen werden.

Nach dem Gesagten muß das sichtbare Priesterthum einen besondern Stand in der wahren Kirche Christi ausmachen. Zwar sollen alle Christen in einem gewissen Sinne des Wortes Priester sein; vergl. 1. Petri 2, 5; wo alle Gläubigen ein heiliges Priesterthum genannt werden; ebendort V. 9; wo alle Gläubigen ein königliches Priesterthum genannt werden; und Apokal. 1, 6: „Er hat uns die königliche Macht und das Priesterthum gegeben zur Ehre Gottes und seines Vaters.“ Insofern nämlich sollen alle Gläubigen Priester sein, als sie sich selbst durch die genaue Erfüllung der göttlichen Gebote Gott zum Opfer bringen; denn durch nichts wird Gott mehr verherrlicht, als durch die freie Hingebung des erschaffenen Geistes an Gott; insofern sollen alle Christen königliche Macht haben, als sie in der Vereinigung mit Christo durch den lebendigen Glauben alle ihre Leidenschaften beherrschen; — auf welche Stelle man sich gewöhnlich beruft, um zu beweisen, in der wahren Kirche Christi gebe es kein sichtbares Priesterthum. Die Hingebung des eigenen Willens an Gott ist zunächst eine rein geistige Thätigkeit und begründet das unsichtbare Priesterthum aller Christen. Das hat Keiner in Abrede gestellt. Ebenso wird man wohl zugeben müssen, daß die Christen männlichen Geschlechts in den Versammlungen zum öffentlichen Got-

tesdienste über Gegenstände der christlichen Vollkommenheit reden durften. Denn wenn man das „Reden in Sprachen und Weissagen" hauptsächlich und zunächst von einem Reden über die Geheimnisse des innern Lebens und dann auch von einem Verkündigen des Evangeliums in fremden Sprachen und von einem Voraussagen der Zukunft verstehen muß, wie wir beim Sacramente der Firmung gesagt haben: dann wird man sich nach dem vierzehnten Capitel des ersten Briefes an die Corinther der Folgerung nicht mehr erwehren können, daß alle Christen männlichen Geschlechts in den Versammlungen zum öffentlichen Gottesdienste über Gegenstände des innern Lebens reden durften; jedoch nicht beliebig, wie etwa bei den Quäkern Jeder auftreten kann, der sich vom Geiste erweckt fühlt, sondern nur mit Erlaubniß des jedesmaligen geistlichen Oberhauptes der Gemeinde. Denn wir haben bewiesen, daß Christus in seiner Kirche ein sichtbares Priesterthum gegründet hat. Auch schließt der Apostel das weibliche Geschlecht ausdrücklich aus; vergl. 1. Cor. 14, 34. 35; 1. Tim. 2, 11. 12. Aber dennoch hat Christus diejenigen, denen er, unmittelbar oder mittelbar, die dreifache Gewalt, welche er selbst von seinem himmlischen Vater zur Erlösung des menschlichen Geschlechts empfangen hatte, übertrug, als einen besondern Stand in seiner Kirche neben den übrigen Gläubigen hingestellt. Daher sagt man ja auch gewöhnlich, Christus habe seine Kirche in eine lehrende und hörende, in eine vorstehende und untergebene, in eine opfernde und am Opfer Theil nehmende unterschieden. *) Daß aber die Inhaber jener dreifachen Gewalt einen besondern Stand in der wahren Kirche Christi bilden sollten, folgt Erstens aus Allem, was wir bisher über die Einsetzung des Sacraments der Priesterweihe durch Christus gesagt haben. Denn wir haben gesehen, daß Christus nicht Allen, welche an ihn glaubten, sondern nur seinen Aposteln die Gewalt, Lehrer, Vorsteher und Priester zu sein, übertragen hat; daß er dieses mit dem Befehle gethan hat, dieselben Vollmachten wieder an Andere zu übertragen bis zum jüngsten Tage, wann die Zahl der Prädestinirten vollendet, und darum die Entwicklung des menschlichen Geschlechts abgeschlossen sein wird; daß Christus als äußeres Zeichen, um diese Vollmachten zu übertragen, Gebet und Handauflegung angeordnet hat; daß mit diesem äußern Zeichen die Wirkung der Gnade verbunden ist; daß Christus dieses äußere Zeichen zur Hervorbringung dieser bestimmten Gnadenwirkung für alle Zeiten eingesetzt hat. Also müssen auch die Inhaber jener dreifachen Gewalt einen besondern Stand in der wahren Kirche Christi bilden. Zweitens. Die Gnade, welche durch das äußere Zeichen der Handauflegung und des Gebetes mit der Uebertragung jener dreifachen Vollmacht gegeben wird, ist eine bleibende; vgl. 1. Tim. 4, 14: „Die Gnade, welche in dir ist, vernachläßige nicht, welche dir gegeben ist durch die Handauflegung der Priester." Und 2. Tim. 1, 6: „Ich ermahne dich, daß du die Gnade Gottes wieder erweckest, welche durch die Auflegung meiner Hände in dir ist." Darum ist es Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß durch das Sacrament des Ordo der Seele ein unauslöschliches Kennzeichen eingeprägt werde. Diese durch Gebet und Handauflegung ertheilte Gnade wird offenbar zunächst zu dem Endzewecke gegeben, um jene dreifache Vollmacht gebührend ausüben zu können. Nun ist es aber ein Grundgesetz alles menschlichen Daseins, daß bleibende geistige Zustände

---

*) Vergleiche die Lehre von der Kirche in meinem Grundrisse der Katholischen Apologetik.

auch in der sichtbaren Welt ihre entsprechende äußere Darstellung finden; daher die Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke; daher die Lehre von den Sacramenten des alten und neuen Bundes; daher die Lehre von der Sichtbarkeit der ganzen Kirche. Ist daher mit der Uebertragung jener dreifachen Gewalt eine bleibende Gnade verbunden, so müssen auch die Inhaber dieser Vollmachten und dieser Gnade äußerlich als solche hervortreten. Wie wären sie auch sonst als solche von Menschen zu erkennen? Also es gibt ein sichtbares Priesterthum, und dieses bildet eben darum einen besondern Stand in der Kirche. Drittens. Ebendasselbe ergibt sich aus vielen Stellen der h. Schrift, in denen die Inhaber jener dreifachen Gewalt von andern Christen ausgeschieden werden. So entwickelt der h. Paulus 1. Cor. Cap. 12 die Gedanken, alle Christen seien die Glieder des mystischen Leibes, dessen Haupt Christus sei; jedes einzelne Glied habe aber seine bestimmte Verrichtung, nämlich jeder Christ solle seinem Berufe nachkommen. Diesen Gedanken spricht er V. 28—30 so aus: „Und einige zwar hat Gott in der Kirche gesetzt erstlich zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrmeistern; dann verlieh er Einigen Wunderkräfte, ferner Gaben zu heilen, Hülfe zu leisten, wohl zu verwalten, mancherlei Sprachen zu reden, Reden auszulegen. Sind etwa Alle Apostel, Alle Propheten, Alle Lehrmeister? Haben Alle Wunderkräfte, Alle die Gabe zu heilen, reden Alle in Sprachen, sind Alle Ausleger?" In dieser Stelle hat der Apostel die dreifache Gewalt, Lehrer, Vorsteher und Priester zu sein, mit den außerordentlichen Geistesgaben verbunden, welche in der ersten Zeit der Kirche öfters, später nur mehr vereinzelt vorkamen. Deutlich hat er die Inhaber jener dreifachen Gewalt in der Kirche als einen besonderen Stand dargestellt. Aehnlich drückt der Apostel sich aus Ephes. 4, 11: „Und er selbst hat Einige zu Aposteln, Einige zu Propheten, Einige zu Evangelisten, Einige aber zu Hirten und Lehrern verordnet." Hier tritt wiederum der Gedanke hervor, daß die Inhaber jener dreifachen Gewalt von den übrigen Gläubigen gänzlich ausgeschieden sind. Dasselbe lehrt die h. Schrift 1. Cor. 4, 1: „Dafür achte uns ein Jeder, für Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes." Diesen Vorzug haben die damit Bekleideten zwar zunächst durch die von Andern an sie geschehene Uebertragung, aber unmittelbar und eigentlich von Gott selbst. Darum sagt Christus Joh. 15, 16 zu seinen Aposteln: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch auserwählet, und ich habe euch dazu gesetzt, daß ihr gehet und Frucht bringet, und eure Frucht bleibe." Darum sagt auch der Apostel zu mehreren kirchlichen Oberhäuptern Apostg. 20, 28: „Habet Acht auf euch und auf die ganze Heerde, in welcher euch der h. Geist zu geistlichen Hirten gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren, die er mit seinem Blute sich erworben." Ebenso lehrt der Apostel von sich selbst, daß er unmittelbar von Gott zum Dienste des Evangeliums berufen sei. Gal. 1, 15. 16: „Als es aber dem wohlgefiel, der mich von meiner Mutter Leibe her ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, seinen Sohn in mir zu offenbaren, daß ich ihn unter den Heiden verkündete, habe ich mich keinen Augenblick an Fleisch und Blut gewandt." Und 1. Tim. 1, 12: „Ich danke dem, der mich gestärket, Christo Jesu, unserm Herrn, daß er mich für treu gehalten und in das Amt eingesetzt hat"; — welche Einsetzung ins Amt, Lehrer, Vorsteher und Priester zu sein, uns Apstg. 13, 1 bis 3 berichtet wird. Die Inhaber dieser dreifachen Gewalt werden 1. Cor. 11, 10 und oftmals in den drei ersten Capiteln der Apokalypse „Engel" genannt. Denn sie sind die Boten, Diener und Stellvertreter Gottes für

den Menschen in Beziehung auf die Wirkung seines ewigen Heiles; sie sollen die sichtbaren Schutzengel der Gemeinden sein; ihr Wandel soll im Himmel sein, und so sollen sie schon im irdischen Leben Engel sein. Dieses Alles sind Ausdrücke und Bezeichnungsweisen für die Inhaber jener dreifachen Gewalt, wodurch dieselben als ein besonderer Stand in der wahren Kirche Christi dargestellt werden. Uebrigens liegt in der letzten Benennung „Engel" auch die Enthaltung vom ehelichen Leben in den Inhabern jener dreifachen Gewalt angedeutet; ähnlich wie Christus Matth. 22, 30 sagt: „In der Auferstehung werden sie weder heirathen, noch verheirathet werden, sondern sie werden wie die Engel Gottes im Himmel sein." Denn der Cölibat der Inhaber jener dreifachen Gewalt ist nicht etwa ein bloßes Kirchengesetz nur, sondern folgt aus dem Wesen jener dreifachen Gewalt mit Nothwendigkeit, so daß die Inhaber derselben nach göttlicher Anordnung ehelos sein müssen. Daß nämlich in der Kirche als solcher die drei evangelischen Räthe nothwendig sind, oder daß diese Stufen der christlichen Vollkommenheit in der wahren Kirche Christi immer dargestellt werden müssen, und daß es daher für die Kirche als solche, d. h. als den mystischen Leib Christi keine gerathenen Handlungen geben kann, unterliegt keinem Zweifel. Wer kann nun aber wohl jene erhabene Stufe der christlichen Vollkommenheit, die drei evangelischen Räthe, darzustellen zunächst eher und mehr berufen sein, als eben die Inhaber jener dreifachen Gewalt? Durch ihre Vermittlung soll ja dem menschlichen Geschlechte alles übernatürliche Gute zukommen; sie werden daher auch die christliche Vollkommenheit durch die Ausübung der evangelischen Räthe darzustellen zunächst berufen sein. Uebrigens ist der Priester bei allen Völkern als der Träger und Darsteller des wahrhaft göttlichen, d. h. des durch die Religion des jedesmaligen Volkes vorgeschriebenen religiösen Lebens betrachtet worden. Ebendeßhalb, weil der Priester der Inhaber eines wahrhaft göttlichen Lebens sein soll, wird dem Priester im alten Bunde 3. Moys. Cap. 21 die Berührung eines Todten u. s. w., d. h. die Befleckung mit irgend etwas Sündhaftem verboten. Aus dem Gesagten folgt, daß die Kirche für den besondern Stand der Inhaber jener geistlichen Vollmachten als solchen, d. h. insgesammt betrachtet, niemals von dem Gebote des ehelosen Lebens ablassen kann. Wohl aber kann sie bei Einzelnen eine Ausnahme machen, weil das Mangelhafte in einem Theile der Kirche durch die Gesammtheit der Kirche wohl ersetzt werden kann, indem alle Mitglieder der Kirche durch Glaube und Liebe mit Christo und unter einander verbunden sind. Viertens. Schon im alten Bunde bestand das Priesterthum als besonderer Stand. Nur diejenigen waren Priester, welche von der Familie Aarons abstammten; wie überhaupt die geistliche Führung des Volkes nur dem Stamme Levi, welchem jene Familie angehörte, zugewiesen war. Auch verbietet Gott 3. Moys. Cap. 17 unter Todesstrafe, daß Jemand, der nicht Priester sei, ein Opfer darbringe. Nun wird man diese Einrichtung, daß die Priester im alten Bunde einen besondern Stand bildeten, doch wohl keine Unvollkommenheit nennen wollen. Das Unvollkommene im Priesterthume des alten Bundes bestand nur theils in den Opfergaben, welche die Priester des alten Bundes darbrachten; — indem diese Opfergaben, wie der ganze alte Bund, nur ein Schatten des zukünftigen großen Opfers Jesu Christi waren; — theils darin, daß die priesterliche Würde durch die Geburt aus einer bestimmten Familie bedingt war; (ähnlich wie bei den Aegyptern und Indiern die Priesterkasten, bei den Galliern die Druiden u. s. w.). Aber diese Einrichtung selbst, daß die Priester

einen besonderen Stand bildeten, ist keine Unvollkommenheit. Denn sie ist deßhalb nothwendig, um der Willkür in religiösen Dingen vorzubeugen. Darum findet sie sich auch bei allen Völkern. Deßhalb mußte der Priesterstand auch im neuen Bunde ein besonderer, eigenthümlicher und bleibender sein. Sonst wäre ja der neue Bund im Vergleiche mit dem alten mangelhaft. *) Nur das Unvollkommene im Priesterthume des alten Bundes mußte

---

*) Hierin ist die Wahrheit enthalten, daß Jesus Christus der Vollender des alten Bundes ist, was wir bei der Lehre von der Erlösung, nämlich bei den Messianischen Weissagungen und sonst in jenem Abschnitte, wo wir von der Erlösung handelten, hervorgehoben. Nur dann, wenn diese Wahrheit, daß Jesus Christus die Erfüllung und Vollendung des ganzen alten Bundes ist, gehörig beachtet und festgehalten wird, können die Messianischen Weissagungen verstanden werden. Und weil jene Wahrheit gerade beim Sacramente des Ordo so besonders hervortritt, indem die Gewalt Christi als Lehrers, Priesters und geistlichen Vorstehers in diesem Sacramente immer fort bis zum Ende der Welt wirkt, und Gott so durch das Sacrament des Ordo das menschliche Geschlecht zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes führen will, — welche göttliche Thätigkeit im alten Bunde nur angebahnt, dagegen erst im neuen Bunde, d. h. in der wahren Kirche Christi, welche auf dem Sacramente des Ordo beruhet, vollführt wird, — deßhalb scheint es mir hier am Orte zu sein, über die Messianischen Weissagungen noch einige Andeutungen zu geben, insofern nämlich dieselben erst durch das Sacrament des Ordo ihr volles Verständniß finden können. Wenn man jene zahlreichen Stellen von einem Messianischen Reiche überhaupt nicht anders, als von einem geistigen Reiche, das der Messias stiften werde, wird verstehen können, — denn die entgegenstehende Ansicht wäre ja nur der Wahn der Juden von einem großen Messianischen Weltreiche, — wo soll jenes geistige Reich des Messias anders zu finden sein, als in der Hierarchie der katholischen Kirche? Dann wird man aber auch die von den Propheten verkündigte Unterwerfung aller Völker unter die Herrschaft des Messias nur von einer geistigen Herrschaft desselben verstehen können. Und durch wen anders wird wiederum die geistige Herrschaft über das ganze menschliche Geschlecht ausgeübt, als durch den wunderbar gegliederten Organismus der Hierarchie in der katholischen Kirche? Wohl hat das menschliche Geschlecht die furchtbarsten Versuche und Anstrengungen gemacht, um sich dieser geistigen Gewalt zu entziehen, und es wird vielleicht in Zukunft noch größere machen. Aber fest steht der Wille Gottes, daß das menschliche Geschlecht durch die wahre Kirche Christi zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes geführt werden soll, und deßhalb werden alle Versuche, sich ihrer Gewalt zu entziehen und unabhängig vom Gesetze ihres unsichtbaren Oberhauptes, des Messias, das sie verkündigt, zu leben, in nichts zerfallen, ja im allgemeinen Gerichte am Ende der Welt werden Christus und seine triumphirende Kirche über alle ihre Feinde die höchste Ehre und Herrlichkeit davontragen. Dieses Alles ist in den Messianischen Weissagungen angedeutet, und so finden dieselben erst durch das Sacrament des Ordo ihr volles Verständniß. Freilich haben diejenigen, denen die Messianischen Weissagungen gegeben wurden, daran wohl nicht gedacht und insofern sie nicht verstanden. Man hat nämlich bei allen Messianischen Weissagungen den einzelnen Zweck und Inhalt derselben von ihrem allgemeinen Zwecke und Inhalte wohl zu unterscheiden. Wenn es unbestreitbar ist, daß eben diejenigen, durch welche und an welche Gott die Messianischen Weissagungen verkündigen ließ, die Träger und Inhaber der göttlichen Offenbarungen im alten Bunde waren, welche sich vom Urstande des Menschen an bis auf Christus an einander schließen und in Christo ihre Vollendung erhalten, dann werden auch die Messianischen Weissagungen zunächst für diejenigen bestimmt gewesen sein, denen sie gegeben wurden, werden bei diesen besondere Bedürfnisse berücksichtigt und besondere Zwecke verfolgt haben; man vergleiche über diesen Nutzen

im neuen Bunde wegfallen, weil der neue Bund die Vollendung des alten ist. Daher ist im neuen Bunde eine durchaus vollkommene Opfergabe, der Leib und das Blut Christi selbst, und wird der Priesterstand nicht durch Geburt, sondern allein und unmittelbar durch göttlichen Beruf gegeben. Darum sagt der Prophet Isaias Cap. 66, daß die Heiden nicht bloß zu dem Volke Gottes gehören, sondern daß sie auch die priesterliche Würde unter demselben bekleiden würden.*) — Aus allem Gesagten ergibt sich, daß die

---

der Messianischen Weissagungen, nämlich über denjenigen, welchen sie für das auserwählte Volk Gottes hatten, die vortrefflichen, diesen Gegenstand mit der umfassendsten Sachkenntniß und sorgfältigst abgewogenem Endurtheile behandelnden Abhandlungen meines verehrten Lehrers Reinke, ich meine in den oben S. 238 in der Anmerkung von mir citirten Beiträgen zur Exegese des alten Testaments, (wovon jener Gelehrte jetzt bereits den dritten Band ausgegeben hat.) Zahlreiche hieher gehörige Gedanken finden sich auch in früheren Schriften desselben; ebenso wie auch Niemand diesem großen Gelehrten das Verdienst streitig machen wird, das richtige Verständniß der Gottesnamen Jehovah und Elohim zuerst aufgefunden und dadurch allen Faseleien und losem Geschwätze, als habe man eine Elohim- und Jehovahurkunde in der Genesis zu unterscheiden, für immer eine Ende gemacht zu haben. So gewiß aber in dem Samenkorne schon die ganze zukünftige Pflanze enthalten ist, und so gewiß Gottes Allwissenheit die gesammte Entwicklung des erschaffenen Geistes überschaut, so gewiß wird auch in jenen, freilich zunächst nur für das Volk des alten Bundes bestimmten Messianischen Weissagungen das Messianische Reich in seiner vollen Schönheit und Herrlichkeit, in welcher es gegenwärtig dasteht als ein hoher himmelanstrebender Baum, nach dem Willen und nach der Absicht Gottes angedeutet sein. Dieses Beides, nämlich, was eine Messianische Weissagung zunächst enthielt, und was sie nach dem Willen Gottes enthalten sollte, haben wir wohl zu unterscheiden; vergl. die vortreffliche Darstellung darüber bei Reinke in seinem eben angegebenen Werke: Beiträge zum alten Testamente. Ueber die Intention Gottes bei den Messianischen Weissagungen kann uns nur Christus und die Kirche belehren, und darum sagten wir vorher, durch das Sacrament des Ordo fänden die Messianischen Weissagungen erst ihr volles Verständniß. Durch das Sacrament des Ordo wird dem menschlichen Geschlechte das Verdienst und die Gnade Christi zugewendet.

*) Deßhalb ist dasjenige irrthümlich, was Hengstenberg in seiner Christologie Bd. 1, S. 320 über die Stelle Jerem. 33, 18: „Und an Priestern und Leviten soll es nicht mangeln vor mir, welche Brandopfer darbringen und Speisopfer anzünden und Opfer schlachten alle Tage" — schreibt: „Wollte man die Stelle Jeremias 33, 18 buchstäblich verstehen und in derselben die Fortdauer des Levitischen Priesterthums und des Opfercultus ausgesprochen finden, so würde diese Stelle im Widerspruche stehen mit 31, 31; wornach in der Messianischen Zeit Alle in einem unmittelbaren Verhältnisse zu Gott stehen werden, und mit Cap. 3, 16; wornach der Levitische Cultus aufhören soll." Gewiß ist die Stelle Jerem. 33, 18; (welche unter allen Stellen des alten Testaments die Verbreitung des Priesterthums des neuen Bundes über die ganze Erde am deutlichsten aussagt); buchstäblich zu nehmen, weil sonst auch die Messianischen Weissagungen nicht buchstäblich, d. h. nicht von der Verkündigung eines wirklichen Erretters von der Gewalt der Sünde, des Todes und des Teufels zu nehmen wären; denn zu diesen gehört jene Stelle, wie Alle eingestehen, und wie noch der unmittelbar vorhergehende V. 17 bezeugt. Darum ist jene Stelle Jerem. 33, 18 auch in demselben Sinne buchstäblich zu nehmen, in welchem alle Messianischen Stellen, d. h. nicht das Priesterthum des alten Bundes als solches mit seinem blutigen Opferdienste, sondern ein vollkommenes Priesterthum mit einem vollkommenen Opfer soll im neuen Bunde bestehen. Deßhalb finden wir denn zugleich mit dieser Weissagung das Aufhören des Aaronischen Priesterthums und seiner Opfer verkündigt. — Daß aber dadurch, daß der Priesterstand ein besonderer ist, keinem einzigen Mitgliede weder des

mit jener dreifachen Vollmacht Bekleideten einen besondern Stand in der Kirche bilden. Diesen Stand wollen wir mit dem allgemeinen Namen des Priesterstandes oder des geistlichen Standes bezeichnen. Durch diejenigen, welche zu Priestern geweiht sind, will Gott das geistliche Leben in den übrigen Mitgliedern seiner Kirche vermitteln. So ist dieses sichtbare Priesterthum von dem unsichtbaren aller Christen, wodurch sie sich selbst Gott zum Opfer bringen sollen, noch sehr wohl unterschieden.

5. Bisher haben wir aus der h. Schrift nur noch im Allgemeinen den Beweis für das Sacrament der Priesterweihe geführt. Im Besondern aber unterscheidet die h. Schrift im Priesterthume eine niedere und höhere Stufe. Ueber dem gewöhnlichen Priester steht nach Lehre der heil. Schrift noch ein Oberer, welchem hauptsächlich folgende Verrichtungen zugeeignet werden. Erstens. Der Obere soll durch das äußere Zeichen der Handauflegung und des Gebetes die priesterliche Vollmacht im Allgemeinen ertheilen; vgl. 1. Tim. 5, 22: „Lege Niemanden voreilig die Hände auf und mache dich nicht fremder Sünden schuldig.“ 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6; Apstg. 13, 3. Zweitens. Der Obere soll Lehrer des göttlichen Gesetzes bilden; vgl. 2. Tim. 2, 2: „Was du von mir vor vielen Zeugen gehört hast, das vertraue zuverläßigen Menschen an, welche fähig sein werden, auch Andere zu lehren.“ Drittens. Der Obere soll über gewöhnliche Priester richten; vgl. 1. Tim. 5, 19: „Gegen einen Priester nimm keine Klage an, als nur unter zweien oder dreien Zeugen.“ Daß das griechische Wort πρεσβύτερος, wovon das lateinische presbyter, das französische prêtre und unser deutsches Priester, hier nicht das Alter, sondern die Würde, nämlich jene dreifache Vollmacht, Lehrer, Vorsteher und Priester zu sein, bedeutet, ergibt sich sowohl aus der Sache selbst, indem zur Erhebung einer Klage sowohl gegen einen jüngern als gegen einen ältern Mann immer Zeugen erforderlich sein würden, um den Beweis führen zu können, als auch aus dem Zusammenhange, indem es in den unmittelbar vorhergehenden Versen heißt: „Priester, welche ihr Vorsteheramt gut verwalten, sind doppelter Ehre werth, vorzüglich wenn sie sich im Predigen und Unterrichten abmühen.“ Hier bezeichnet πρεσβύτερος offenbar den Inhaber der geistlichen Vollmacht. Deßhalb muß es auch V. 19 diese Bedeutung haben. Viertens. Der Obere soll einem ganzen Bezirke oder einer ganzen Provinz vorstehen und in den einzelnen Theilen dieses Bezirkes Priester zur Führung der seelsorglichen Geschäfte anstellen. Vergl. Tit. 1, 5: „Aus diesem Grunde habe ich dich in Creta zurück gelassen, damit du dasjenige, was noch mangelhaft ist, verbesserst und in den Städten Priester anstellest, wie ich dir die Anweisung gegeben habe.“ Apstgesch. 14, 22: „Und als sie“ (Paulus und Barnabas auf ihrer ersten Missionsreise) „ihnen“ (den Neubekehrten im südlichen Kleinasien) „in allen Kirchen Priester angestellt hatten und gefastet und gebetet hatten, befahlen sie dieselben dem Herrn, an welchen sie gläubig geworden waren.“ Aus dieser Stelle müssen wir auch den Schluß ziehen, daß Paulus und Barnabas vor ihrer Abreise Apstg. 13, 3 zu Bischöfen geweiht wurden. Denn nur als Bischöfe, freilich ohne be-

---

alten noch des neuen Bundes die unmittelbare Verbindung mit Gott benommen war und ist, versteht sich von selbst. — Uebrigens ist Jerem. 31, 31 von der vollkommenen Heiligkeit im neuen Bunde zu verstehen, welche nicht bloß für die Priester, sondern für alle Christen ohne Ausnahme bestimmt ist. Vgl. Matth. 11, 11; wo Christus diesen Gedanken am einfachsten ausspricht.

stimmten Sitz, wie der apostolische Beruf es mit sich brachte, konnten sie Priester weihen und anstellen. Ob sie die Priesterweihe unmittelbar vor der Bischofsweihe empfingen oder früher, wissen wir nicht. Aus dem Gesagten folgt, daß der Obere vor dem gewöhnlichen Priester einen wesentlichen Vorzug hat. Denn er ertheilt den Priestern durch die Ordination ihre Würde, er weist ihnen ihren Wirkungskreis an, er beaufsichtigt und richtet sie; welche letztere Vollmacht sich naturgemäß daraus ergibt, daß er die Priester weihen kann.

Für diesen Obern des gewöhnlichen Priesters ist später der Name „Bischof" (episcopus, ἐπίσκοπος) allgemein üblich geworden. Etymologisch ist ἐπίσκοπος nichts Anderes, als inspector, praepositus. So hießen im Athenischen Staate diejenigen Obrigkeiten, welche in unterworfene Städte und Inseln gesandt wurden, ἐπίσκοποι. Im ersten Buche der Machabäer 1, 51 (Vulg. 53) heißen die Beamten der syrischen Könige ἐπίσκοποι. Eusebius im Leben Constantins I., 14 gibt diesem den ehrenden Beinamen ἐπίσκοπος. So wie nun später dieser Name eine Bezeichnungsweise für die Würde des über den gewöhnlichen Priester Gestellten wurde, ebenso wurde πρεσβύτερος die Benennung für die priesterliche Würde. Dieses griechische Wort muß seiner etymologischen Bedeutung nach durch senior, der Aeltere, oder der Aelteste, übersetzt werden. Aber man hat bei den verschiedenen in der heil. Schrift vorkommenden Aeltesten (seniores) darauf zu achten, ob sie wegen ihrer vorgerückten Jahre (aetate), oder wegen ihrer Würde (potestate) als Aelteste bezeichnet werden. Sind sie wegen ihres Alters als alte Leute oder Aelteste bezeichnet, so ergibt sich dieses gewöhnlich aus dem Zusammenhange; z. B. ganz offenbar 1. Tim. 5, 1: „Einen alten Mann sollst du nicht hart anfahren, sondern ihn bitten, wie einen Vater." Denn vor dem grauen Haare soll man Achtung haben. Dagegen in demselben Capitel V. 17—19 kann bei dem πρεσβύτεροι (seniores, Aelteste) nicht an das Alter, sondern nur an die Würde des geistlichen Vorstehers gedacht werden; wie wir vorher bewiesen haben. Denn dort schreibt der h. Paulus vor, Aelteste, welche ihr geistliches Vorsteheramt gut verwalteten, solle man doppelter Ehre werth halten, besonders wenn sie im Predigen und Unterrichten sich abmühten; gegen einen Aeltesten solle Timotheus keine Klage annehmen, als nur unter zweien oder dreien Zeugen. Hier muß das Wort „Aelteste" eine Bezeichnung für die Würde des geistlichen Vorstehers sein und so viel bedeuten, als „gewöhnlicher Priester." Wenn von potestate seniores die Rede ist, oder von presbyteri, so bezeichnet senior und presbyter einfach den geistlichen Vorgesetzten (praepositus, praefectus, superior). In diesem Sinne kommen diese Wörter im alten und neuen Testamente häufig vor.

Aber wie kam man dazu, daß πρεσβύτερος, presbyter, senior, Aeltester, zur Bezeichnung der Würde des geistlichen Vorstehers, namentlich des niedern geistlichen Vorstehers oder des gewöhnlichen Priesters angewendet wurde? Dieses hat zunächst darin seinen Grund oder vielmehr seine äußere Veranlassung, daß vorzugsweise ältere Leute zur Würde des geistlichen Vorstehers genommen wurden. Denn das Alter bringt Erfahrung und befähigt dadurch zum geistlichen Vorsteher. Indessen dieses ist doch nur der äußere Grund, weßhalb πρεσβύτερος zur Bezeichnung der priesterlichen Würde angewendet ward. Dagegen der viel tiefere und entscheidende Grund ist, weil die geistlichen Vorsteher an christlicher Vollkommenheit und geistiger Tüchtigkeit Greise sein sollen. Denn nur wer selbst die christliche Wissenschaft be-

sitzt und in den Wegen des innern Lebens erfahren ist, kann geistlicher Vorsteher sein. Ein solcher ist, wenn auch nicht den Jahren nach, doch dem Geiste nach ein Aeltester; denn „früh vollendet hat er viele Jahre erreicht.“ Weish. 4, 13. Daß man aber die Würde des Obern im Priesterthume durch das Wort ἐπίσκοπος „Aufseher“ bezeichnete, liegt in der vorher angegebenen Bedeutung seines Amtes gegründet. Wenn dieser Obere die Macht hat, Andern die Vollmacht, die Lehre Christi zu verkündigen, den Gläubigen vorzustehen, den Leib und das Blut des Herrn zu opfern, zu übertragen, die Inhaber dieser Vollmachten anzustellen und über sie zu richten, so ist dieser Obere der gewöhnlichen Priester gleichsam der Aufseher derselben im ausschließlichen Sinne des Wortes. So wie das Geistige überhaupt in der Sinnenwelt sich eine entsprechende Darstellung schafft, so sehen wir es auch bei diesen Bezeichnungsweisen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος.

Indessen während der ersten Zeit der christlichen Kirche und namentlich während der Entstehung und Ausbreitung der neutestamentlichen Schriften in der Kirche scheinen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος zur Bezeichnung der Würden des Bischofs und Priesters im kirchlichen Sprachgebrauche noch nicht festgestellt gewesen zu sein, was der ursprünglich ganz allgemeinen Bedeutung dieser Worte durchaus gemäß sein würde. Wir lesen nämlich Apstg. 20, 17: Ἀπὸ δὲ τῆς Μιλήτου πέμψας εἰς Ἔφεσον μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας. „Von Milet schickte er (Paulus) nach Ephesus und berief die Aeltesten der Kirche (zu Milet) zu sich.“ Diese Aeltesten der Miletischen Kirche redet der Apostel V. 28 so an: „Habet Acht auf euch selbst und auf die ganze Heerde, in welcher euch der heilige Geist zu Bischöfen aufgestellt hat, zu weiden die Kirche des Herrn, welche er sich durch sein Blut erworben hat.“ (ἐν ᾧ [ποιμνίῳ] ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους). Also werden dieselben Personen, welche V. 17 πρεσβύτεροι genannt werden, hier ἐπίσκοποι genannt. Ebenso schreibt der h. Paulus an die Philipper 1, 1: „Paulus und Thimotheus, Diener Jesu Christi, an alle Heiligen in Christo Jesu, die zu Philippi sind, sammt den Bischöfen und Diaconen.“ (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις). In Philippi konnte doch nur ein einziger Bischof sein; denn der Bischof ist immer als Mittelpunkt der kirchlichen Einheit und der geistlichen Vollmacht betrachtet worden und kann eben darum in einer Stadt und in dem Umkreise dieser Stadt nur Einer sein. Auch darf nicht angenommen werden, daß der Apostel mehrere Bischöfe aus der Umgegend anrede; folglich bleibt nur der Ausweg übrig, daß er den Bischof und seine Priester zusammen ἐπίσκοποι nennt. So scheint auch Tit. 1, 7 ἐπίσκοπος nicht eine Bezeichnung ausschließlich für den Obern im Priesterthume oder für die bischöfliche Würde zu sein, sondern vielmehr den Priester und den Bischof zu umfassen und insofern den geistlichen Vorsteher überhaupt anzudeuten. Denn unmittelbar vorher V. 5 sagt der Apostel, Titus solle in den einzelnen Städten Priester (πρεσβυτέρους) anstellen; dann gibt er von V. 6 bis 9 deren Eigenschaften an. Hinwiederum nennen sich die Apostel, welche doch unzweifelhaft die bischöfliche Würde besaßen, πρεσβύτεροι. So der h. Petrus 1. Petri 5, 1: πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß der h. Petrus dieses Schreiben zunächst an die Bischöfe der im Anfange genannten Gegenden richtete. Diese Bischöfe nennt er also πρεσβύτεροι, sich selbst συμπρεσβύτερος. Auch der h. Johannes

nennt sich in seinem zweiten Briefe V. 1 πρεσβύτερος. Aus dem Gesagten folgt, daß in der ältesten Zeit der Kirche die Benennung ἐπίσκοπος auch gewöhnlichen Priestern beigelegt wurde, und hingegen diejenigen, welche die bischöfliche Würde hatten, sich auch wohl πρεσβύτεροι nannten. Mithin standen in der ältesten Zeit der Kirche weder das Wort ἐπίσκοπος zur Bezeichnung der bischöflichen, noch πρεσβύτερος zur Bezeichnung der priesterlichen Würde im Sprachgebrauche fest. Vielmehr wurden beide Bezeichnungsweisen (ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος) vom Bischofe sowohl als vom Priester promiscue gebraucht. Zu dieser Ansicht nöthigen uns die angegebenen Stellen der h. Schrift. Auch stimmt diese Ansicht mit der an und für sich allgemeinen Bedeutung der Worte ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος sehr gut überein. Wie sich die Kirche zur Formulirung des Glaubens, welchen sie von ihrem göttlichen Stifter empfangen hatte, überall der Sprache derjenigen Völker bediente, an welche sie zunächst gewiesen war, so auch hier. Erst im Verlaufe der Zeit wurde für die Bezeichnung der bischöflichen Würde das Wort ἐπίσκοπος feststehend, weil der Bischof, der Obere im geistlichen Vorsteheramte, der ἐπίσκοπος im ausschließlichen Sinne ist, sowie für den Priester das Wort πρεσβύτερος, weil er an Lebenserfahrung und geistiger Tüchtigkeit andern Gläubigen vorstehen, diese zu Gott führen und vor diesen das Maaß des vollen Mannesalters in Christo erreicht haben soll.

Jedoch haben der berühmte Petavius und andere tüchtige Theologen die angegebenen Stellen der h. Schrift, in welchen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος promiscue gebraucht werden, durch Aufstellung folgender Hypothese anders zu erklären gesucht. In den Zeiten des Anfanges der Kirche hätten die Apostel Mehreren in Einer Gemeinde die bischöfliche Würde ertheilt, welche also Priester und Bischof zugleich gewesen, damit die bischöflichen Functionen schnell und leicht ausgeübt werden könnten. Auch Perrone in seiner Dogmatik scheint dieser Annahme zugethan zu sein. Indessen gegen die Statthaftigkeit dieser Hypothese spricht **Erstens** die große Willkührlichkeit derselben. Denn in einer Stadt, welche den Mittelpunkt einer Diöcese bildet, konnte nur ein einziger Bischof sein, weil in der katholischen Kirche immer die Ansicht herrschend gewesen ist, daß der Bischof den Mittelpunkt der kirchlichen Einheit bildet. Somit würde diese Hypothese gegen den Begriff der bischöflichen Würde verstoßen, wie dieser schon bei den ältesten Vätern hervortritt. *) Die Gewohnheit, daß in einer bischöflichen Residenz sogenannte Weihbischöfe sich aufhielten, ist erst mehrere Jahrhunderte später entstanden und hat mit dieser Hypothese nichts Gemeinschaftliches. **Zweitens.** Diese Hypothese setzt als bewiesen voraus, was noch bewiesen werden muß, nämlich daß ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος auch schon in der ältesten Zeit der Kirche zur Bezeichnung bestimmter Würden fixirte Ausdrücke waren; was jedoch so wenig der Fall war, daß Eusebius sogar den Kaiser Constantin ἐπίσκοπος nennt. **Drittens.** Auch erklärt diese Hypothese nicht vollständig, was sie erklären soll. Denn wie will man aus ihr erklären, daß auch Apostel, z. B. Petrus und Johannes, sich **Priester** nennen? **Viertens.** Auch hatten die Apostel bei der ersten Begründung der Kirche keineswegs einen solchen Ueberfluß von Männern, welche zur Würde des

---

*) Vergl. darüber in meinem Grundrisse der Katholischen Apologetik die Lehre von der Kirche, namentlich die Apostolicität derselben.

geistlichen Vorstehers geeignet waren, wie jene Hypothese vermuthen läßt. Wir können daher dieser Hypothese nicht beitreten, sondern bleiben bei der auch von den meisten Theologen vertretenen Ansicht, daß ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος in den ältesten Zeiten der Kirche zur Bezeichnung der Würde des Priesters und Bischofs im Sprachgebrauche noch nicht festgestellt waren.

Die Fragen aber, ob die Weihe des Bischofes auch die Bedeutung eines Sacraments des neuen Bundes habe, wie die Weihe des Priesters, und in welchem Verhältnisse dann beide zu einander stehen, lassen wir hier noch unbeachtet. Uebrigens kann doch auch aus dem Bisherigen schon entnommen werden, daß der Episcopat die Würde eines Sacraments habe. Denn aus Apstg. 14, 22 haben wir bewiesen, daß Paulus und Barnabas Apstg. 13, 3 zu Bischöfen geweiht worden sind. Dies geschah auf ausdrücklichen Befehl des heiligen Geistes (V. 2); und darum auch mit Verleihung einer besondern Gnade, weil Gott zu jedem Berufe eine besondere Gnade verleiht. Und ferner, wenn der h. Paulus an den Bischof Timotheus schreibt (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6), es sei durch die Auflegung seiner Hände eine Gnadengabe in ihm, so meint Paulus doch wohl ohne Zweifel seine letzte Handauflegung und die Würde, in welcher sich damals Timotheus befand.

6. Außer dem Priester und Bischofe wird noch eine dritte Art geistlicher Vorsteher in der h. Schrift erwähnt, die Diaconen (diaconi, διάκονοι.) *) Die nächste Veranlassung zur Einsetzung derselben ging aus den Bedürfnissen des gemeinschaftlichen Lebens der ersten Christen hervor. Gegen die palästinischen Juden nämlich erhoben die hellenistischen Streit, daß ihre Wittwen bei der täglichen Vertheilung zurückgesetzt würden (Apstg. 6, 1). Demnach war die Bestimmung der Diaconen zunächst diese, für die gehörige Vertheilung der täglichen Bedürfnisse an jeden Einzelnen zu sorgen, indem nämlich die ersten Christen Gütergemeinschaft hatten. Dieses Amt der Diaconen ergibt sich auch aus V. 2 bis 4 ebendort, wo die Apostel das Amt der Diaconen als ministrare mensis, dagegen ihr bischöfliches und priesterliches Amt als orationi et ministerio verbi instare bezeichnen. Und darin, daß jene Veranlassung zur Ernennung der Diaconen von hellenistischen Juden ausging, mag es seinen Grund haben, daß die ersten sieben Diaconen, welche uns ebendort V. 5 genannt werden, sämmtlich hellenistische Juden waren; wie das ihre Namen beweisen. Unter den sieben ersten Diaconen treten Stephanus und Philippus besonders hervor. Die Weihe und Einsetzung der Diaconen wird uns ebendort V. 6 erzählt: „Diese stellten sie vor die Apostel, welche über sie beteten und ihnen die Hände auflegten." Die Weihe derselben geschah folglich durch Gebet und Handauflegung, ebensowie die Weihe des Priesters und Bischofs. So werden auch noch jetzt in der katholischen Kirche die Diaconen durch Gebet und Handauflegung und Ueberreichung des Evangelienbuches geweiht. Denn nach dem Pontificale Romanum ist es die Pflicht des Diacons, am Altare zu dienen (ministrare ad altare, d. h. dem Priester bei der Darbringung des heil. Meßopfers die nächsten Dienste zu leisten, indem der Subdiacon und die Inhaber der

---

*) Dieses griechische Wort wird man wohl von διά (durch) und ἡ κόνις (Gen. τῆς κόνιος, oder κόνεως) der Staub (bei Homer die Asche) ableiten müssen: Ein durch den Staub Laufender oder ein in der Asche Schlafender, wie wir es in der Odyssee von den untersten Dienern des Hauses finden. Die griechischen Classiker gebrauchen das Wort in der Bedeutnng Diener überhaupt. Home hat aber dafür die Form διήκονος.

untern Ordines die entfernteren leisten sollen; jedoch werden jetzt nur noch bei feierlichen Hochämtern der Diacon und Subdiacon zugezogen); das Volk im Katechismus zu unterrichten; das Evangelium in der Kirche zu singen; mit Erlaubniß des Pfarrers zu predigen, zu taufen und im Nothfalle die Eucharistie zu spenden. Schon in der anfänglichen Kirche zur Zeit der Apostel werden dem Diacon diese gottesdienstlichen Verrichtungen zum größten Theile zugeschrieben. Wir wollen es hingehen lassen, daß der Ausdruck „dem Tische dienen", welcher zur Bezeichnung des Amtes der Diaconen gebraucht wird, nur die Sorgfalt für die leiblichen Bedürfnisse bezeichnet; wenngleich dieses doch noch zweifelhaft sein dürfte, da Tisch in der h. Schrift auch den Ort bezeichnet, wo die Eucharistie empfangen wird; z. B. 1. Cor. 10, 21: „Ihr könnet nicht am Tische des Herrn Theil nehmen"; — und wenngleich die uralte Sitte bestand, daß der Diacon die heil. Communion austheilte. Dennoch aber ergibt sich aus der h. Schrift mit aller Gewißheit, daß die Diaconen sich auch mit seelsorglichen Geschäften befaßten. So wird uns ebendort vom h. Stephanus erzählt, daß er Wunder und große Zeichen unter dem Volke gethan habe. Dies geschah doch wohl nur deßhalb, um das von ihm verkündigte Evangelium dadurch zu bekräftigen. Auch verkündigte Stephanus den Glauben an Christum mit großem Muthe vor dem hohen Rathe; wie uns ebendort Apstg. Cap. 7 erzählt wird. Der Diacon Philippus predigte die Lehre Christi in Samaria Apstg. 8, 5; wirkte dort viele Wunder, V. 6—8; taufte diejenigen, welche an Christum gläubig geworden waren, V. 12; welchen dann Petrus und Johannes die h. Firmung spendeten. Wegen dieses wichtigen Antheils, welchen die Diaconen durch die Verkündigung der Lehre Christi und durch die Spendung der heil. Taufe an der geistlichen Vorstehergewalt nahmen, fordert auch der Apostel einen heiligen Lebenswandel von ihnen, 1. Tim. 3, 8—9; ebensowie er diesen V. 1—7 von den Bischöfen gefordert hatte. Auch schreibt er deßhalb V. 10 ausdrücklich vor, die Diaconen sollten zuerst geprüft und dann zu dem heiligen Dienste genommen werden; worauf er nochmals in V. 12 und 13 auf den Lebenswandel der Diaconen zurückkommt. Diese Zusammenstellung der Diaconen mit den Bischöfen und Priestern; (denn unter dem Worte ἐπίσκοπος hat der Apostel ohne Zweifel diese beiden Stufen zusammengefaßt); in Beziehung auf die Erfüllung der geistlichen Pflichten und in Beziehung auf die Reinheit des Lebens ist sehr wohl zu beachten. Denn aus dieser Zusammenstellung folgt, daß Diacon, Priester und Bischof die drei Glieder jener Einen und untheilbaren Körperschaft in der wahren Kirche Christi sind, bei welcher die dreifache Vollmacht Christi zur Erlösung des menschlichen Geschlechts hinterlegt ist. Eben diese nämliche Zusammenstellung macht das Tridentinum **Sess. XXIII, can. 6: S. q. d., in Ecclesia Catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex Episcopis, Presbyteris et Ministris, a. s.** — Indessen wenngleich der Antheil der Diaconen an der geistlichen Gewalt immerhin ein wichtiger war, wenngleich sie mit den Priestern und Bischöfen als die Glieder derselben Körperschaft zusammengestellt werden, und wenngleich auch sie durch Gebet und Handauflegung ebenso wie der Priester und Bischof geweiht wurden: so bestand doch zwischen ihnen und dem Priester ein wesentlicher Unterschied, indem der Diacon die Vollmacht, den Leib und das Blut des Herrn zu bereiten (potestas consecrandi) und das h. Meßopfer darzubringen, nicht hatte. — Uebrigens ist es nach der h. Schrift wahrscheinlich,

daß der Diaconat ebensowie der Presbyterat die Würde eines Sacraments hat. Denn auch der Diaconat wird durch das äußere Zeichen des Gebetes und der Handauflegung ertheilt. Ferner der h. Paulus fordert von denjenigen, welche zum Diaconate befördert werden sollen, dieselbe geistige Tüchtigkeit und sittliche Reinheit, welche in den höhern geistlichen Vorstehern gefunden werden soll. Mit diesen, mit den Priestern und Bischöfen, stellt er auch die Diaconen zusammen.

Gegen diesen Beweis aus der h. Schrift, daß der Diaconat ein Sacrament sei, spricht keineswegs der Umstand, daß uns die Einsetzung der Diaconen durch Christus, welcher allein die Sacramente des neuen Bundes einsetzen konnte, nirgends in der h. Schrift berichtet wird, und daß die Diaconen in Folge einer bloß äußerlichen Veranlassung, nämlich wegen des Streites der hellenistischen Juden gegen die palästinensischen von den Aposteln eingesetzt wurden. Denn hier hilft uns die Hypothese aus, daß Christus den Auftrag zur Einsetzung der Diaconen den Aposteln gegeben habe, und daß diese in jenen Umständen eine passende Gelegenheit fanden, den Auftrag Christi zu erfüllen. Diese Hypothese sind wir aber deßhalb zu machen berechtigt, weil wir nur durch sie die angegebenen Schriftstellen mit einander vereinigen können.

7. Aus dem Bisherigen folgt, daß nach der Lehre der heil. Schrift im Besitze der Gesammtgewalt, welche Jesus Christus seinen Aposteln und ihren Nachfolgern zur Ausspendung der von ihm erworbenen Gnade an das menschliche Geschlecht verliehen hat, nach der Anordnung Christi selbst eine dreifache Stufe besteht, der Diaconat, der Presbyterat, der Episcopat. Unter dem Episcopate aber hat Christus dem h. Petrus die erste Stelle eingeräumt und ihm hat er die Leitung und Führung der ganzen Kirche übertragen. Diesen Primat hat der h. Petrus mit dem bischöflichen Stuhle zu Rom bleibend verbunden, weil er als Inhaber dieses bischöflichen Stuhles gestorben ist. Deßhalb müssen in der wahren Kirche, d. h. in der von Christo gestifteten Kirche alle einzelnen Bischöfe von dem römischen Bischofe als solche anerkannt werden und mit ihm in beständiger Gemeinschaft stehen. Dieses Verhältniß aller einzelnen Bischöfe zum Bischofe von Rom braucht man nicht als das einer Unterwürfigkeit zu bezeichnen. Denn das Tridentinum hat die Frage, ob die Macht der Bischöfe göttlichen Ursprunges sei, oder ob sie erst durch die Anerkennung von Seiten des apostolischen Stuhles bestehe, unentschieden gelassen und Sess. XXIII, can. 8 nur bestimmt, daß allein diejenigen, welche durch die Bestätigung des römischen Bischofs angenommen werden (qui auctoritate Romani Pontificis assumuntur), nämlich in die Körperschaft der Hierarchie, wahre und gesetzmäßige Bischöfe seien. Wenn demnach irgend ein Bischof vom römischen als solcher nicht anerkannt wird und mit ihm nicht in Gemeinschaft steht, so ist er ein Schismatiker. Indem also der Diacon, der Priester und der Bischof die Hierarchie bilden, welche von Gott eingesetzt ist, nach dem Tridentinum Sess. XXIII, can, 6, steht an der Spitze der ganzen Hierarchie der römische Bischof. Dieses ist die ursprüngliche Verfassung der Kirche, wie sie uns in den h. Schriften in den deutlichsten Zügen vorliegt. Aber diese hier bloß insoweit angedeuteten Bestandtheile dieser Grundverfassung der Kirche, als es die Lehre vom Sacramente des Ordo erforderte, weiter auszuführen, gehört nicht hieher, sondern in die Apologetik, wo wir diesen Gegenstand auch erledigt haben. Das Sacrament des Ordo nämlich hängt mit der Grundverfassung und mit der Sichtbarkeit der Kirche aufs engste zusammen.

Dagegen nach Auffassung der Protestanten gestaltet sich die Lehre von der ursprünglichen Verfassung der Kirche und vom Sacramente des Ordo ganz anders. Ihnen zufolge hat der eine Christ vor dem andern durch die Würde seines geistlichen Amtes keineswegs einen Vorzug als einen ihm bleibend inhärirenden, sondern alle Christen sind vielmehr sich gänzlich gleich, Alle im geistigen Sinne des Wortes Priester. Und da doch Einer der Ordnung halber die geistlichen Geschäfte der einzelnen Gemeinden führen muß, so ist dieser von der Gemeinde selbst zu wählen.*) Nur durch diese Wahl hat er seine Vollmacht. Dieses Recht, sich die geistlichen Vorsteher zu wählen, können die einzelnen Gemeinden auch dem Landesherrn übertragen; oder dieser kann sich dasselbe usurpiren, damit die Anstellung der Diener des Wortes mit größerer Bequemlichkeit geschehe. Die Handauflegung mag beibehalten werden als eine alte und ehrwürdige Cärimonie, aber Gnade verleiht sie nicht. Daher haben auch die Protestanten ihre Diaconen und Bischöfe. Die römische Hierarchie dagegen, wie die Protestanten gewöhnlich die Verfassung der katholischen Kirche nennen, ist in der h. Schrift nirgends begründet, ist nur eine Nachbildung der Verfassung des römischen Kaiserreichs und folglich nicht die Grundverfassung der Kirche, sondern nur ein äußeres Institut. Dieses gestaltete sich in den finstern Zeiten des Mittelalters aus, bis die Reformation allen Christen die ursprüngliche Gleichheit wiederherstellte. Mit dem Kampfe gegen die katholische Lehre vom Sacramente der Weihe hängt auch das Bestreben neuerer protestantischen Gelehrten zusammen, die Pastoralbriefe als unecht zu verwerfen; was Schleiermacher zuerst begann, in dessen Fußstapfen dann Andere eintraten.

8. Wenden wir uns von der h. Schrift zur Tradition. Clemens der Römer lehrt in seinem Briefe an die Corinther (Epl. I, ad Cor. nro. 42, nach der Ausgabe von Hefele, Patres Apostolici**), Edit. III, S. 112), daß ebensowie Jesus Christus von Gott gesandt sei, so auch die Apostel von Christo, und daß sie in den einzelnen Städten, wo sie das Evangelium verkündet, Bischöfe und Priester für die zukünftigen Gläubigen angestellt hätten. Der h. Ignatius an die Magnesier cap. 2 (bei Hefele S. 176) erwähnt die drei Stufen der Hierarchie sehr bestimmt; und ebenso cap. 6 (bei Hefele S. 180); ferner im Briefe an die Trallier cap. 3 (S. 190) und im Briefe an die Smyrnäer cap. 8 (S. 231). Hierbei ist nun wohl zu beachten, daß diese Briefe des h. Ignatius an verschiedene Kirchen gerichtet waren, weßhalb uns durch diese Briefe deren aller Glaube angezeigt wird. Der h. Cyprian erwähnt den Diaconus, den Priester (sacerdos) und das Opfer (sacrificium) sehr häufig, z. B. in der Schrift de Lapsis cap. 25 und 26. Insbesondere hat der h. Optatus von Milevi in seinem Werke de schismate Donatistarum jene dreifache Gliederung als die Grundverfassung der katholischen Kirche sehr gut hervorgehoben. Hierüber sagt Du

*) Um dieser Auffassung eine biblische Begründung zu geben, übersetzte Luther in seiner Bibel das griechische ἐκκλησία immer durch Gemeinde, niemals durch Kirche. Denn durch diese Uebersetzung ist die Grundlage der Kirche, die Hierarchie, ausgeschlossen. Durch diese und ähnliche Verfälschungen der h. Schrift hat Luther seine Sache sehr gefördert. Er hat seine Bibelübersetzung überall nach seinem Systeme zu gestalten gesucht. Vergl. Döllingers Geschichte der Reformation.

**) Die beste Ausgabe der Apostolischen Väter ist die von den Calvinisten Cotelerius und Clericus besorgte.

Pin in seiner Vorrede zu Optatus (**Patrolog. Paris. 1844**, tom. **XI**, pag. **764**): Ostendit unam esse sanctam Ecclesiam catholicam per totum orbem terrarum diffusam nec aliam esse posse aut eam angustis regionis alicuius limitibus circumscribi. Hanc constare ex episcopis, presbyteris, diaconis et fidelium turba. Episcopos in primo sacerdotio, presbyteros in secundo et diaconos in tertio constitutos affirmat, quo satis ostendit, episcopos eminere supra presbyteros, non secus ac eminent presbyteri supra diaconos. Romanam Ecclesiam ceterarum matrem et unitatis centrum propter Petrum, qui caput Apostolorum fuit, agnoscit. In diesen Worten stellt Du Pin das Ergebniß seiner Forschungen aus Optatus zusammen. In der Schrift des Optatus selbst findet man dieses überall bestätigt. So schreibt er z. B. Cap. 13 (S. 909 in der angeführten Ausgabe): Quid commemorem laicos, qui tunc in Ecclesia nulla fuerunt dignitate suffulti? Quid ministros plurimos? Quid diaconos in tertio, quid presbyteros in secundo sacerdotio constitutos? Ipsi apices et principes omnium episcopi etc. So findet man auch bei allen Vätern eine fortwährende Erwähnung dieser dreifachen Stufe, wo nur immer die Gelegenheit ihrer Schriften es mit sich bringt. Indessen dies ist es nicht, was wir hier verfolgen, sondern den wesentlichen Unterschied zwischen Priester und Bischof.

9. Insbesondere ist der wesentliche Unterschied zwischen Priester und Bischof durch die Tradition auf das bestimmteste bezeugt. So stellt der h. Irenäus die Bischöfe als die Inhaber der Lehre der Apostel, als deren Nachfolger, als die Lenker der einzelnen Kirchen dar; z. B. adv. Haereses **III**, cap. **3**: Habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos...... Si recondita mysteria scissent Apostoli, quae seorsim et latenter ab reliquis perfectos docebant, his vel maxime traderent ea, quibus etiam ipsas ecclesias committebant. Valde enim perfectos et irreprehensibiles in omnibus volebant esse, quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes. Ebenso **IV**, cap. **33**, nro. **8**: Agnitio vera est Apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, ecclesiam tradiderunt. Auch gehört hieher die Stelle Tertullians de praescriptionibus haereticorum cap. **32** (**Edit. Paris. 1844**, tom. **II**, pag. **44**): Edant ergo origines ecclesiarum suarum: evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis vel apostolicis viris habuerit auctorem et antecessorem. In diesen Stellen bezeichnen Irenäus und Tertullian den Bischof als den Bewahrer der kirchlichen Lehre und als den Mittelpunkt des geistlichen Lebens; wie dies der h. Ignatius in seinen Briefen so nachdrücklich hervorhebt. Origenes in der zweiten Homilie über Jeremias schreibt: Episcopis super presbyteros et diaconos commissum est regimen et principatus ecclesiasticus. Sonst bedient er sich auch der Bezeichnungsweisen ἐπισκοπικὸς θρόνος, πρεσβυτερίου τιμή, διακονία εἰς λαὸν τοῦ θεοῦ.

Ein sehr bestimmtes Zeugniß für den Unterschied zwischen der priesterlichen und bischöflichen Würde legt auch der h. Epiphanius ab, welcher fast

das ganze vierte Jahrhundert hindurch lebte und 403 starb. Er war zu Eleutheropolis von jüdischen Eltern geboren, aber früh zum Christenthume bekehrt. Gegen das Jahr 367 wurde er Bischof von Salamis, welches damals Constantia hieß; daher der Beiname episcopus Constantiensis. Gegen 373 schrieb er sein berühmtes Werk über die Häresien, worin er ungefähr 80 verschiedene Häresien anführt. In der 75. findet sich der hieher gehörige Gegenstand behandelt. Epiphanius erzählt dort, ein gewisser arianischer Presbyter Aërius habe sich um einen Bischofsstuhl beworben. Da jedoch sein Ehrgeiz zurückgewiesen, sei er mit der Lehre aufgetreten, zwischen einem Bischofe und Priester bestehe überhaupt gar kein Unterschied. Quod repulsam passus erat, cum ambiret episcopatum, se ulciscendi causa docuit, nil plane discriminis esse inter episcopum et presbyterum. Est enim amborum unus ordo, par et idem honor ac dignitas. Manus imponit episcopus, idem facit et presbyter: baptizat episcopus, idem facit et presbyter: divinum omnem cultum administrat episcopus, non minus id facit et presbyter: episcopus in throno sedet, sedet et presbyter. Dann fährt der h. Epiphanius fort: Hoc ille dogma supra captum hominis curiosum et immane in vulgus iactans plurimos in errorem abduxit. **Episcoporum ordo ad gignendos patres in Ecclesia praecipue pertinet. Huius enim est patrum in Ecclesia propagatio. Alter, cum patres non possit, filios Ecclesiae regenerationis lotione producit, non tamen patres aut magistros.** Quinam fieri possit, ut is presbyterum constituat, ad quem creandum manuum imponendarum ius nullum habet? Hier stellt der h. Epiphanius die Ordination der Priester als den wesentlichen Vorzug des Bischofs auf; und so ist es auch in der katholischen sowohl als in den schismatischen Kirchen hinsichtlich des Unterschiedes zwischen der bischöflichen und priesterlichen Würde immer gehalten worden.

Insbesondere aber ist die Lehre des h. Hieronymus über den Vorzug der bischöflichen vor der priesterlichen Würde zu erörtern, weil sich die Gegner häufig auf diesen Mann berufen haben, als lehre derselbe, daß zwischen dem Bischofe und Priester kein Unterschied sei. Der h. Hieronymus schreibt in seiner Erklärung zu Tit. 1, 5: „Darum habe ich dich in Creta zurückgelassen, damit du in den einzelnen Städten Priester anstellest, wie ich dir befohlen habe" — diese Bemerkung. (S. Hieronymi opera omnia, Paris. 1845, tom. VII, 562.) Audiant episcopi, qui habent constituendi presbyteros per urbes singulas potestatem, sub quali lege ecclesiasticae constitutionis ordo teneatur: nec putent, Apostoli verba esse, sed Christi, qui ad discipulos ait: Qui vos spernit, me spernit: qui autem me spernit, spernit eum, qui me misit. Sic et qui vos audit, me audit: qui autem me audit, audit eum, qui me misit. Ex quo manifestum est, eos, qui Apostoli lege contempta, ecclesiasticum gradum non merito alicui voluerint deferre, sed gratia, contra Christum facere, qui, qualis in Ecclesia presbyter constituendus sit, per Apostolum suum in sequentibus exsecutus est. Moyses, amicus Dei, cui facie ad faciem Deus locutus est, potuit utique successores principatus filios suos facere et posteris propriam relinquere dignitatem: sed extraneus de alia tribu eligitur Iesus, ut sciremus, principatum in populos non sanguini deferendum esse, sed vitae. At nunc cernimus plurimos hanc rem

beneficium facere, ut non quaerant eos, qui possunt Ecclesiae plus prodesse, in Ecclesiae erigere columnas: sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel pro quibus maiorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora taceam, qui, ut clerici fierent, muneribus impetrarunt. Diligenter Apostoli verba attendamus dicentis: ut constituas per civitates presbyteros, sicut ego disposui tibi. Qui qualis presbyter debeat ordinari, in consequentibus disserens, hoc ait: Si quis est sine crimine, unius uxoris vir, et caetera: postea intulit: Oportet enim episcopum sine crimine esse, tanquam Dei dispensatorem. Idem est ergo presbyter, qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae: communi presbyterorum consilio Ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos, quos baptizaverat, suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur caeteris, ad quem omnis Ecclesiae cura pertineret, et schismatum semina tollerentur. Putet aliquis, non Scripturarum, sed nostram esse sententiam, episcopum et presbyterum unum esse, et aliud aetatis, aliud esse nomen officii: relegat Apostoli ad Philippenses verba dicentis: Paulus et Timotheus, servi Iesu Christi, omnibus sanctis in Christo Iesu, qui sunt Philippis, cum episcopis et diaconis: gratia vobis et pax: et reliqua. Philippi una est urbs Macedoniae, et certe in una civitate plures, ut nuncupantur, episcopi esse non poterant. Sed quia eosdem episcopos illo tempore, quos et presbyteros appellabant, propterea indifferenter de episcopis quasi de presbyteris est locutus. Adhuc hoc videatur alicui ambiguum, nisi altero testimonio comprobetur. Dann führt er Act. 20, 17. 18; Hebr. 8, 17; 1. Petri 5, 1. 2 an, welche Stellen wir vorher angeführt haben, um zu beweisen, daß die Namen episcopus und presbyter promiscue gebraucht wurden: und schließt: Haec propterea, ut ostenderemus, apud veteres eosdem fuisse presbyteros, quos et episcopos: paullatim vero, ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam. Sicut ergo presbyteri sciunt, se ex Ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos: ita episcopi noverint, se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse maiores, et in commune debere Ecclesiam regere, imitantes Moysen, qui cum haberet in potestate solum praeesse populo Israël, septuaginta elegit, cum quibus populum iudicaret.

Indessen auch in dieser Stelle hat der h. Hieronymus den Vorzug des Bischofs vor dem Priester gelehrt, ohne daß man zu der Ausflucht, „Hieronymus habe sich von seinem Eifer, die Priester gegen die Anmaaßungen der Diaconen in Schutz zu nehmen, fortreißen lassen" — „er lehre an andern Stellen anders" — was gar nicht wahr ist — seine Zuflucht zu nehmen braucht. Denn die Worte: Idem est ergo presbyter, qui et episcopus bedeuten offenbar, wofern sie nicht abgerissen, sondern im Zusammenhange betrachtet werden: Wegen der Wichtigkeit ihres Amtes sind der Bischof und der Priester Eins. Das ist freilich ein ungenauer Ausdruck des h. Hieronymus, der aber doch in einem gewissen Sinne wahr ist. Denn nur den Bischöfen und Priestern ist die Vollmacht übertragen, die h. Sacramente zu spenden. Daß darum aber der h. Hieronymus den Bischof und Priester

noch nicht ihrer Würde oder ihrer geistlichen Gewalt nach als gleichstehend betrachtet, ergibt sich schon aus dem Vorhergehenden, wo er doch den Bischöfen die Macht zuschreibt, Priester einzusetzen und ihnen über die schlechte Auswahl, welche sie oft träfen, Vorwürfe macht. — Und gerade in dieser Gewalt besteht ja der wesentliche Vorzug des Bischofs vor dem Priester. — Eben die Wichtigkeit des priesterlichen Amtes solle für die Bischöfe ein Antrieb sein, nur würdige Menschen zum Priesterstande zu erheben, weil das priesterliche Amt mit dem ihrigen der Sache nach dasselbe sei.

Aber nun entsteht die wichtige Frage: War es die Ansicht des h. Hieronymus, daß die Bischöfe durch göttliches Recht die Vollmacht hätten, Priester einzusetzen, oder gestand er ihnen dieses Recht nur in Folge menschlicher Bestimmungen oder geschichtlicher Entwicklungen in der Kirche zu? Letztere Ansicht schreiben die Gegner dem h. Hieronymus zu und berufen sich dafür auf die Worte: Communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. In toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur caeteris, ad quem omnis ecclesiae sollicitudo pertineret. Aber wenngleich der h. Hieronymus sagt: communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur, so ist das doch bei weitem nicht pari auctoritate presbyterorum et episcopi ecclesiae gubernabantur. Daß die Priester in der anfänglichen Kirche an der Lenkung der kirchlichen Angelegenheiten einen größern Antheil nahmen, liegt darin begründet, daß es damals mehr Bischöfe gab, als später, indem fast jede bedeutende Stadt ihren Bischof hatte; weßhalb die Priester an einer Kirche dem Bischofe viel näher stehen mußten. Die folgenden Worte: episcopum et presbyterum unum esse haben den nämlichen Sinn, den auch die Worte haben: Idem est ergo presbyter, qui et episcopus, nämlich wegen der Wichtigkeit ihres Amtes sind der Bischof und der Priester in gewissem Sinne Eins. Durch das Folgende: sed quia eosdem presbyteros illo tempore, quos et episcopos appellabant spricht Hieronymus nur die bekannte Thatsache aus, die wir vorher erörtert haben, daß die Worte πρεσβύτερος und ἐπίσκοπος in der ursprünglichen Zeit der Kirche promiscue, d. h. ohne den Unterschied zwischen der priesterlichen und bischöflichen Würde scharf zu bezeichnen, gebraucht wurden.*) In dem Nachfolgenden führt der h. Hieronymus für diese Thatsache fast alle jene Stellen der h. Schrift an, welche auch wir für dieselbe angeführt haben. Die Worte: Haec propterea, ut ostenderemus, apud veteres eosdem fuisse presbyteros, quos et episcopos: paulatim vero, ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam wollen, wie ähnliche Stellen vorher, nur besagen, daß der Priester und Bischof wegen der Wichtigkeit ihres Amtes in gewissem Sinne gleich stehen. Am wichtigsten sind wohl die Schlußworte: Sicut ergo presbyteri sciunt, se ex Ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subiectos, ita episcopi noverint, se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate presbyteris esse maiores, et

---

*) Und wer würde auch jetzt Anstoß daran nehmen, wenn man von einem Bischofe in Beziehung auf sein amtliches Wirken sagen würde: „Er ist ein großer oder erhabener Priester Gottes;" — „er führt ein echt priesterliches Leben?"

in commune debere Ecclesiam regere, imitantes Moysen etc. Indessen auch diese Worte enthalten durchaus nicht, daß nach Ansicht des heil. Hieronymus der Bischof und Priester an geistlicher Vollmacht sich gleich gestanden hätten. Denn Erstens wenn die Priester ex Ecclesiae consuetudine ihren Vorstehern unterworfen sind, so sind sie es auch im Grunde immer wegen einer göttlichen Einrichtung oder iure divino, weil die Gewohnheit der Kirche zuletzt nur aus einer göttlichen Anordnung hervorgehen kann. Denn die Kirche ist vom h. Geiste gegründet und wird auch von ihm geleitet. Zweitens. Dagegen ist nichts einzuwenden, daß der Bischof als Mittelpunkt der Einheit einer besondern Kirche im Verlaufe der Zeit mehr hervorgetreten ist. Theils brachte es die natürliche Entwicklung des Lebens mit sich, theils der niedrige Stand der Bildung mancher Völker, als sie in die Kirche eintraten, daß den Bischöfen eine größere Vollmacht eingeräumt ward. Ebenso hat auch der päpstliche Stuhl von Carl dem Großen an das ganze Mittelalter hindurch ein größeres Ansehen genossen, als in den acht ersten Jahrhunderten. Uebrigens läßt Hieronymus auch hier bestehen, daß die veritas dominicae dispositionis den Bischöfen ihre Würde und ihr Vorrecht vor dem Priester gegeben habe, und daß sie also durch göttliches Recht ihre Würde besitzen und nicht in Folge einer bloß geschichtlichen Entwicklung. Drittens. Dieses bekräftigt der h. Hieronymus auch noch durch das Beispiel des Moyses. Moyses allein war von Gott zum Heerführer und Vorsteher des israelitischen Volkes gesetzt. Jedoch um sich die Last zu erleichtern, wählte er sich siebenzig Gehülfen, behielt aber vor wie nach die Leitung der obersten Angelegenheiten in seiner Hand. Was sich aus diesem Beispiele für das Verhältniß des Bischofs zum Priester ergebe, ist klar. So wie Moyses seine Gewalt mit den siebenzig Aeltesten getheilt habe, so solle auch der Bischof mit seinen Priestern seine Gewalt gleichsam theilen. — Wenn also der Commentar des h. Hieronymus zu Tit. 1, 5 aufmerksam und unbefangen betrachtet wird, so ergibt sich daraus als Ansicht des h. Hieronymus, daß die Bischöfe durch göttliche Einrichtung einen Vorrang vor dem Priester haben, daß dieser Vorrang in der Anstellung der Priester, also auch in der Ertheilung der Priesterweihe besteht, daß aber das Priesterthum deßhalb ein so hohes und wichtiges Amt ist, weil der Priester mit dem Bischofe Ein Ziel, die Heiligung der Gläubigen, erstrebt. Daher sind sowohl die Gegner der katholischen Kirche im Irrthume, wenn sie sich auf diese Stelle zum Beweise berufen haben, daß zwischen dem Priester und Bischofe ursprünglich gar kein Unterschied bestanden, als auch katholische Theologen, wenn sie dem h. Hieronymus den Vorwurf der Uebertreibung, der hyperbolischen und unvorsichtigen Ausdrucksweise machen; — wie z. B. Klee in seiner Dogmengeschichte Bd. 2, S. 279 sagt: „Es könne nicht geläugnet werden, daß Hieronymus in seiner Tendenz, den Presbyter zu heben, den zwischen ihm und dem Bischofe bestehenden Unterschied allzusehr reduciren zu wollen scheine"; und in seiner Dogmatik Bd. 1, S. 180 (3. Aufl.): „Hieronymus lasse sich von seinem Eifer, den Presbyter gegen die Anmaaßungen der Diaconen in Schutz zu nehmen, fortreißen."

Was aber der h. Hieronymus in dieser Stelle für Manche undeutlich ausgesprochen zu haben scheint, nämlich den durch göttliche Einrichtung begründeten Vorzug des Bischofs vor dem Priester, das spricht er an andern Stellen seiner Schriften mit einer solchen Deutlichkeit aus, daß über seine

Meinung nicht der mindeste Zweifel obwalten kann. So schreibt er **Epl. 146 ad Evangelum** gegen Ende der ersten Nummer (Bd. 1, S. 1194 der Pariser Ausg. vom J. 1845), nachdem er zuerst wieder darüber gehandelt hat, daß die Namen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος ursprünglich promiscue gebraucht seien: **Quod autem postea unus electus est, qui caeteris praeponeretur, in schismatis remedium factum est, ne unusquisque ad se trahens Christi Ecclesiam rumperet. Nam et Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos Presbyteri semper unum ex se electum in excelsiori gradu collocatum Episcopum nominabant: quomodo si exercitus Imperatorem faciat, aut Diaconi eligant de se, quem industrium noverint, et Archidiaconum vocent. Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat?** Zuletzt schließt er: **Caeterum omnes (episcopi) Apostolorum successores sunt;** — womit er den Fundamentalsatz der Verfassung der ganzen katholischen Kirche ausspricht: **Nullus episcopus sine successione apostolica.** In dieser Stelle drückt sich der h. Hieronymus auf eine ähnliche Weise, wie in der vorigen aus, aber als wesentlichen Vorzug des Bischofs hebt er die Ertheilung der Priesterweihe hervor, welche Ansicht er auch in seinem Commentar zum Briefe an Titus deutlich genug hervortreten ließ. Aehnlich, wie der h. Hieronymus, sagt auch der h. Johannes Chrysostomus in der elften Homilie über den ersten Brief an Timotheus: **Sola quippe ordinatione superiores sunt (episcopi) atque hoc tantum plus quam presbyteri habere videntur.** Ferner vergleicht der h. Hieronymus **Epl. 78 ad Fabiolam**, wo er über den sechsten Aufenthalt der Israeliten in der Wüste spricht, (Bd. 1 der angeführten Ausgabe S. 704), die Bischöfe mit den zwölf Aposteln und die Priester mit den siebenzig Jüngern. Ebenso spricht der h. Hieronymus den Vorzug des Bischofs vor dem Priester sehr bestimmt in der 2. Nummer des schon angeführten 146. Briefes **ad Evangelum** (Bd. 1, S. 1194) aus. In den Schlußworten vergleicht er das System der katholischen Hierarchie mit der dreifachen Gliederung der geistlichen Vorsteher im alten Testamente (Hohepriester, Priester, Leviten); — wodurch er die dreifache Stufe in der priesterlichen Gewalt (Bischof, Priester, Diacon) sehr deutlich hervorhebt. Nimmt man folglich die gesammte Darstellung des h. Hieronymus zusammen, so legt dieser Kirchenvater das bestimmteste und ausdrücklichste Zeugniß über diese drei Stufen der geistlichen Gewalt im neuen Bunde ab, welche vom Anfang an in der katholischen Kirche bestanden haben. Das Zeugniß des h. Hieronymus aber ist um so wichtiger, weil ihm durch seine umfassende Gelehrsamkeit die ganze vorhergehende Zeit aufs genaueste bekannt war, weil er zu seiner Zeit ein vorzügliches Ansehen in der Kirche genoß, und weil er zu allen Zeiten als einer der größten Kirchenlehrer betrachtet ist.

Uebrigens finden sich diese drei Stufen der geistlichen Gewalt vom Anfange der Kirche an nicht bloß in der katholischen Kirche, sondern auch in der griechischen und in allen orientalischen Kirchen, die sich bereits vor einem Jahrtausend von der katholischen Kirche getrennt haben.

Folglich bezeugt uns ebensowohl die heilige Schrift als auch das gesammte kirchliche Alterthum, daß es sichtbare Träger der geistlichen Gewalt gibt, nämlich den Bischof, den Priester, den Diacon. Das Tridentinum hat diese Lehre nur formell ausgesprochen.

10. Ueber diese Einrichtung Gottes, daß er ein sichtbares Priesterthum in seiner Kirche eingesetzt hat, hat sich das Tridentinum **Sess. XXIII, cap. 1** sehr schön ausgesprochen: **Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in novo Testamento sanctum Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione Catholica Ecclesia acceperit, fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est.** Hier bedienen sich die Tridentinischen Väter dieses Schlusses: Im neuen Bunde besteht ein sichtbares Opfer, nämlich das h. Meßopfer; — welche Glaubenslehre das Concil in der vorhergehenden Sitzung entwickelt hatte. Nun sind aber Opfer und Priesterthum nach göttlicher Anordnung unzertrennlich mit einander verbunden und finden sich daher auch bei allen Völkern mit einander vereinigt. Also muß im neuen Bunde auch ein sichtbares Priesterthum bestehen: — ein Beweis, welchem gar nichts entgegengesetzt werden kann, und in welchem der innige Zusammenhang aller katholischen Dogmen recht anschaulich hervortritt. Das Opfer und das Priesterthum sind unzertrennlich mit einander verbunden; und deßhalb folgt aus dem Vorhandensein des Einen nothwendig auch das Vorhandensein des Andern. Darnach fahren die Tridentinischen Väter fort: **Hoc autem** (nämlich **sacerdotium visibile**) **ab eodem Domino, salvatore nostro, institutum esse atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius necnon et peccata dimittendi et retinendi, sacrae litterae ostendunt et Ecclesiae Catholicae traditio semper docuit.** Dasselbe lehrt das Concil ebendort **can. 1: S. q. d., non esse in novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata dimittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi Evangelium, vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes, anathema sit.**

Daß außer den Priestern auch noch die Diaconen und die Bischöfe als die sichtbaren Träger der geistlichen Gewalt bestehen, lehrt nicht bloß die h. Schrift, sondern auch das gesammte kirchliche Alterthum; wie wir bereits gesehen haben. Aber unter dem Diacon zählt das Concil in derselben Sitzung **cap. 2** noch folgende auf: **Ostiarius, Lector, Exorcista, Acolythus, Subdiaconus**; und sagt dann, daß der Subdiaconat zu den **ordines maiores** gehöre. Dasselbe lehrt die Kirche ebendort **can. 2: S. q. d., praeter sacerdotium non esse in Ecclesia Catholica alios ordines et maiores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur, a. s.** Die Tonsur wird nicht als **ordo** betrachtet, sondern nur als Eintritt in den geistlichen Stand. Folglich gibt es im Ganzen sieben Ordines in der katholischen Kirche, vier geringere und drei höhere; oder acht, wenn der Episcopat als besonderer Ordo betrachtet wird. Das Wort **ordo** bezeichnet Verschiedenes, bald eine Reihenfolge, Ordnung überhaupt, wornach die Dinge geordnet werden; so in der berühmten Stelle Weish. 11, 21: „Du hast Alles nach Maaß (**secundum mensuram**; — frühere Lesart **secundum ordinem**), Zahl und Gewicht geordnet"; — bald eine Stufe der geistlichen Vollmacht, wornach der Diaconat vom Presbyterat, und dieser wieder vom Episcopat unterschieden ist. Auch steht **ordo** für **ordinatio**: die Vollziehung jener heiligen Handlung, durch welche die geistliche Vollmacht übertragen wird. Wie die Ordination des Bischofs,

Priesters und Diacons geschehe, haben wir früher gesehen. Was die vier untern Ordines betrifft, so wird der **Ostiarius** ordinirt durch die Ueberreichung der Schlüssel der Kirche; der **Lector** durch die Ueberreichung des Buches für die Lectionen aus den Propheten und Kirchenvätern; der **Exorcista** durch die Ueberreichung des Buches, in welchem die Exorcismen der Kirche stehen; der **Acolythus** durch die Ueberreichung der leeren Meßkännchen, oder wenigstens eines derselben, und eines Leuchters mit ausgelöschter Wachskerze; denn der Akolythus soll Licht, Wein und Wasser zur heiligen Messe bereiten. Der unterste Ordo von den drei höheren, der Subdiaconat, wird ertheilt durch die Darreichung eines leeren Kelches mit darauf liegender leerer Patene und des Epistelbuches. Denn der Subdiacon soll den Kelch zur heiligen Messe bereiten und während der Darbringung des h. Meßopfers die Epistel singen. In der griechischen Kirche werden nur vier Ordines angenommen: der Lectorat, der Subdiaconat, der Diaconat und der Presbyterat. Daß die Ordines unter dem Diaconate von Christo eingesetzt seien, kann weder aus der h. Schrift, noch aus dem kirchlichen Alterthume bewiesen werden. Sie haben sich daher als Vorbereitungsstufen zum Diaconate allmälig in der Kirche gebildet; oder sind nicht iure divino, sondern iure ecclesiastico eingesetzt; — womit dann aufs Genaueste in Verbindung steht, daß alle diese Ordines unter dem Diaconate die Würde eines Sacramentes nicht haben; wie wir nachher sehen werden; nach dem bekannten Grundsatze: **In substantiam sacramentorum Ecclesia nullam habet potestatem.** Als Grund für die Einsetzung dieser verschiedenen Ordines gibt das Tridentinum ebendort **cap. 2** diesen an: Weil in der Kirche Gottes überhaupt Alles aufs schönste geordnet sei, und damit dem Priesterthume auf geziemende Weise gedient werde. **Ordo** gebraucht das Tridentinum hier überall für die Stufe, welche Jemand im Besitze der geistlichen Gewalt einnimmt, **ordinatio** für die Handlung, durch welche ihm diese Stufe von dem dazu Bevollmächtigten übertragen wird. — Dagegen hat Calvin aus diesen niedern Ordines eine Veranlassung zum bittersten Spotte über die katholische Kirche entnommen: **Ubi in eorum** (nämlich der Katholiken) **ecclesiis est ostiarius vel acolythus? Nonne sordidulus quidam illa officia administrat?** Allerdings ist es sehr zu bedauern, daß in den spätern Zeiten der Kirche kein Cleriker mehr auf den Ordines unter dem Presbyterate stehen blieb; wie das in den Zeiten des h. Bernard († 1153) noch die gewöhnliche Sitte war; (vergl. den Brief des Heiligen **pro Antissiodorensi negotio pag. 1617** der Antwerp. Ausg. v. J. 1616). Indessen muß den Umständen Rechnung getragen werden; und von diesen ist der wichtigste der Raub des Kirchenguts und die Verarmung der Kirche. Der Mittelpunkt aller geistlichen Vollmacht ist das Priesterthum. Das Priesterthum mit der Macht der Fortpflanzung ist der Episcopat.

11. Jetzt kommen wir zu der wichtigen Frage: W e l c h e v o n d e n v e r s c h i e d e n e n O r d i n e s h a b e n d i e W ü r d e e i n e s S a c r a m e n t e s d e s n e u e n B u n d e s? Schon vorher haben wir bewiesen, daß nach der Lehre der h. Schrift das Priesterthum als Sacrament des neuen Bundes angenommen werden muß, weil sich bei der Ertheilung des Priesterthums das äußere Zeichen, nämlich die Handauflegung als Materie und Gebet als Form, ferner die Wirkung der Gnade und die Einsetzung durch Christus nachweisen läßt. So hat aber auch die christliche Tradition aller Jahrhunderte das Priesterthum als Sacrament betrachtet. Dieses erhellet daraus, daß die Kirche immer die Siebenzahl der Sacramente fest gehalten hat und

das Priesterthum als Eins von diesen sieben, und daraus, daß die orientalischen Kirchen mit der katholischen hierin völlig übereinstimmen. Diese Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß das Priesterthum ein Sacrament des neuen Bundes ist, hat das Tridentinum Sess. XXIII, cap. 3 und can. 3 feierlich ausgesprochen: Si quis dixerit, ordinem sive sacram ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum, a. s. Unter dem ordo sive sacra ordinatio ist zunächst und vorzüglich das sacerdotium zu verstehen, weil das Concil hierüber in den beiden vorhergehenden Capiteln und Canones zunächst gesprochen hat. Dann bestimmt das Concil noch weiter, daß die priesterliche Würde keineswegs von der Zustimmung oder Berufung durch die weltliche Behörde, oder von der Ausübung des Predigtamtes abhange, sondern, wie daraus folgt, allein von dem Empfange der Priesterweihe selbst; vergl. Cap. 3 derselben Sitzung, can. 1 und can. 7. So ist die in der heiligen Schrift und Tradition enthaltene Lehre, daß das Priesterthum ein Sacrament des neuen Bundes ist, vom Tridentinum feierlich ausgesprochen.

Der Episcopat wurde von den Scholastikern nicht als ein Sacrament, sondern nur als eine Erweiterung der priesterlichen Vollmacht betrachtet. So schreibt der h. Thomas Supplem. quaest. 40, art. 5, ad 2: Licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris. Et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est sacramentum quoddam. Ebenso auch der h. Bonaventura. Indessen gegenwärtig besteht unter den Theologen gewöhnlich die Meinung, daß der Episcopat ein besonderer Ordo und auch ein Sacrament ist. Denn durch den Episcopat wird eine besondere Vollmacht in Beziehung auf die Eucharistie ertheilt, nämlich diese, Priester weihen zu können, welche die Eucharistie bereiten. Auch wird der Episcopat durch Handauflegung und Gebet: Accipe Spiritum sanctum etc. ertheilt. Daß aber Niemand zum Bischofe geweiht werden kann, welcher nicht vorher zum Priester geweiht ist, spricht nicht gegen die Bedeutung des Episcopates als eines Sacramentes. Denn dieses hat in einer göttlichen Anordnung seinen Grund, so wie auch Niemand gefirmt oder zum Priester geweiht werden kann, welcher nicht getauft ist. Der Episcopat ist das Priesterthum mit der Vollmacht, dasselbe verbreiten zu können oder das Priesterthum im vollen Sinne des Wortes.

Ebenso hat auch der Diaconat wahrscheinlich die Würde eines Sacramentes. Denn beim Diaconate findet das Dreifache statt, was zu einem Sacramente erfordert wird: 1) Die Materie und die Form als äußeres Zeichen. Die Materie ist die Handauflegung, die Form das Gebet: Accipe Spiritum sanctum ad robur et resistendum diabolo. Vergl. Apstg. 6, 6. 2) Die Einsetzung durch Christus. Denn das Tridentinum sagt Sess. XXIII, can. 6: S. q. d., in Ecclesia Catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a. s. Unter dem Worte ministris müssen wenigstens die Diaconen verstanden sein. Folglich muß auch der Diaconat von Christo eingesetzt sein. Dann wird also der Apstg. Cap. 6 erzählte Vorfall, in Folge dessen die Diaconen eingesetzt wurden, bloß als eine äußere Veranlassung zu betrachten sein, durch welche die Apostel zur Erfüllung des von Christo ihnen gegebenen Auftrages, Diaconen ein-

zusetzen, gedrängt wurden. 3) Auch wird durch den Diaconat Gnade ertheilt. Denn das Tridentinum sagt **Sess. XXIII, can. 4: S. q. d., per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum ac proinde frustra episcopos dicere: Accipe Spiritum sanctum, aut per eam non imprimi characterem, aut eum, qui sacerdos semel sit, laicum rursus fieri posse, a. s.** Hier sagt die Kirche ganz allgemein, daß durch die Ordination der heilige Geist ertheilt werde. Unter dieser Ordination bloß die Priesterweihe verstehen zu wollen, wäre eine Willkür, weil die Worte, durch welche nach der Lehre des Concils die Gnade des heiligen Geistes ertheilt wird, auch bei der Weihe der Diaconen vorkommen; — wenngleich allerdings das Concil noch im nämlichen Canon des Priesters Erwähnung thut, wo es von der Unmöglichkeit spricht, aus dem geistlichen Stande in den Laienstand zurückzutreten, d. h. den einmal empfangenen priesterlichen Character jemals ablegen zu können. — Vergl. Nro. 6 dieses §.

12. Aber wenngleich nach dem bisher Gesagten der Diaconat, der Presbyterat und der Episcopat die Würde eines Sacramentes des neuen Bundes haben, nämlich des Sacramentes der Weihe, so bilden diese drei darum doch nur ein einziges Sacrament der Weihe. Denn die Theilnahme an der von Christo eingesetzten geistlichen Gewalt zur Vertheilung der von ihm verdienten Gnade an das menschliche Geschlecht und überhaupt zur Fortsetzung seines Erlösungswerkes bis ans Ende der Zeit ist nur Eine, wenngleich sie in verschiedenem Grade statt findet; oder ein Jeder, welcher Eine von diesen drei Stufen der geistlichen Vollmacht inne hat, ist der Stellvertreter Christi in Beziehung auf die Erlösung der Menschen. Das Sacrament der Weihe aber wird durch diese Theilnahme eigentlich constituirt. Diese Theilnahme an der geistlichen Gewalt Christi ist zwar im Diacon und Priester nicht so vollkommen als im Bischofe, aber sie ist doch in jeder dieser drei Stufen immer nur eine einzige, und darum besteht auch nur ein einziges Sacrament der Weihe. Nur das allerdings folgt aus dem Gesagten, daß derjenige, welcher die heilige Diaconatsweihe empfängt, wirklich das Sacrament des Ordo empfangen hat. Freilich könnte einem Diacon nie die **iurisdictio in foro interno** übertragen werden; vergl. §. 147; aber er gehört mit zur Körperschaft der Hierarchie und nimmt darum Theil an jener Gewalt, welche Christus zur Fortsetzung seines dreifachen Amtes als des Erlösers der Menschen in seiner Kirche eingesetzt hat. Durch den Presbyterat und den Episcopat wird diese Theilnahme wesentlich erhöht.

Aber was ist denn über die Ordines unter dem Diaconate zu halten? Der h. Thomas **Supplem. quaest. 37, art. 1, ad 1** scheint zu behaupten, daß auch der Subdiaconat und die vier niedern Weihen die Würde eines Sacraments hätten, indem er schreibt: **Ordines habent, quod sint sacramenta, ex relatione ad maximum sacramentum.** Bellarmin und andere Theologen sind dem h. Thomas in dieser Ansicht gefolgt. Andere Theologen wollen bloß den Presbyterat, wieder Andere bloß den Presbyterat und den Diaconat als Sacramente angesehen wissen. Möge Jeder seine Ansicht vertheidigen; als Glaubensartikel ist bloß dieses festzuhalten, daß in der Kirche ein sichtbares Priesterthum besteht, und daß dieses ein Sacrament des neuen Bundes ist. Indessen für die Meinung, daß alle sieben Ordines die Würde eines Sacramentes des neuen Bundes haben, scheint kein einziger triftiger Grund vorgebracht werden zu können, ja man kann nicht ein-

mal den Beweis führen, daß der Subdiaconat und die vier untern Ordines von den Aposteln oder ihren unmittelbaren Schülern in Anwendung gebracht sind. Denn beim Subdiaconat und den vier untern Weihen fehlt die wesentliche Materie des Sacramentes der Weihe, nämlich die Handauflegung, und findet bei der Ertheilung der genannten Ordines nur die Ueberreichung der Gegenstände statt, welche für die Ausübung des jedesmaligen Ordo erforderlich sind. Aber jedenfalls sind der Subdiaconat und die vier untern Weihen sehr alte Einrichtungen in der Kirche und darum thut Calvin durchaus Unrecht daran, daß er dieses läugnet. Er schreibt Institut. IV, cap. 19, §. 24: Quaecunque de minutilis suis ordinibus balbutiunt, conflata sunt ex inscitis insulsisque mendaciis doctrinaque de ordinibus ecclesiasticis novitium est inventum, de quo nusquam nisi apud ineptos canonistas legitur. Lange bevor sich ein canonisches Recht gebildet hatte, finden wir in der christlichen Tradition die sieben Ordines, und so straft die Geschichte den Häresiarchen der unverschämtesten Lüge. Uebrigens ist auch noch zu bemerken, daß die Mehrheit der heiligen Weihen nach der Lehre des Tridentini Sess. XXIII, cap. 2 diesen doppelten Endzweck hat, damit der Dienst Gottes mit um so größerer Würde ausgeübt werden könne, und damit der Clerus von den untern Ordines allmälig zu den höhern aufsteige. Der erste Endzweck besteht gegenwärtig in der Kirche vielfach nicht mehr. Nur sehr wenige bleiben auf den Ordines, welche unter dem Priesterthume sind, stehen, um dieselben für ihr ganzes Leben auszuüben. Aber darum besteht doch noch der zweite Endzweck, welcher gewiß von nicht geringerer Bedeutung ist. Denn wenngleich die Ordines unter dem Priesterthume jetzt bloß noch die Durchgangspunkte sind, um zu diesem zu gelangen, so sind sie doch auch als solche noch immer wichtig, um die hohe Würde des Priesterthums ans Herz zu legen und zur gewissenhaften Vorbereitung auf dasselbe anzutreiben. Zudem ist doch auch wenigstens der Diaconat sicher göttlicher Einrichtung und hat wahrscheinlich die Würde eines Sacramentes, wie vorher entwickelt ist. Die Weihen unter dem Diaconate sind als wenigstens kirchliche Einrichtungen immer ehrwürdig. In Calvins Fußstapfen trat die Synode von Pistoja (1786), welche propos. 55 sagt: Vehementer optare se profitetur, ut aliqua ratio inveniretur minutili cleri a cathedralibus et collegiatis submovendi, providendo aliter, nempe per probos et provectioris aetatis laicos, congruo assignato stipendio, ministerio inserviendi missis et aliis officiis, velut acolythi etc., ut olim fieri solebat, quando eius generis officia non ad meram speciem pro maioribus ordinibus suscipiendis redacta erant. Diese Behauptung ist von Papst Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei vom Jahre 1794, insofern dadurch die Einrichtung getadelt werde, daß die Verrichtungen der niedern Weihen nur von denen ausgeübt würden, welche dieselben empfangen hätten, wie das Tridentinum selbst Sess. XXIII, cap. 5 dieses wünsche, mit folgenden Worten verdammt worden: Suggestio temeraria, piarum aurium offensiva, ecclesiastici ministerii perturbativa, servandae, quoad fieri potest, in celebrandis mysteriis decentiae imminutiva, in minorum ordinum munera et functiones, tum in disciplinam per canones et speciatim per Tridentinum probatam iniuriosa, favens haereticorum in eam conviciis et calumniis. Die Revolution in Frankreich und der Reichsdeputationshauptschluß in Deutschland haben durch den Raub des Kirchengutes den Bestand eines zahl-

reichen Clerus unmöglich gemacht und die Wünsche der Synode von Pistoja erhört. *)

13. Der wesentliche Vorzug des Bischofs vor dem Priester besteht zufolge der heiligen Schrift und Tradition darin, daß der Bischof allein die Vollmacht hat, Priester zu weihen. Diese Vollmacht hat der Bischof ganz unabhängig Erstens von seinem eigenen moralischen Zustande. Darum lehrt der h. Thomas Supplem. quaest. 38, art. 2, daß auch schismatische und häretische Bischöfe gültig ordiniren können. Ueber diese Meinung des heil. Thomas bemerkt Perrone de ordine nro. 136: Nunc iam a pluribus saeculis viget sancti Thomae doctrina, cui suffragium accessit universae Ecclesiae, ordinationes ab haereticis, schismaticis ac simoniacis factas validas omnino esse habendas — und zeigt dann, daß die Ordinationen der englischen Hochkirche von katholischen Theologen nicht deßhalb für ungültig gehalten werden, weil sie von häretischen Bischöfen ertheilt sind, sondern weil die Form wesentlich verstümmelt, und weil die Reihenfolge unterbrochen ist. Demnach wird die Frage, ob die schismatisch-griechische und andere orientalische Kirchen gültig geweihte Priester und Bischöfe haben, dann zu bejahen sein, wenn die apostolische Reihenfolge bei ihnen nicht unterbrochen, und das Wesentliche der Form beobachtet ist. Uebrigens wäre damit noch nicht gesagt, daß ein Priester, welcher von den Schismatikern zur katholischen Kirche überträte, die priesterlichen Functionen in derselben sofort ausüben könnte. Denn das Princip, daß außerhalb der katholischen Kirche die apostolische Reihenfolge noch fortbesteht, ohne welche es weder einen Bischof noch einen Priester geben kann (nullus episcopus sine successione apostolica), steht keineswegs außer allem Zweifel. Denn (um nur Eins hervorzuheben) ist doch der Mittelpunkt aller apostolischen Reihenfolge nach der vortrefflichen, schon vom h. Irenäus gegebenen Darstellung der apostolische Stuhl; (vergl. daüber meinen Grundriß der Katholischen Apologetik); der heilige Stuhl aber wird von den Schismatikern nicht anerkannt. Der heilige Stuhl selbst hat sich über die Gültigkeit der schismatischen Ordinationen, so viel ich weiß, noch nicht ausgesprochen. Er würde dieses dann thun, wenn er einem schismatischen Priester, welcher zur katholischen Kirche zurückkehrte, erlaubte, auch in dieser die priesterlichen Functionen sofort vorzunehmen. Die protestantischen Bischöfe in Schweden, Dänemark und andern protestantischen Ländern haben von der apostolischen Reihenfolge und von der bischöflichen Würde gar nichts, als den bloßen Namen. Bei der ganzen Frage aber, ob und inwiefern die Ordinationen der Schismatiker gültig seien, kann es sich offenbar nicht um die Jurisdiction handeln, weil die Jurisdiction nur durch die Verbindung mit dem apostolischen Stuhle besteht. — Diese Vollmacht, Priester zu weihen, hat der Bischof Zweitens ganz unabhängig von der Zustimmung oder Verweigerung der weltlichen Obrigkeit. Also ist die Vollmacht, Priester zu weihen, von Christo durch die Apostel und deren Nachfolger unmittelbar übertragen. Daraus ergibt sich dann weiter, daß nur die vom Bischofe geweihten Priester als solche zu betrachten sind, und daß sie die Vollmacht, die Sünden zu vergeben, nur so lange haben, als sie mit ihrem Bischofe in Gemeinschaft stehen. Nur

---

*) Man vergleiche über den Reichsdeputationshauptschluß vom Jahre 1803 die Darstellung Leo's in dessen Universalgeschichte Bd. 5. Leo selbst, obschon Protestant, spricht sich mit höchster Bitterkeit über das Verfahren aus. Sed cui bono? — —

in Todesgefahr kann jeder gültig geweihte Priester ohne Ausnahme von allen Sünden lossprechen; vergl. das Tridentinum **Sess. XIV, cap. 7: In Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis: atque ideo omnes sacerdotes quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis et censuris absolvere possunt.** Man vergleiche über die bischöfliche Vollmacht **Sess. XXIII, can. 7: S. q. d., Episcopos non esse Presbyteris superiores vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum Presbyteris communem, vel ordines ab ipsis collatos sine populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione irritos esse, aut eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, anathema sit.** Die Vollmacht, die heilige Firmung zu ertheilen, kann nicht so sehr als besondere Eigenthümlichkeit der bischöflichen Würde betrachtet werden. Denn wenngleich der Bischof der ordentliche Ausspender des Sacraments der Firmung ist, so kann die Ausspendung desselben doch auch vom Papste einem Priester übertragen werden, wie wir bei der Lehre von der Firmung gesehen haben.

Ueber allen Bischöfen der ganzen Kirche steht der Bischof von Rom, weil der h. Petrus seine Vollmacht, Vorsteher der ganzen Kirche zu sein, an den römischen Bischofsstuhl geknüpft hat. So bezeugt die Kirchengeschichte aller Jahrhunderte, daß die Bischöfe aller Länder ihren Mittelpunkt und ihr Oberhaupt in dem römischen Bischofe gefunden haben. Nur durch Anerkennung von Seiten des römischen Bischofs sind sie gesetzliche Bischöfe. Dieses lehrt das Tridentinum **Sess. XXIII, can. 8: S. q. d., Episcopos, qui auctoritate Romani Pontificis assumuntur, non esse legitimos et veros Episcopos, sed figmentum humanum, anathema sit.** Indem sich so die ganze Hierarchie durch den monarchischen Grund und Mittelpunkt des römischen Stuhles zusammenschließt, besteht durch das Sacrament des Ordo eine **ordinatissima Ecclesiae dispositio**; wie sich das Tridentinum **Sess. XXIII, cap. 2** ausdrückt. Daher erklärt sich denn auch am besten die Verfolgung, welche zu allen Zeiten besonders den heiligen Stuhl getroffen hat. Fast alle römischen Bischöfe der drei ersten Jahrhunderte sind des Martertodes gestorben. Fast alle Häresien suchten am römischen Stuhle ihren Anhaltspunkt und entbrannten in Haß gegen denselben, wenn ihnen dies nicht gelang. Wiclef kann seine Erbitterung gegen Rom nicht bergen (**propos. 30**). Schon er hat die Ketzerei entwickelt: Der Untergebene brauche sich an die Excommunication der kirchlichen Obern nicht zu stören. Vergl. ferner **propos. 37** u. **41: Non est de necessitate salutis credere, Romanam Ecclesiam esse supremam inter alias Ecclesias.** Man erinnere sich ferner an Huß und Luther. — Ueberhaupt aber haben wir in dem Bisherigen gesehen, wie die katholische Lehre vom Sacramente der Weihe durch das Tridentinum ihren formellen Ausdruck gefunden hat.

14. Der Endzweck des Sacraments der Weihe ist die Verbreitung der von Christo uns erworbenen Gnaden über das ganze menschliche Geschlecht. Durch die Hierarchie, welche vermittelst des Sacraments der Weihe fortwährend erneuert wird, lebt Christus mit der Fülle seiner Gnade in der Eucharistie, welche hervorzubringen nur der Priester die Macht hat, als Priester, Lehrer und Vorsteher, folglich mit der nämlichen dreifachen Gewalt, die er während seines irdischen Lebens zur Erlösung des menschlichen Geschlechts ausgeübt hat, bis zum Ende der Zeit im menschlichen Geschlechte

fort, um seine Gnade allen Generationen zuzuwenden. Ueber diesen Endzweck des Sacraments der Weihe spricht sich sehr gut der heil. Paulus aus Ephes. 2, 19. 20: „Ihr seid nicht mehr Gäste und Fremdlinge", (vorher hat der h. Paulus ausgeführt, daß Christus Juden und Heiden in seiner Kirche vereinigt habe), „sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, erbauet auf die Grundfeste der Apostel und Propheten, während Christus Jesus selbst der Haupt-Eckstein ist." Und ebendort Cap. 4, 12—16: (Gott habe Verschiedenen eine verschiedene Stellung in der Kirche zugewiesen) „für die Vervollkommnung der Heiligen, für die Ausübung des Dienstes, für die Erbauung des Leibes Christi; bis wir Alle zusammen gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntniß des Sohnes Gottes, zur vollkommenen Mannheit, zum Maaße des vollen Alters Christi; damit wir nicht mehr Kinder seien, die wie Meereswellen hin und her fluthen und von jedem Winde der Lehre hin und her getrieben werden durch die Schalkheit der Menschen, durch die arglistigen Kunstgriffe der Verführung zum Irrthume, sondern daß wir Wahrheit üben in Liebe und zunehmen in allen Stücken in ihm, der das Haupt ist, Christus, durch welchen der ganze Leib zusammengefügt und verbunden wird, und mittelst aller Gelenke der Hülfeleistung nach der einem jeden Gliede zugemessenen Wirksamkeit sein Wachsthum erhält zu seiner Erbauung in Liebe." In dieser ganzen Stelle führt der h. Paulus den Gedanken durch: Das Sacrament der Weihe, oder das System der Hierarchie, welches nur durch das Sacrament der Weihe besteht, ist die Grundlage aller menschlichen Heilswirkung. Darum hat es nie einen Heiligen gegeben ohne bereitwillige Anerkennung der kirchlichen Auctorität und ohne gehorsame Unterwerfung unter dieselbe.

Nach göttlicher Einrichtung sind wir also, um unser Heil zu wirken, zunächst an Menschen als die Stellvertreter Gottes gewiesen. Diese Anordnung hat Gott deßhalb getroffen, Erstens, weil der Mensch nach seiner natürlichen Einrichtung aus Leib und Seele besteht, und weil daher Alles, was auf seine Seele eindringen soll, zuerst ein Sichtbares, d. h. ein äußerlich Wahrnehmbares für ihn geworden sein muß. Denn wenn auch einige Seelen unmittelbare Mittheilungen von Gott empfangen, so erhalten diese göttlichen Offenbarungen doch erst dadurch ihre Bewahrheitung, daß sie von den sichtbaren Trägern der göttlichen Auctorität anerkannt und gutgeheißen werden. So ist die ganze heilige Schrift nur durch die Kirche eine solche, nämlich ein heiliges und göttliches Buch; wie wir in der Apologetik gesehen haben, daß uns nur die Kirche den Canon geben kann; dagegen außer der Kirche ist dieses nämliche Buch das allergefährlichste und verderblichste; wie die Geschichte aller Zeiten beweist. — Zweitens deßhalb, weil das menschliche Geschlecht durch seine natürliche Einrichtung ein einziges großes Ganze bildet. Diese natürliche Einrichtung aber ist die Grundlage für die Gnade. Deßhalb soll auch das menschliche Geschlecht als Ganzes und Großes durch gegenseitige Unterstützung nach seiner ewigen Vollendung streben. — Drittens deßhalb, weil für den Menschen im Stande der gefallenen Natur nichts nothwendiger und nützlicher ist, als gedemüthigt zu werden. Es wird uns so äußerst schwer, uns einer Auctorität zu unterwerfen; weßhalb auch der Gehorsam der eigentliche Prüfstein der Tugend ist.

Die Bezeichnungsweisen dieses Sacramentes bei den Vätern und früheren Schriftstellern der Kirche sind hauptsächlich diese: χειροτονία (Handausstreckung), χειροθεσία (Handauflegung); — beide werden oft mit ein-

ander verwechselt; bei der Weihe der Diaconen findet eine Handauflegung statt; bei der Weihe der Priester zuerst eine Handauflegung, dann eine Handausstreckung; (von welcher wir vorher bewiesen haben, daß sie als die Materie des Sacramentes der Weihe angesehen werden müsse); darnach wieder eine Handauflegung (bei der Communion); — κλῆρος; ἱερὰ τάξις; ἱερὰ στάσις; ordo sacerdotalis; ordo ecclesiasticus; ordinatio; benedictio presbyterii; benedictio levitica; sacramentum antistitis. Offenbar sind diese Namen theils von der Materie und Form dieses Sacramentes, theils von der durch dasselbe ertheilten geistlichen Vollmacht entnommen.

## §. 158. Empfänger des Ordo.

1. Zum gültigen Empfange des Sacramentes der Weihe ist erforderlich eine getaufte Person des männlichen Geschlechts, welche sich noch in diesem Leben befindet und ausdrücklich oder stillschweigend in den Empfang einstimmt. (Mas baptizatus viator). Daraus folgt Erstens, daß Personen des weiblichen Geschlechts von dem Empfange des Sacramentes der Priesterweihe gänzlich ausgeschlossen sind; und zwar durch göttliche Einrichtung (iure divino). Als Grund dafür gibt der h. Thomas Supplem. quaest. 39, art. 1 an: Cum in sexu foemineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subiectionis habet, ideo non potest ordinis sacramentum suscipere. Vergl. 1. Cor. 14, 34. 35: „Die Weiber sollen in den Versammlungen schweigen, denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen unterthänig sein, wie auch das Gesetz sagt; wollen sie aber etwas lernen, so mögen sie zu Hause ihre Männer fragen; denn es steht dem Weibe übel an, in der Versammlung zu reden.“ 1. Tim. 2, 11. 12: „Das Weib soll sich stille halten und lernen mit aller Unterthänigkeit; zu lehren aber gestatte ich dem Weibe nicht, noch sich zu erheben über den Mann, sondern sie soll sich stille halten.“ Die Kirche hat die Gewohnheit einiger gnostischen Secten, Weibern die Ordination zu ertheilen, immer sehr verabscheut. — Zwar bestanden in der alten Kirche sogenannte Diaconissinnen; von deren Wahl der h. Paulus 1. Tim. 5, 9. 10 spricht; aber sie bestanden nicht als geistliche Vorsteherinnen, sondern nur um für den weiblichen Theil der Gemeinde eine gewisse mütterliche Sorgfalt auszuüben. So halfen die Diaconissinnen bei der Taufe der Frauen und hatten die Krankenpflege. Auch hatten sie den Personen ihres Geschlechts in der Kirche den Platz anzuweisen. In ähnlicher Weise waren in späterer Zeit der Kirche die Aebtissinnen die Vorsteherinnen in ihren Klöstern und hatten in manchen Gegenden über die Geistlichkeit einer Pfarre, ja sogar über den Bischof eine gewisse Vollmacht hinsichtlich zeitlicher Güter. — Wenn in Schriftstellern des christlichen Alterthums die Ausdrücke presbyterae und episcopae vorkommen, so sind darunter die Frauen zu verstehen, welche die Bischöfe und Priester vor ihrer Ordination geehelicht hatten. — Ebenso sind auch die sogenannten Hermaphroditen, d. h. Personen, in denen das männliche Geschlecht zweifelhaft ist, ausgeschlossen. Wenn nach dem Empfange der heiligen Weihe das weibliche Geschlecht prävalirte, so muß, wie der h. Alphons in seiner Moral bemerkt, die betreffende Person sich der geistlichen Functionen enthalten. — Ebenso sind auch alle nicht getauften Mannspersonen vom Empfange der heiligen Weihen ausgeschlossen. — Daß die getaufte Mannsperson sich noch in diesem Leben befinden muß, wurde deßhalb hinzugesetzt, weil ein bereits verstorbener Priester nicht mehr gültig

consecriren kann. — Auch muß der Empfänger des Ordo einschließlich oder ausdrücklich in den Empfang desselben einstimmen. Denn sonst wäre der Empfang dieses Sacraments kein **actus humanus**, weil, wenn der Wille seine Einwilligung nicht gibt, er auch die göttliche Gnade nicht in sich aufnehmen kann. Wenn uns daher in dem kirchlichen Alterthume wiederholt berichtet wird, daß verschiedene Christen, welche man für tauglich zum geistlichen Stande erachtete, vom Volke mit Gewalt herbeigezogen, festgehalten und trotz ihres Widerstrebens geweiht seien, so ist darunter das Sträuben des demüthigen Herzens und nicht ein gänzlicher und völliger Widerstand zu verstehen. Denn, wie gesagt, das entschiedene Widerstreben gegen den Empfang der Weihe würde dieselbe ungültig machen.

Daraus folgt Zweitens, daß die Ordination der Blinden, Stummen, unmündigen Kinder, Irregulären, Neophyten, Geistesschwachen gültig ist **(ordinatio valida)**; aber sie ist gegen den Willen und die Absicht der Kirche. Und so kommen wir auf die Frage, was zum erlaubten Empfange des Sacramentes des Ordo erforderlich ist.

2. Die hauptsächlichsten Erfordernisse zum erlaubten Empfange des Sacramentes der Priesterweihe sind diese.

1) Der göttliche Beruf. Dieser ist das wichtigste und hauptsächlichste Erforderniß zum Priesterthume. Unter dem Berufe zum geistlichen Stande verstehen wir die Idee, welche Gott von Ewigkeit her über irgend einen Menschen gefaßt hat, daß er ihn zu seinem besondern Dienste im geistlichen Stande und zum Heile vieler andern Menschen auserwählen will. Der Beruf zum geistlichen Stande ist eine **gratia gratis data**, d. h. eine solche Gnade, welche dem Menschen nicht nur aus freier Barmherzigkeit, wie auch die heiligmachende Gnade und die wirkliche Gnade, sondern vorzüglich um des ewigen Heiles anderer Menschen willen von Gott verliehen ist. Ueber die Nothwendigkeit des Berufes zum geistlichen Stande belehren uns die Väter und die heilige Schrift. So heißt es Jerem. 23, 21: „Ich sandte diese Propheten nicht, und doch waren sie geschäftig; ich sprach nicht zu ihnen, und doch weissagten sie.“ In den Propheten des alten Bundes ist mehrmals die Rede von den schlechten Hirten, welche durch ihr Amt nur ihren eigenen Vortheil d. h. eine sorgenlose und angenehme Existenz, suchten und sich um die ihnen anvertraute Heerde nicht bekümmerten. Im neuen Testamente sagt der Herr Luc. 10, 2: „Die Ernte ist zwar groß, aber der Arbeiter sind wenige. Bittet daher den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende.“ Joh. 10, 1: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wer nicht zur Thüre in den Schafstall eingeht, sondern anderswo hineinsteigt, der ist ein Dieb und ein Mörder.“ Christus lehrt hier, daß der Beruf zum geistlichen Stande nur von ihm selbst, nämlich durch die vermittelst der Kirche von ihm gegebene Sendung, verliehen werde. Denn nur in Christo können überhaupt alle Auserwählten aus dem menschlichen Geschlechte dem himmlischen Vater wohlgefällig sein (Röm. 8, 29); und darum müssen vor andern Gläubigen diejenigen, welche die Thätigkeit Christi zum Heile der Menschen fortsetzen sollen, das Bild Christi an sich tragen. Joh. 15, 16: „Nicht ihr habet mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt, und ich habe euch bestimmt, daß ihr hingehet und Frucht bringet, und eure Frucht bleibe.“ In diesen Worten lehrt Christus mit höchster Deutlichkeit, daß der Beruf zum geistlichen Stande in der freien Gnadenspendung Gottes seinen ersten und tiefsten Grund hat. Darum beteten die Apostel, als sie statt des Verräthers einen andern wählen wollten Apstg. 1, 24. 25: „Herr! Du Her-

zenskundiger Aller, zeige an, welchen aus diesen Beiden du erwählet hast, die Stelle dieses Dienstes und des Apostelamtes zu empfangen." Und darum schreibt der h. Paulus Hebr. 5, 4. 5: „Niemand nimmt sich selbst die Würde, sondern der von Gott berufen wird, wie Aaron. So hat auch Christus nicht sich selbst verherrlicht, Hoherpriester zu werden, sondern der zu ihm geredet hat: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeuget." Da der Beruf von Gott gegeben sein muß, so kann es sich von Seite des Menschen nur darum handeln, denselben zu erkennen. Von einer Standeswahl kann eigentlich nicht die Rede sein, sondern nur von einer Auffindung des von Gott gegebenen Lebensberufes. Denn der Mensch hat überhaupt nichts zu wählen, sondern nur auf die von Gott gegebenen und angebahnten Verhältnisse einzugehen.

Im Allgemeinen ist die ganze bisherige Lebensführung, welche der Mensch unter der Leitung der göttlichen Vorsehung bestanden hat, die deutlichste Hinweisung auf den Beruf, welchen Gott ihm gegeben hat. Daher muß man im Allgemeinen sagen, daß derjenige, welcher bis auf die Zeit hin, wo er die heiligen Weihen bald empfangen soll, alle erforderlichen Schritte zum Eintritte in den geistlichen Stand durch gesetzmäßiges Betragen und Erwerbung der nothwendigen Kenntnisse gethan hat, seinem bisherigen Bemühen durch den Empfang der heiligen Weihen nur getrost die Vollendung geben möge. Auf die Versuchungen der Welt und auf das eigene Widerstreben aus Anhänglichkeit an die Freuden dieser Erde, welche Anhänglichkeit sich oft unter dem Vorwande verbirgt, die schweren Pflichten des geistlichen Standes nicht tragen und die große Verantwortlichkeit desselben nicht übernehmen zu können, muß dann nicht mehr geachtet werden. Denn der Teufel haßt keinen Menschen mehr als einen Priester und bereitet keinem Menschen größere Kämpfe und ärgere Verlegenheiten als einem Priester und dem, welcher ein solcher zu werden beabsichtigt. Denn so wie sein Reich durch gute Priester den empfindlichsten Verlust erleidet, so wird es durch schlechte Priester mächtig aufgebaut; weßhalb der heil. Vincenz von Paul sagte, daß das größte Uebel der Kirche die schlechten Priester seien. Darum darf man ohne Verletzung der Wahrheit behaupten, daß derjenige, welcher nach Leistung des Nothwendigen um die Zeit, wo er die heiligen Weihen empfangen soll, noch zurücktritt, selbst seinen Beruf aufgegeben hat.

Im Besondern können wir als die hauptsächlichsten Kennzeichen des Berufes zum geistlichen Stande diese angeben: a) Die erforderliche Wissenschaft. Das Tridentinum sagt Sess. XXIII, cap. 11 de reform: Minores ordines iis, qui saltem latinam linguam intelligunt, per temporum interstitia, nisi aliud episcopo magis expedire videretur, conferantur, ut eo accuratius, quantum sit huius disciplinae pondus, edoceri possint ac in unoquoque munere iuxta praescriptum episcopi se exerceant. Der h. Alphons bemerkt lib. VI, 790, besser thäte der Bischof, einen solchen, welcher die lateinische Sprache nicht verstände, auch wenn er verspräche, sie bald erlernen zu wollen, nicht zu weihen. Für den Empfang des Subdiaconats und Diaconats fordert das Tridentinum cap. 13, daß die Empfänger dieser Ordines mit den geistlichen Wissenschaften und mit demjenigen, was zur Ausübung dieser Ordines erfordert werde, gehörig bekannt sein sollen. Von denen aber, welche die Priesterweihe empfangen wollen, verlangt das Tridentinum cap. 14, daß dieselben durch vorhergehende sorgfältige Prüfung als tüchtig befunden werden sollen, dem Volke dasjenige zu lehren, was Allen nothwendig ist, um zum ewigen Heile

zu gelangen, und was zur Ausspendung der heiligen Sacramente erfordert wird. Weiter handelt über diese Stelle des Concils der h. Alphons **lib. VI, nro. 791.** Im Allgemeinen kann man sagen, daß Wissenschaft und Gebet das ganze Leben des Priesters ausfüllen sollen.*) Aber ein wie hoher Grad der Wissenschaft nothwendig ist, hängt nicht nur von dem allgemeinen Bildungsstande der Zeit überhaupt ab; — welche unermeßlichen Forschungen und Erfahrungen sind z. B. seit einem Jahrhunderte gemacht; diese haben offenbar auf den Bildungsstand der Zeit überhaupt und auf die Theologie den tiefgreifendsten Einfluß; — sondern auch von dem Urtheile des Bischofs. Wird Jemand in dem vom Bischofe angestellten Examen fähig befunden, so hat er hinsichtlich seines Wissens ein sicheres Kennzeichen seines Berufes.

b) Das gesittete Leben (**probitas vitae**). Ueber dieses Erforderniß zum Empfange der heiligen Weihen sagt das Tridentinum **Sess. XXIII. de reform. cap. 12: Sciant episcopi debere ad hos ordines assumi dignos duntaxat et quorum probata vita senectus sit;** — wahrscheinlich mit Bezugnahme auf Weish. 4, 8. 9: „Ein ehrenvolles Alter hängt nicht von langer Dauer und von der Zahl der Jahre ab, sondern des Menschen Verstand gilt für graue Haare, und ein unbeflecktes Leben ist das (wahre) Greisenalter." Darum verbietet der h. Paulus 1. Tim. 3, 6 einen Neubekehrten zu weihen, weil ein solcher im kirchlichen Geiste und Wandel noch nicht gehörig befestigt sein kann; wie man nach dem gewöhnlichen Verlaufe der geistigen Entwicklung urtheilen muß; denn Ausnahmen zählen nirgends. Der heil. Thomas **2. 2. quaest. 189, art. 1, ad 3** schreibt: **Ordines sacri praeexigunt sanctitatem;** und weitläufiger handelt er darüber **Supplem. quaest. 35, art. 1, ad 3.** Deßhalb ist zum Empfange der heiligen Weihen nicht bloß erforderlich, daß Jemand im Zustande der heiligmachenden Gnade ist, sondern auch, daß er seit einiger Zeit von der Herrschaft der Leidenschaften, z. B. der Unkeuschheit, des Trunkes, des Geizes frei ist. Insbesondere gilt das Gesagte von demjenigen Menschen, welcher dem Laster der Unkeuschheit ergeben ist. Vergl. den heiligen

---

*) Man vergleiche die schönen Aeußerungen der Johanna Maria vom Kreuze (aus dem Orden der h. Clara), † 1673 (in Beda Webers Lebensbeschreibung) derselben; (leider habe ich die Seitenzahl nicht bemerkt): „Ein ungelehrter Priester gereicht sich und Andern zum Verderben. Jeder Zögling der Gottesgelehrsamkeit soll sich eifrigst auf die Studien seines Standes verlegen, und auch keine andere Wissenschaft verschmähen, die ihn der Welt nützlicher und unentbehrlicher macht. Nur diesem Bestreben nach Wissenschaft gibt Gott die Kraft des Wortes zur Eingabe. Die Thätigkeit für Gott aus Liebe zum Menschenerlöser, Arbeit um Jesu willen, nach seinem heiligen Beispiele sei euer eigentliches Leben, o Priester! Gesandte Gottes! Die heilige Dreifaltigkeit wirkt in euch! Der himmlische Vater gibt euch Muth und Kraft eure Stimme auf der Kanzel zu erheben, wie eine Drommete, um die verstockten Sünder zu erschrecken, die Schwachen und die Nachläßigen im Dienste Gottes zu ermuthigen, die Pilger auf dem Wege heiliger Vollkommenheit zu bestärken. Auf dem Lehrstuhle seid ihr ein hinreißender Strom, mit unerschöpflicher Liebe auslaufend mit dem Bächlein der Wissenschaft, Alle belehrend, Alle im Glauben befestigend, und dabei arbeitet in euch der göttliche Sohn, daß ihr Männer bildet für die Kirche, reich an Tugend, ehrwürdig durch die Schätze ihres Wissens. Im Beichtstuhle beseelt euch der heilige Geist, daß ihr mit himmlischer Liebe, Geduld und Gotteseinsicht die Seelen leitet zum ewigen Leben." Vergl. auch Friedrich von Schlegel: Philosophie des Lebens Seite 217

Alphons lib. VI, nro. 63 flg. Ein solcher muß sich vor dem Empfange der heiligen Weihen wahrhaft bekehrt haben.

c) Die rechte Absicht, um derentwillen Jemand in den geistlichen Stand tritt, nämlich um die Ehre Gottes und das Heil der unsterblichen Seelen zu befördern. Wer aus irgend welchem irdischen Beweggrunde hineintritt, der setzt sein Seelenheil einer großen Gefahr aus, und kann dieser Schritt von einer Todsünde nicht entschuldigt werden. Vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 803. — Zum Theile erwähnt das Tridentinum diese rechte Absicht hinsichtlich des Eintrittes in den geistlichen Stand, indem es Sess. XXIII, cap. 4 den animus clericandi von denjenigen fordert, welche sich in den Clerus wollen aufnehmen lassen. Nur diejenigen, sagt das Concil, sollten die Tonsur empfangen, von welchen man die gegründete Vermuthung hegen könne, daß sie nicht um der weltlichen Gerichtsbarkeit zu entgehen, (was auf unsere Zeiten gar nicht einmal mehr Anwendung findet, indem der geistliche Stand seiner Privilegien zum größten Theile beraubt ist), sondern um Gott treu zu dienen diesen Lebensweg ergriffen hätten. Vergl. den heiligen Alphons lib. VI, 785; wo er diesen Gegenstand weitläufiger behandelt; — nur vergesse man nicht, daß auch der h. Alphons vor der französischen Revolution lebte und schrieb; der erste Band seiner Moral erschien 1755; der h. Verfasser starb 1787.

2) Auch wer bloß die Tonsur empfangen will, muß bereits das h. Sacrament der Firmung empfangen haben. So bestimmt das Tridentinum Sess. XXIII, de reform. cap. 4. Wahrscheinlich jedoch verpflichtet diese Vorschrift des Tridentini nur unter einer läßlichen Sünde; vergl. den heil. Alphons lib. VI, nro. 786.

3) Das Tridentinum schreibt Sess. XXIII, cap. 3 de reform. den Bischöfen vor, daß sie ihre Untergebenen selbst weihen sollen, im Falle der Verhinderung aber dieseben erst prüfen und dann zu einem andern Bischofe schicken können. In diesem Falle sind also die litterae dimissoriae erforderlich. Der h. Alphons handelt über diese Gegenstände lib. VI, nro. 777 bis 789 (einschließlich).

4) Wer die heilige Subdiaconatsweihe empfangen will, muß einen standesmäßigen Unterhalt nachweisen können (titulus sustentationis oder titulus mensae). Dieser kann sich gründen auf eigenes Vermögen (titulus patrimonii), oder auf ein Beneficium (titulus beneficii), oder auf die Mitgliedschaft eines Ordens (titulus paupertatis). Vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 813 bis 824.

5) Der niedere Ordo muß vor dem höhern empfangen werden, oder Keiner darf durch Ueberspringung eines Ordo (per saltum) ordinirt werden. Wer diese kirchliche Anordnung übertritt, sündigt nicht nur schwer, sondern ist auch von der Ausübung des empfangenen Ordo suspendirt, bis ihn der Bischof dispensirt. Aber zum Bischofe geweiht zu werden, ohne die Priesterweihe empfangen zu haben, ist unmöglich, weil das Priesterthum den Mittelpunkt aller geistlichen Vollmacht bildet, und weil der Episcopat nach katholischer Lehre als das Priesterthum mit der Vollmacht der Fortpflanzung desselben, oder als das Priesterthum im vollen Sinne des Wortes anzusehen ist.

6) Die Zeit. Die höhern Weihen können nur an den Samstagen der Quatuor Tempora, an dem Samstage vor dem Passionssonntage und am Charsamstage ertheilt werden. Die Bischofsweihe kann an jedem Sonntage statt finden oder auch an einem Aposteltage.

7) Beim Empfange der heiligen Weihen müssen die von der Kirche vorgeschriebenen Interstitien eingehalten werden. a. Um vom Empfange eines niedern Ordo zum Empfange eines andern niedern Ordo überzugehen, wird nach dem Tridentinum Sess. XXIII, cap. 11 einige Zeit erfordert, welche jedoch das Concil nicht näher bestimmt. Vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 795. b. Um von den Quatuor Minores zum Subdiaconate zu gelangen, wird nach dem Tridentinum l. c. der Zeitraum eines Jahres erfordert. c. Vom Subdiaconate zum Diaconate wird ebenfalls der Zeitraum eines Jahres gefordert. Vergl. das Tridentinum cap. 13. d. Vom Diaconate zum Presbyterate wird gleichfalls der Zeitraum eines Jahres erfordert. Vergl. das Tridentinum cap. 14 und den h. Alphons lib. VI, nro. 796—797.

8) Zur Ertheilung der heiligen Weihen wird ein bestimmter Ort erfordert. Das Tridentinum gibt Sess. XXIII, cap. 8 die Vorschrift, die Ordinationen entweder in der Kathedralkirche mit Zuziehung des Domkapitels vorzunehmen, oder, wenn an einem andern Orte der Diöcese, doch die vorzüglichere Kirche in demselben auszuwählen und mit Zuziehung der Ortsgeistlichkeit. Vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 798.

9) Das gehörige Alter. Ueber das zum Empfange der heiligen Weihen erforderliche Alter handelt das Tridentinum Sess. XXIII, de reform. cap. 12. Für den Empfang des Subdiaconats schreibt das Tridentinum ein Alter von 22 Jahren vor; für den Diaconat 23 Jahre, für den Presbyterat 25 Jahre. Es genügt aber nach der Ansicht aller Moralisten, daß das vorgeschriebene Jahr angefangen ist; (nach dem Grundsatze: Rigorosa sunt restringenda). Für den Empfang der Tonsur wird der Gebrauch der Vernunft, also ungefähr das siebente Jahr erfordert. Die niedern Weihen können vom siebenten bis zum vierzehnten Jahre ertheilt werden, wie Benedict XIV. in der Bulle Inter sollicitas v. J. 1745 bemerkt. Um ein Beneficium zu erhalten, ist das vierzehnte Jahr erforderlich; vergl. das Tridentinum Sess. XXIII, cap. 6 de reform.; ist aber mit dem Beneficium die cura animarum verbunden, so wird das fünfundzwanzigste Jahr erfordert; vergl. das Tridentinum Sess. XXIV, de reform. cap. 12: Nemo deinceps ad dignitates quascunque, quibus animarum cura subest, promoveatur, nisi qui saltem XXV suae aetatis annum attigerit. Für den Empfang der bischöflichen Würde ist das dreizigste Jahr erforderlich. Vergleiche den heil. Alphons lib. VI, nro. 799 und 800.

10) Wer einen höhern Ordo empfangen will, muß in der Kirche, in welcher er adscribirt ist, den bereits empfangenen Ordo ausgeübt haben.

11) Der Ordinandus muß beim Empfange der Weihe die heilige Communion empfangen, wie das Pontificale Romanum vorschreibt. Jedoch besteht diese Verpflichtung nur beim Empfange der Priesterweihe unter einer Todsünde. Denn der Neopresbyter bringt mit dem Bischofe das heil. Meßopfer dar, unter welchem er geweiht wird; der Celebrans aber muß auch jedesmal die heilige Communion empfangen.

12) Wer die heiligen Weihen empfangen will, muß von allen kirchlichen Censuren frei sein. Er darf daher weder ein Schismatiker, noch auch irregulär, noch auch excommunicirt sein. Die Vorlesung über die Censuren gehört in das Canonische Recht.

§. 159. Ausspender des Ordo.

1. Der ordentliche Ausspender (**minister ordinarius**) des Ordo ist der Bischof. Im besondern Auftrage des Papstes kann auch der einfache Priester die Quatuor Minores und den Subdiaconat ertheilen. Vergl. den h. Alphons lib. VI, nro. 762—768 (einschließlich); wo er alle dahin gehörigen Fälle, wann einfache Priester die vier niedern Weihen und den Subdiaconat ertheilen können, behandelt. Für diese Ordines kann also der einfache Priester als außerordentlicher Ausspender (**minister extraordinarius**) im Auftrage des päpstliches Stuhles eintreten. Aber die sogenannten hierarchischen Ordines (der Diaconat, der Presbyterat und der Episcopat) können nur vom Bischofe ertheilt werden. Vergl. das Tridentinum Sess. XXIII, can. 7: **S. q. d., Episcopos non esse Presbyteris superiores, vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum Presbyteris communem, vel ordines ab ipsis collatos sine populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione irritos esse, aut eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, anathema sit.** Immer hat in der katholischen Kirche die Ansicht bestanden, daß der Vorzug des Bischofs vor dem Priester eigentlich in der Ordination gesucht werden müsse; wie aus den §. 157 angeführten Stellen der Väter erhellet. Zur Weihe eines Bischofs sind aber drei Bischöfe erforderlich; wie das der heil. Alphons in seiner Moral lib. VI, nro. 755 bewiesen hat. Einer vollzieht die Weihe selbst; zwei assistiren ihm.

2. In der so eben angeführten Stelle sagt das Tridentinum ausdrücklich, die heiligen Weihen, auch ohne Zustimmung des Volkes, d. h. der Gemeinde, und der weltlichen Obrigkeit ertheilt und empfangen, seien gültig; d. h. die Gültigkeit eines empfangenen Ordo ist nur durch die Gültigkeit des Actes der Ordination selbst bedingt. Wohl finden wir mehrmals, daß die Gemeinde in den ursprünglichen Zeiten der christlichen Kirche bei Gelegenheit der gottesdienstlichen Versammlungen laut und öffentlich erklärte, sie wünsche diesen oder jenen zum Priester oder Bischofe. Oft wurden die bezeichneten Personen zum Empfange der heiligen Weihen gewissermaaßen genöthigt und empfingen dieselben unter Thränen. So nahm allerdings das Volk einen gewissen Antheil an der Weihe seiner Priester und Bischöfe. Und wie sollte es das auch nicht? Was ist wichtiger für die Gläubigen, als das Leben seiner geistlichen Hirten? Denn das Sprichwort: **Qualis rex, talis grex**, oder wie Christus sagt (Matth. 10, 24. 25): „Der Lehrling ist nicht über dem Meister, noch der Knecht über seinem Herrn; es ist genug für den Lehrling, wenn ihm geschieht, wie seinem Meister, und für den Knecht, wenn ihm geschieht, wie seinem Herrn"; — und ebenso das Sprichwort: **Verba movent, exempla trahunt** wird immer wahr bleiben. Wohl mußte daher der Gemeinde vieles daran gelegen sein, „Wen sie über ihre Häupter setzte" (Ps. 65, 12). Und möchte doch, dürfen wir hinzusetzen, in unsrer Zeit der Antheil des Volkes an der Consecration seiner Bischöfe und Priester ein größerer sein, als er wirklich ist. Indessen wegen dieses Antheils der Gemeinde an der Wahl seiner Priester und Bischöfe kam doch Niemanden der lächerliche Wahn in den Sinn, als hange die geistliche Vollmacht der Vorsteher nur von dieser Wahl der Gemeinde ab. Vielmehr war man in der katholischen Kirche immer überzeugt davon, daß die geistliche Vollmacht nur durch die Ordination selbst gegeben

werde; wie auch das Tridentinum in der angeführten Stelle diese Wahrheit als Glaubenslehre ausspricht.

3. Diesen uralten Antheil der Gemeinden an der Ertheilung der höhern Weihen hat das Tridentinum Sess. XXIII, de Reform. cap. 5 *) wiederherzustellen gesucht. Das Concil gibt die Vorschrift, daß die Namen der Ordinanden einen Monat vor der Weihe von dem betreffenden Pfarrer öffentlich verlesen würden, damit so ihr Leben und ihre Sitten dem Urtheile der Gemeinde vorlägen. Leider ist diese kirchliche Verfügung vielfach außer Acht gelassen. Ueberhaupt aber muß man darüber klagen, daß der Antheil des Volkes an den höheren Weihen ein viel geringerer ist, als er in der ursprünglichen Kirche war, so sehr auch die Kirche auf diesen Antheil dringt, besonders durch die Quatuortemperfasten, wodurch sie alle Gläubigen zum Gebete um Arbeiter für den Weinberg des Herrn vereinigt; gemäß den Worten des Herrn Matth. 9, 37. 38: „Die Ernte ist zwar groß, aber der Arbeiter sind Wenige. Bittet daher den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende."

## §. 160. Wirkungen des Ordo.

1. Die Wirkungen der heiligen Weihen sind zunächst die Berechtigungen, Vollmachten und Verpflichtungen, welche durch den Empfang derselben übernommen werden. Dem Ostiarius kommt es zu, die Schlüssel der Kirche zu bewahren, die Thüren derselben zu öffnen und zu schließen, und diejenigen fern zu halten, welchen es nicht erlaubt ist, beim heiligen Opfer zugegen zu sein; zu läuten; das, was in der Kirche ist, zu bewahren; dem, welcher predigt, das Buch zu öffnen. Das Amt des Lectors ist es, in der Kirche die Lectionen des alten und neuen Testaments zu lesen; die Katechumenen die Anfangsgründe des christlichen Glaubens zu lehren; Brod und Früchte zu segnen. Der Exorcist soll denen, welche von unreinen Geistern geplagt sind, die Hände auflegen, um die bösen Geister zu beschwören und auszutreiben; auch soll er die Exorcismen über die Katechumenen aussprechen. Das Amt des Akolythen ist es, die Kännchen mit Wein und Wasser zum Opfer der heiligen Messe zu bereiten, sie dem Subdiacon zu reichen, die Lichter zum heiligen Meßopfer zu tragen; daher auch der Name ceroferarius für den Akolythen); und beim heiligen Meßopfer zu dienen, während der Subdiacon in der heiligen Messe die Epistel und der Diacon das Evangelium singen, und dem celebrirenden Priester die nächsten Dienste bei der Darbringung des heiligen Meßopfers leisten sollen; (über welches sogenannte Ministriren oder Levitiren in den Vorlesungen über Liturgik gehandelt werden muß.

Die hauptsächlichsten Verpflichtungen derjenigen, welche einen der höhern

---

*) Ad minores ordines promovendi bonum a Parocho et a Magistro scholae, in qua educantur, testimonium habeant. Hi vero, qui ad singulos maiores erunt assumendi, per mensem ante ordinationem Episcopum adeant, qui Parocho aut alteri, cui magis expedire videbitur, committat, ut nominibus ac desiderio eorum, qui volunt promoveri, publice in Ecclesia propositis, de ipsorum ordinandorum natalibus, aetate, moribus et vita a fide dignis diligenter inquirat, et litteras testimoniales ipsam inquisitionem factam continentes ad ipsum Episcopum quamprimum transmittat. Diese weise Verordnung war vielfach in Vergessenheit gekommen. Unserm Hochwürdigsten Herrn Bischofe gebührt das Verdienst sie wieder eingeführt zu haben.

Ordines empfangen, sind folgende: a. Das Breviergebet (horae canonicae); worüber in besondern Vorlesungen das Nähere angegeben werden muß. Hier möge nur bemerkt werden, daß diejenigen, welche das Breviergebet abzuschaffen und statt desselben das mündliche Gebet oder die Uebung irgend eines andern guten Werkes einzuführen gedenken, selbst vom Breviergebete gar nichts verstehen. Denn das Breviergebet ist ein wahres Kunstwerk, nicht nur wenn man es als ein Ganzes aus seinen verschiedenen Horen zusammengesetzt betrachtet, sondern auch wenn man jede einzelne Hore für sich betrachtet. Das Breviergebet ist durch seine wunderbare Zusammensetzung und Abwechslung von Gegenständen zum betrachtenden Nachdenken, (in den Psalmen zum Theile, vorzüglich in den Lectionen und Capiteln), von Anmuthungen der Reue, des Vorsatzes, der Bitte, des Dankes, des Verlangens, des Vertrauens, der heiligen Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott, durch das Bestreben, die ganze heilige Schrift im Verlaufe des kirchlichen Jahres durchzumachen, und in diesem Zeitraume den sinnenden Geist durch alle Anstalten, welche Gott zum Heile des menschlichen Geschlechts getroffen hat, nach den hauptsächlichsten Festtagen des kirchlichen Jahres und den an diese sich anschließenden Kreisen von Sonn- und Feiertagen hindurchzuführen, und endlich durch die größte Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit der vortrefflichste Lehrer und Wegweiser zum innern Gebete. Und da das Gebet das Hauptnahrungsmittel des innern Lebens ist, beim Gebete aber das innere Gebet vorzugsweise in Betracht kommt, so soll der Geistliche das Breviergebet zum Mittelpunkte seines ganzen geistlichen Lebens machen.

b. Der Cölibat. Die dogmatischen Entscheidungen darüber hat das Tridentinum Sess. XXIV, can. 9 und can. 10 gegeben: can. 9: Si quis dixerit, Clericos in sacris Ordinibus constitutos vel Regulares castitatem solemniter professos posse Matrimonium contrahere contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica vel voto, et oppositum nil aliud esse, quam damnare Matrimonium, posseque omnes contrahere Matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum, anathema sit, cum Deus id recte petentibus non deneget nec patiatur nos supra id, quod possumus, tentari. *) Can. 10: Si quis dixerit, statum coniugalem anteponendum esse statui virginitatis vel coelibatus et non esse melius ac beatius manere in virginitate aut coelibatu, quam iungi Matrimonio, anathema sit. Wir glauben vorher hinlänglich bewiesen zu haben, daß der den Mitgliedern der Hierarchie vorgeschriebene Cölibat nicht bloß eine Vorschrift der Kirche ist, sondern in den heiligen Weihen selbst begründet liegt. Vergl. §. 157, Nro. 4 (gegen Ende). Wenn die Kirche Einzelne von dem Gebote der Ehelosigkeit dispensirt, so kann sie das deßhalb, weil das Mangelhafte in den Einzelnen durch die Kirche als Ganzes

---

*) Wenn daher ein abgefallener Geistlicher oder ein abgefallener Ordensmann sich mit einer Person andern Geschlechts zusammenthut, so sollte man eigentlich nicht sagen, er habe sich verheirathet, er habe sich trauen lassen, er lebe in der Ehe; denn sein Leben ist nichts als eine wilde Ehe. Sehr beachtenswerth ist, daß auch ein solcher Mensch, welcher doch ohne allen Zweifel der verächtlichste ist, den es auf der Welt geben kann, noch eine Person zu finden vermag, welche eine Verbindung mit ihm eingehe. — Schmutz und Unrath findet sich in allen Klassen der menschlichen Gesellschaft im Staate, wie in der Kirche, selbst unter den Aposteln.

ersetzt werden kann, wie wir ebendort bemerkten. Das Nähere über den Cölibat muß die Kirchengeschichte und das Canonische Recht angeben.

c. Wer einen höhern Ordo empfangen hat, muß die Tonsur und die geistliche Kleidung tragen. Deßhalb ist es sehr ärgerlich, wenn diese Vorschrift nicht beobachtet wird. Der äußere Mensch muß sich nothwendig nach dem innern richten. Sogar Luther erkannte dieses und ermahnte seine Prediger dringend, die geistliche Kleidung zu tragen. Vergleiche Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken von De Wette, Berlin 1826, Bd. 2, S. 184, wo Luther in einem Briefe vom 17. April 1522 an Gabriel Zwilling, welchen er auffordert einen Ruf als Prediger nach Altenburg anzunehmen, diesen so ermahnt: Vade in pace et Dominus crescere te faciat in multa millia. Cave ergo ante omnia, ut modestus sis, et vestitu sacerdotali honestus incedas, deposito birreto isto latiangulo, propter infirmiores, memor, quod mitteris ad eos, qui lacte alendi sunt, et a laqueis Papae solvendi, quod non facies, nisi solo verbo opereris, sicut audisti ex me, et leges in novissimo libello meo: trahi vult ad se homines Pater per Christum, non cogi aut duci statutis aut ordinationibus nostris.

d. Wer einen höhern Ordo empfangen hat, muß seinen titulus sustentationis bewahren und darf denselben nicht aufgeben.

Ueberhaupt also können wir sagen: Das Sacrament des Ordo ertheilt eine gewisse Vollmacht in Beziehung auf die Eucharistie. Der Priester hat die Vollmacht, die Eucharistie zu bereiten (potestas consecrandi); der Bischof kann diese Vollmacht übertragen; der Diacon leistet dem Priester bei der Darbringung des heiligen Meßopfers die nächsten Dienste.

2. Deßhalb ertheilt auch das Sacrament des Ordo die Gnade, um die Pflichten, welche durch den Empfang desselben übernommen werden, erfüllen zu können (gratia sacramentalis). Ueberhaupt ertheilt Gott immer, wenn er Jemanden zu irgend einem Stande beruft und ihm die mit demselben verbundenen Pflichten auflegt, ihm auch die Gnade, diesem Stande nachzukommen. Darum ermahnt der h. Paulus auch seinen Schüler Timotheus, die Gnadengabe in sich wieder zu erwecken, welche ihm durch die heilige Weihe gegeben sei.

3. Das Sacrament des Ordo prägt der Seele ein unauslöschliches Kennzeichen (character indelebilis) ein. Der priesterliche Character gibt die Vollmacht, die heiligen Sacramente zu spenden (dispositio activa sacramentorum); wie wir bei der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen gesehen haben. Dieser Character setzt den Character der heiligen Taufe mit Nothwendigkeit voraus, so daß derjenige, welcher ohne getauft zu sein, sich ordiniren ließe, das Sacrament des Ordo gar nicht empfangen würde. Aber den Character der Firmung setzt er nicht mit Nothwendigkeit voraus, sondern nur aus Schicklichkeitsgründen. Wer als Priester von der Kirche berufen wird, Opfer und Gebete darzubringen für die Gemeinde, der muß billig doch sich selbst und sein ganzes Leben Gott zuerst zum Opfer gebracht haben. Dazu aber verleiht insbesondere die heilige Firmung die bleibende Gnade mit ihrem bleibenden Character. Deßhalb ist es geziemend, daß derjenige, welcher das Sacrament des Ordo empfangen will, bereits gefirmt sei. Jedoch besteht die Verpflichtung dazu nur unter einer läßlichen Sünde nach übereinstimmender Ansicht der Moralisten.

4. Das Sacrament des Ordo vermehrt die heiligmachende Gnade, wenn es im Zustande der Gnade empfangen wird, was immer geschehen soll.

Ueberhaupt aber wird durch jede Ausübung einer jeden geistlichen Verrichtung die Gnade in dem Cleriker vermehrt. Darum soll der Geistliche sich bemühen, mit freudigem Gemüthe allen Verpflichtungen sich zu widmen, welche sein Stand ihm auflegt.

### §. 161. Nothwendigkeit des Ordo.

1. Das Sacrament des Ordo ist für das ganze menschliche Geschlecht nach der Einrichtung Christi unumgänglich nothwendig. Denn durch das Sacrament des Ordo wird die Hierarchie geschaffen; diese aber ist die Grundlage für die Heilswirkung des gesammten menschlichen Geschlechts, indem durch die Hierarchie die Verfassung der katholischen Kirche bestimmt ist. Daher richtete sich die Wuth der Verfolgung vorzüglich gegen die Mitglieder der Hierarchie; und daher der Jammer der ersten Christen, wenn ihnen ihre geistlichen Vorsteher genommen wurden.

2. Für den einzelnen Christen könnte der Empfang dieses Sacraments nur insofern nothwendig sein, als derselbe seinen Beruf zum geistlichen Stande erkannt hätte, und dennoch aus Anhänglichkeit an die Freuden dieser Welt sich nicht entschließen wollte, diesem Berufe nachzukommen. Wenn ein Solcher auch noch im Zustande der Gnade sich befindet, so wird er sich doch schwerlich in derselben behaupten können. Denn es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß derjenige, welcher seinem erkannten Berufe nicht nachkommt, sich selbst vieler Gnaden beraubt und sich dadurch einer großen Gefahr sein ewiges Heil zu verlieren aussetzt. Auch begeht er durch die Weigerung, dem Rufe der Gnade zu folgen, eine große Undankbarkeit gegen Gott; denn der Beruf zum Priesterstande ist gewiß die größte Gnade, welche Gott einem Menschen geben kann; und macht sich eines argen Mißtrauens auf den Beistand der göttlichen Gnade schuldig. Denn das Wenige, was in der Welt verlassen wird, wird Gott dem Geistlichen schon in diesem Leben reichlich ersetzen. Uebrigens wird Niemand den Mühen und Beschwerden dieses Lebens entgehen, und gerade derjenige, welcher seinem Berufe aus Feigheit nicht nachkommen will, wird die Last des Lebens am schwersten empfinden. Der Gedanke: Was wirst du wünschen auf dem Todesbette gethan zu haben, muß alle Mühe leicht machen.

### §. 162. Wiederholbarkeit des Ordo.

1. Das Sacrament des Ordo kann niemals wiederholt werden, weil es der Seele einen unauslöschlichen Character einprägt. In dem zukünftigen Leben wird dieser Character der Seele des Priesters entweder zur ewigen Herrlichkeit oder zur ewigen Schmach gereichen.

2. Nur wenn an dem gültigen Empfange eines Ordo aus Gründen gezweifelt werden müßte, wäre derselbe bedingungsweise zu wiederholen. Nach dem h. Alphons lib. VI, nro. 751 dürfte eine solche bedingte Wiederholung auch schon deßhalb vorgenommen werden, um ein ängstliches Gewissen zu beruhigen; — vorausgesetzt, daß der Bischof sich auf die bedingte Wiederholung einlassen wollte. Denn seinem Urtheile wäre doch die ganze Sache zunächst anheim zu stellen; und wenn er sich für die Gültigkeit des empfangenen Ordo ausspräche, so müßte man sich bei diesem Urtheile ohne weiters beruhigen. Wären beim Empfange eines Ordo einige Versehen (defectus) vorgekommen, z. B. etwas vergessen worden, so könnte dieses nachgeholt (supplirt) werden, weil das Ganze ja doch nur den einzigen Act der Ertheilung der heil. Weihe bildet. Vgl. den h. Alphons lib. VI, nro. 758 u. 759.

### §. 163. Begriff der Ehe und Wirklichkeit desselben.

1. Die Ehe (matrimonium) *) wird im Allgemeinen in einem dreifachen Sinne genommen oder kann doch in einem dreifachen Sinne genommen werden: 1) Als Vereinbarung (contractus) zwischen Personen verschiedenen Geschlechts, um die Pflicht der Natur, das menschliche Geschlecht fortzupflanzen, zu erfüllen. In diesem Sinne wird auch bloß gesagt: Die Ehe ist eine Pflicht der Natur (officium naturae). In diesem Sinne wird die Ehe gewöhnlich so erklärt: Matrimonium est contractus, quo vir et femina nulla lege impediti mutuum dominium in sua corpora sibi tradunt et accipiunt ad actum coniugalem et ad mutua obsequia se obligant. 2) Als Verpflichtung (vinculum), die durch jene Vereinbarung eingetreten ist. In diesem Sinne wird die Ehe erklärt: Viri et mulieris coniunctio maritalis individuam vitae consuetudinem retinens. Diese Verbindung ist eine bereits eingegangene und fortwährend bestehende. 3) Im neuen Bunde ist die Ehe durch Christus als Sacrament eingesetzt. Als Sacrament des neuen Bundes ist die Ehe der angegebene Vertrag und die daraus hervorgehende Verpflichtung, so aber, daß durch denselben die Gnade bezeichnet und ertheilt wird. Es ist daher erst in den Gläubigen des neuen Bundes die Ehe vollkommen. **) Auch hat Christus die Ehe durch die sacramentliche Würde, die er derselben verliehen, so hoch gestellt, daß er sie zum Symbol seines Verhältnisses zur Kirche gemacht hat. Daher ist die Ehe dasjenige Sacrament des neuen Bundes, durch welches die Verbindung Christi mit der Kirche bezeichnet und Gnade ertheilt wird, um diejenige gesetzmäßige Vereinigung eines Mannes und Weibes, welche eine ungetheilte Lebensgemeinschaft in sich schließt, zu heiligen. Die Ehe als Sacrament kann aber nur in denjenigen bestehen, welche das Sacrament der Taufe gültig empfangen haben. Denn nur durch die Taufe kann die Berechtigung gegeben werden, irgend ein anderes Sacrament des neuen Bundes zu empfangen

---

*) Vgl. Forcellini s. v.: Matrimonium (συζυγία, coniugium) a matre nominatur in omen et spem, quia cum prolis causa suscipiatur, summum votum est, ut ea, quae ducitur, mater fiat. — Vgl. den vortrefflichen Aufsatz des Herrn von Lasaulx: „Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen"; — in dessen Studien des Classischen Alterthums, Regensburg 1854, S. 374—458.

**) Vgl. den h. Thomas Supplem. quaest. 59, art. 2 (corp.): Matrimonium principaliter est institutum ad bonum prolis, non tantum generandae, quia hoc etiam sine matrimonio fieri potest, sed etiam promovendae ad perfectum statum, quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum. Est autem in prole duplex perfectio consideranda: scilicet naturae, non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam, per ea, quae sunt de lege naturae: et perfectio gratiae. Et prima quidem perfectio est materialis, et imperfecta respectu secundae. Et ideo cum res, quae sunt propter finem, sint proportionatae fini, matrimonium, quod tendit in primam perfectionem, est imperfectum et materiale respectu illius, quod tendit in perfectionem secundam. Et quia perfectio prima communis esse potest infidelibus et fidelibus, secunda autem tantum est fidelium, ideo inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles. Und ebendort ad 1: Matrimonium non est tantum institutum in sacramentum, sed etiam in officium naturae. Et ideo quamvis infidelibus non competat matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens, competit tamen eis, in quantum est in officium naturae. Et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non est actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiae.

(dispositio passiva sacramentorum). In den Nichtgetauften kann die Ehe nur als Vertrag und Verpflichtung bestehen. Folglich sind die Ehen der Gläubigen von den Ehen der Ungläubigen wesentlich verschieden, wie auch der heil. Thomas in der so eben angeführten Stelle gut hervorhebt. Jene haben nach der Lehre der katholischen Kirche die Würde eines Sacramentes des neuen Bundes, diese nicht. Zur Begründung der von der Ehe als einem Sacramente des neuen Bundes gegebenen Erklärung ist das äußere Zeichen (Materie und Form), die Gnadenwirkung und die Einsetzung dieses Sacraments durch Christus zu beweisen.

2. Ueber die Materie und zugleich über die Form des Sacraments der Ehe schreibt der h. Thomas Supplem. quaest. 63, art. 2 (corp.): Ubicunque inveniuntur illa, quae sunt de essentia sacramenti, ibi est verum sacramentum. Unde cum in secundis nuptiis *) inveniantur omnia, quae sunt de essentia sacramenti matrimonii, quia debita materia, quam facit personarum legitimitas, et debita forma, scilicet expressio consensus interioris per verba de praesenti, constat, quod etiam secundum matrimonium est sacramentum, sicut et primum. Folglich ist nach dem h. Thomas die Materie der Ehe die Gesetzmäßigkeit der Personen, welche die Ehe abschließen wollen (legitimitas personarum), d. h. die Geeignetheit derselben zum Ehestande; und die Form der Ehe ist der äußere Ausdruck der innern Einwilligung (expressio consensus interioris per verba de praesenti). In dieser Ansicht über die Materie und Form des Sacramentes der Ehe stimmen mit dem h. Thomas alle diejenigen Theologen überein, welche als den Ausspender des Sacraments der Ehe die Brautleute (contrahentes) ansehen. Dagegen diejenigen Theologen, welche den Priester für den Ausspender dieses Sacraments halten, bestimmen als Materie der Ehe die Geeignetheit der Personen (legitimitas contrahentium) und die unter ihnen schon ausgedrückte Einwilligung; als Form der Ehe sehen sie den Segen des Priesters an, welchen er über das Brautpaar spricht. Aus dem Gesagten folgt, daß die genauere Bestimmung über die Materie und Form des Sacramentes der Ehe von der Frage nach dem Ausspender dieses Sacramentes (§. 165) abhängt, und daß nur die Gesetzmäßigkeit der Personen, welche die Ehe abschließen wollen, als wesentlicher und nächster Theil des Sacraments der Ehe feststeht, wer auch nach den verschiedenen Ansichten der Theologen der Ausspender dieses Sacramentes sein mag.

Um nun diese Geeignetheit der Personen näher zu bestimmen, ist der Zweck der Ehe näher zu beachten. Der erste und nächste Zweck der Ehe ist die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts. Diese soll nach dem Willen Gottes fortgesetzt werden, bis die Zahl derjenigen, welche Gott zum ewigen Leben vorherbestimmt hat, erfüllet ist. Ist diese Zahl erfüllet, dann wird Gott das Ende der Welt oder die Vollendung der Erlösung bewirken und der weitern Verbreitung des menschlichen Geschlechts eine Grenze setzen. Für diesen Zweck hat Gott die Verschiedenheit der Geschlechter angeordnet. Dieselbe hat demnach ihre Bedeutung durch die Ehe. Denn mit Bezugnahme auf die Fortpflanzung sagt Gott: „Laßt uns ihm eine Gehülfinn machen.“ Die Ehe aber hat ihre Bedeutung durch den göttlichen Willen, daß das

---

*) Er untersucht nämlich dort, ob auch bei einer zweiten Verheirathung das Sacrament der Ehe empfangen werde; und entscheidet sich bejahend; was offenbar richtig ist.

menschliche Geschlecht eine natürliche Einheit bilden soll, weßhalb sich der Mensch von dem Engel seiner Natur nach wesentlich unterscheidet. Darum hat Gott auch in beide Geschlechter den Zeugungstrieb gelegt. Jedoch in Folge der Erbsünde ist derselbe, wie alle natürlichen, und insofern an sich guten Kräfte und Neigungen des Menschen, in Unordnung gekommen, so daß er nicht mehr um des eigentlichen Zweckes der Verbreitung des menschlichen Geschlechts willen, sondern aus Lust gesucht und befriedigt wird, und daß er sich mit Heftigkeit gegen die Vernunft empört; weßhalb der Mensch sich dieser Macht des Fleisches schämt. Wegen dieser Einrichtung Gottes ist es eine Glaubenslehre, daß die Ehe und der Gebrauch derselben erlaubt und sittlich gut ist, gegen Simon Magus, Saturninus, Marcion, Tabiänus, die Enkratiten, Manichäer, Priscillianisten und Albigenser, welche Alle die Ehe als an sich böse verdammten. Das Gegentheil geht aus Gen. 2, Matth. 19 und 1. Cor. 7 hervor, wo der Apostel von dem Gebrauche der Ehe V. 3 schreibt: **Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro.** Ebenso lehren die Väter, welche nicht den Gebrauch der Ehe tadeln, sondern die Heftigkeit der Begierlichkeit, welche im Stande der Unschuld nicht vorhanden gewesen, vielmehr eine Folge der Erbsünde ist. Um des angegebenen Endzweckes willen hat Gott die Ehe im Anfange des menschlichen Geschlechts und nach der Sündfluth geboten. Aber nach hinlänglicher Verbreitung des menschlichen Geschlechts hörte dieses Gebot auf und im neuen Bunde ist nach der Lehre unsrer Kirche der jungfräuliche Stand vorzüglicher als der Ehestand. Ist aber die Ehe Gottes Werk und Einrichtung, so haben diejenigen Unrecht, welche die Jungfrauschaft nicht loben können, ohne die Ehe zu verachten. Beide Stände haben ihre besondere Würde und Ehre; wenngleich, an und für sich betrachtet, der jungfräuliche Stand vorzüglicher ist, als der Ehestand. Der Ehestand gibt die natürliche Ergänzung beider Geschlechter, indem offenbar das eine derselben diese, das andere jene Vorzüge in sich vereinigt. Im jungfräulichen Stande soll die Vereinigung mit Gott so innig sein, daß der Mensch durch die Gnade nicht bloß zu seinem übernatürlichen Endzwecke geführt wird, sondern auch seine natürliche Ergänzung findet. Wer möchte daher die Ehe gering achten und als Joch oder Knechtschaft bezeichnen wollen? Ist sie doch die Quelle des Menschengeschlechts. Und hat nicht Christus durch die Ehe sein Verhältniß zur Kirche versinnbildet? So wie aus der Ehe das natürliche Dasein des Menschen hervorgeht, so aus der Verbindung Christi mit der Kirche das übernatürliche Dasein desselben. Wer dürfte also die Ehe verachten? — Der Zeugungstrieb ist zwar ein Trieb der menschlichen Seele, ebensowie der Trieb durch Speise und Trank das Leben zu erhalten. Aber nur im Leibe und vermittelst des Leibes kann die Seele von diesen Kräften Gebrauch machen. Die Erzeugung ist eine Pflicht der Natur. Denn zunächst um des Menschen willen ist die Erde und sind alle unvernünftigen Geschöpfe auf derselben. Darum muß das menschliche Geschlecht erhalten und verbreitet werden. Deßhalb sagte Gott zu dem ersten und zweiten Stammvater des menschlichen Geschlechts: „Wachset und mehret euch.“ Indessen nicht bloß um der Erzeugung der Menschen willen ist die Ehe eingesetzt, sondern auch um der Erziehung der Menschen willen. Diese ist zunächst eine natürliche und will als solche den Menschen zur Entwicklung seiner Kräfte und zur Uebernahme einer gewissen Stufe im Kreise der menschlichen Gesellschaft durch selbstständige Wirksamkeit führen. Weil aber der Mensch in seiner Jugend das hülfloseste aller Geschöpfe ist, darum fordert es seine natürliche Erziehung,

daß die beiden Personen, welchen er sein Dasein verdankt, sich seiner bis zu einer gewissen Stufe annahmen und darum wenigstens eine Zeitlang zusammenblieben.*) Das Dasein und die natürliche oder bürgerliche Erziehung des Menschen soll durch die Ehe, insofern sie eine Pflicht der Natur ist, erreicht werden. Als solche hat Gott die Ehe im Paradiese eingesetzt und kommt sie daher als solche offenbar auch zunächst in Betracht. Als solche bestand sie in der Patriarchalischen Zeit; d. h. in der Zeit vor dem Moysaischen Gesetze. Als solche bestand sie im ganzen alten Bunde. Als solche bestand sie noch bei allen heidnischen Völkern, überhaupt bei allen nicht Getauften. Denn in denjenigen, welche das Sacrament der Taufe nicht empfangen haben, kann die Ehe nur die Bedeutung einer Pflicht der Natur, aber nicht die eines Sacraments des neuen Bundes haben, weil derjenige Mensch, welcher nicht getauft ist, kein anderes Sacrament des neuen Bundes empfangen kann. Diese Ehe, die als bloßes **officium naturae** besteht, heißt in der theologischen Sprache **matrimonium verum** oder **matrimonium legitimum**. Als **officium naturae** ist die Ehe eine **traditio corporum**, oder **coniuges potestatem sibi invicem in corpus suum tradunt**; vgl. 1. Cor. 7, 4: „Das Weib hat keine Macht über ihren Leib, sondern der Mann: ebenso aber hat auch der Mann keine Macht über seinen Leib, sondern das Weib." Diese gegenseitige Berücksichtigung des einen Ehetheils auf den andern kann Keiner von Beiden aufgeben, wenn auch der andere einstimmt, sondern sie ist nach der Lehre unsrer Kirche ein unveräußerliches Recht, weil ihr zufolge die Ehe nur durch den Tod aufgelöst wird. Deßhalb hat Innocentius **XI.** (1679) folgenden (50.) Satz verdammt: **Copula cum coniugata, consentiente marito, non est adulterium, adeoque sufficit in confessione dicere, se esse fornicatum.** Offenbar setzte der Urheber dieses Satzes voraus, daß entweder jeder der Eheleute oder doch wenigstens der Mann auf sein Recht Verzicht leisten könne, was nach der Lehre der Kirche unmöglich ist. Es wurde gesagt, als Pflicht der Natur sei die Ehe eine **traditio corporis**; denn der Zeugungstrieb kann nur durch den Körper befriedigt werden; die unsterblichen Seelen gehören Gott an; vgl. Ps. 64, 3: **Omnis caro ad te veniet.****) Als Pflicht der Natur die Ehe betrachtet, enthält die Geeignetheit der Personen (**legitimitas personarum**), daß zwei Personen verschiedenen Geschlechts, welche zur Kindererzeugung fähig sind, eine Ehe eingehen können. Christus aber hat die Ehe, welche als Pflicht der Natur schon vom Anfange des menschlichen

*) Daher erwähnt das hellenische Alterthum als eine besondere Wohlthat, welche Kekrops den Athenern gebracht habe, diese, daß er feste Ehen eingeführt habe, während vorher nur ein concubitus vagus bei ihnen geherrscht habe. Cicero erzählt Dasselbe von den Gesetzgebern der Völker des alten Italiens. Mit der Begründung des Familienlebens stand die Begründung des Ackerbaues und fester Wohnsitze in engster Verbindung.

**) Darum schreibt der h. Hieronymus in dem ersten Buche gegen Jovinian irgendwo: „Die leibliche Ehe hört mit dem Tode auf, die geistliche Ehe fängt mit dem Tode an." (Nuptiae carnales finiuntur morte: nuptiae spirituales incipiunt morte). Wer sich daher durch die Freuden, welche das Familienleben unverkennbar hat, versucht fühlt, dem Vorsatze des jungfräulichen Standes untreu zu werden, der überzeuge sich nur fest, daß Gott ihm das Wenige, was er in dieser Welt zu verlassen gedenkt, hundertfach ersetzen wird, schon in diesem Leben, und daß er durch den jungfräulichen Stand einer schwere Last und Verantwortung entgeht.

Geschlechts an bestanden hatte, zur Würde eines Sacraments erhoben, um durch die Ehe als Sacrament die übernatürliche Erziehung der zu erwartenden Kinder, nämlich ihre Erziehung in der Lehre und im Geiste der Kirche zu bewerkstelligen, um durch das Sacrament der Ehe als einer ungetheilten Gemeinschaft des Lebens die Festigkeit und Innigkeit seiner Vereinigung mit der Kirche sinnbildlich auszudrücken, um durch die Ehe als Sacrament den Eheleuten die Gnade zu geben, daß sie sich nicht bloß mit fleischlicher, sondern mit geistlicher Liebe als gemeinsame Glieder des Einen Leibes, dessen Haupt Christus ist, also in Christo lieben, um durch die Gnade des Sacraments in den Eheleuten zu verhüten, daß die Wollust nicht das Princip ihres Lebens werde. Seiner Kirche aber hat Christus die Bestimmung anheim gegeben, zwischen welchen Gläubigen nur die eheliche Verbindung eingegangen werden kann; d. h. die Kirche hat die Vollmacht, Ehehindernisse aufzustellen, welche die Ehe ungültig machen. Wollen die Gläubigen eine Ehe eingehen, so müssen diese trennenden Ehehindernisse entweder gar nicht vorhanden, oder durch Dispensation gewissermaaßen nicht vorhanden sein. Denn offenbar kann dieselbe Gewalt, welche die trennenden Ehehindernisse aufgestellt hat, auch von denselben dispensiren. Was demnach die legitimitas personarum in sich schließt, haben wir gesehen. Ihr positiver Theil ist, daß die Brautleute zum Ehestande geeignet sein müssen; ihr negativer Theil ist, daß keine trennenden Ehehindernisse zwischen ihnen bestehen dürfen. Ist die legitimitas in diesem Sinne vorhanden, so kann die Zustimmung erfolgen.

Da wir mit den meisten und tüchtigsten Theologen als den Ausspender des Sacraments der Ehe die Brautleute selbst ansehen (§. 165), so ist die Materie des Sacraments der Ehe die gegenseitige, innere, gesetzmäßige Einwilligung, die Form aber sind Worte oder andere Zeichen, welche die Einwilligung ausdrücken. Diese Ansicht spricht auch Eugenius IV. auf dem Concil von Florenz in dem Decrete an die Armenier aus (Harduin, Bd. IX, pag. 440): **Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus.** Die Bezeichnung causa efficiens muß hier im weitesten Sinne genommen werden, nämlich für Alles dasjenige, was das Dasein von irgend etwas ausmacht. Nach dieser Stelle wird durch die gegenseitige, ausgedrückte Einstimmung die Ehe abgeschlossen. Nun bilden aber nach demselben Decrete auf dem Concil zu Florenz in den Sacramenten des neuen Bundes die Worte die Form. *) Folg-

---

*) Vgl. ebendort Harduin S. 437: Novae legis septem sunt sacramenta ....... Quae multum a sacramentis differunt antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant: haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt. Horum quinque prima ad spiritualem uniuscuiusque hominis in seipso perfectionem, duo ultima ad totius Ecclesiae regimen multiplicationemque ordinata sunt. Per baptismum enim spiritualiter renascimur: per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide: renati autem et roborati nutrimur divina eucharistiae alimonia. Quod si per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per poenitentiam spiritualiter sanamur: spiritualiter etiam et corporaliter, prout animae expedit, per extremam unctionem: per ordinem vero Ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter: per matrimonium corporaliter augetur. Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur: videlicet rebus, tanquam materia, verbis, tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum in-

lich müssen in der wörtlich oder sonst ausgedrückten Einstimmung die Worte oder sonstige äußere Ausdrücke die Form bilden. Durch Worte oder sonstige äußere Zeichen wird die gegenseitige Einstimmung erst vollständig. Durch diese gegenseitig ausgedrückte Einstimmung wird die Ehe abgeschlossen. Vgl. den h. Thomas IV, Sentent. dist. 26, quaestio unica, art. 1, ad 1: Verba exprimentia consensum de praesenti sunt forma huius sacramenti, non autem sacerdotalis benedictio, quae non est de necessitate sacramenti, sed de solemnitate. Pro materia vero habet actus contrahentium matrimonium. Deßhalb wird die Ehe eigentlich auch dann abgeschlossen, wenn diese Einstimmung kund gegeben wird; z. B. zwischen Abwesenden durch einen Procurator, indem dann die persönliche Abschließung nur mehr eine Feierlichkeit ist.

3. Daß Christus das Sacrament der Ehe eingesetzt hat, erklärt Eugen IV. in dem Beschlusse an die Armenier auf dem Concil zu Florenz (Harduin, Bd. 9, S. 440): Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi et Ecclesiae secundum Apostolum dicentem: Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico, in Christo et in Ecclesia. Denn muß nach dieser Stelle die Ehe als Sacrament des neuen Bundes betrachtet werden, so folgt aus dieser Stelle auch die Einsetzung dieses Sacramentes durch Christus, weil allein Gott die Sacramente einsetzen kann, und die Kirche in Beziehung auf das Wesen derselben gar keine Befugniß hat. (In substantiam sacramentorum Ecclesia nullam habet potestatem). *) Dasselbe lehrt das Tridentinum Sess. VII de sacram. in genere mit hinlänglicher Deutlichkeit. Denn das Concil sagt dort, daß alle Sacramente von Christo eingesetzt seien, und unter denselben nennt es auch die Ehe. Und Sess. XXIV, cap. 1 sagt das Tridentinum: Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet, merito inter novae legis sacramenta annumerandum sancti Patres nostri, Concilia et universalis Ecclesiae traditio semper docuerunt; — und can. 1: S. q. d., matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, a. s. Christus hat die Ehe als Sacrament eingesetzt, heißt: Christus hat mit den

---

tentione faciendi, quod facit Ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum. Inter haec sacramenta tria sunt, baptismus, confirmatio et ordo, quae characterem, id est spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quatuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt. Hiernach ist die oben angeführte Bezeichnung causa efficiens in den Worten causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus ganz allgemein zu nehmen, so daß dieser Ausdruck die Materie, die Form und den Ausspender der Ehe begreift. Wenn nun das Concil sagt, der consensus sei die causa efficiens, dann ist die Materie die Einstimmung, die Form sind die Worte, der Ausspender sind die Brautleute selbst.

*) Irrthümlich ist daher, was Adolf Menzel in seiner Christlichen Symbolik s. v. Ehe schreibt: „Daß die alte Kirche die Ehe zu einem Sacramente erhob, hängt aufs Genaueste mit ihrem Grundsatze zusammen, das Naturleben christlich zu weihen." Nicht die Kirche, sondern Christus hat die Ehe zu einem Sacramente erhoben.

Ehen seiner Gläubigen die Vermehrung der heiligmachenden Gnade und das Recht zu den besondern Hülfsmitteln der Gnade für diesen Stand verbunden, damit die Eheleute die Pflicht, sich selbst zu heiligen und ihre Kinder für das ewige Leben zu erziehen, gewissenhaft erfüllen. In der Vorrede zur 24. Sitzung sagen die Väter von Trient: **Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor atque perfector, sua nobis passione promeruit. Quod Paulus innuit dicens: Viri, diligite uxores, sicut Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea, mox subiungens: Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico: In Christo et in Ecclesia.**

Nach diesen Worten des Concils, mit welchen es die Glaubenslehre ausspricht, daß Christus das Sacrament der Ehe eingesetzt habe, deutet uns die angezogene Schriftstelle dieses an. *) In jener Stelle der h. Schrift Ephes. 5, 24—32 wird die Ehe in der Kirche Christi zunächst als Zeichen oder Bild der Vereinigung betrachtet, welche zwischen Christus und seiner Kirche besteht. Dann wird über diese sinnbildliche Darstellung so gesprochen, daß eine Gnade als bleibend mit derselben verbunden nach aller Wahrscheinlichkeit angenommen werden muß. Denn wenn die Ehe ein Bild der Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche ist, dann ist die Ehe auch ein Zeichen der heiligmachenden Gnade, weil durch die Vereinigung Christi mit seiner Kirche dem menschlichen Geschlechte überhaupt alle Gnade ertheilt wird. Auch muß dieses Zeichen für immer bleiben, weil die Sache selbst bleibt. Wie sollte aber die Ehe ein bleibendes Zeichen der Gnade und nicht zugleich ein wirksames Zeichen der Gnade sein? Beides erfordert sich gegenseitig. Ist daher die Ehe ein für alle Zeiten eingesetztes Zeichen der Gnade, dann ist sie auch ein wirksames Zeichen der Gnade, und muß folglich durch die Abschließung der Ehe unter den Gläubigen Gnade gespendet werden. Also ist die Ehe ein Sacrament. — Ferner in dieser Stelle wird von der Ehefrau Gehorsam gegen ihren Mann gefordert, nach dem Beispiele der Kirche gegen Christum, und von dem Ehemanne Liebe gegen seine Frau, nach dem Beispiele Christi gegen seine Kirche. Zwischen den Eheleuten soll demnach eine so innige Gemeinschaft bestehen, als zwischen Christus und der Kirche. Die Eheleute sollen sich mit übernatürlicher Liebe lieben. Dieses ist aber ohne eine besondere ihnen beständig verliehene Gnade nicht möglich. — Endlich können auch die Eheleute ohne eine besondere Gnade die schwere Pflicht der Erziehung ihrer Kinder zum ewigen Leben nicht erfüllen. Denn es ist durch die Ehe zunächst das Dasein der Menschen bedingt. Es handelt sich daher durch die Ehe auch um das ewige Heil unsterblicher Seelen. Wollen die Eltern an dem ewigen Tode ihrer Kinder nicht Schuld sein, in welchem Zustande diese sowohl Gott, als sich selbst, als ihre Eltern, als die Stunde ihrer Zeugung auf ewig verfluchen würden, dann müssen sie von ihrer Seite Alles gethan haben, um ihre Kinder für das ewige Leben zu erziehen. Und das sollten sie ohne eine beson-

*) Allerdings wenn die Kirche in ihren Entscheidungen Schriftstellen anführt, so braucht man darum die Schriftstellen selbst noch nicht in dem Sinne zu nehmen, daß man in denselben das von der Kirche ausgesprochene Dogma wiederfinde; denn wir haben zu glauben und zu thun, was die Kirche sagt, und um ihre Gründe uns nicht zu kümmern; ebensowie zwischen Beweis und Gründen zu scheiden ist. Indessen wer sollte die Ansicht der Kirche über eine Schriftstelle nicht gerne annehmen? —

dere göttliche Gnade, welche diesem Berufe entspricht, vermögen? Denn es gibt ja überhaupt keine schwierigere Aufgabe, als die, einen Menschen nur für dieses Leben zu erziehen, d. h. ihn dahin zu bringen, daß er zur Uebernahme irgend einer Stufe in der bürgerlichen Gesellschaft befähigt ist. Und es sollte daher die Ehe im neuen Bunde nicht ein Sacrament sein? Dann würden sich die Ehe und alle andern Anordnungen Gottes im neuen Bunde widersprechen. Daher sagt die heilige Kirchenversammlung mit Recht, diese Stelle der Schrift deute an, daß die Ehe als Sacrament von Christo eingesetzt sei. Ebenso findet auch der römische Katechismus P. II, cap. 8, quaest. 16 in dieser Stelle einen Beweis, daß Christus das Sacrament der Ehe eingesetzt habe.

In der Tradition ist die Ehe von Anfang an als Sacrament des neuen Bundes angesehen worden, indem sie immer als eins der sieben Sacramente des neuen Bundes betrachtet ist. So wie die katholische Kirche, so haben auch die griechische und andere orientalische Kirchen, die sich bereits vor einem Jahrtausend von der katholischen Kirche getrennt haben, immer gelehrt, daß die Ehe ein Sacrament des neuen Bundes sei. Was die einzelnen Zeugnisse der Tradition betrifft, so hat unter den Vätern der h. Augustinus am klarsten und bestimmtesten gelehrt, daß die Ehe ein Sacrament des neuen Bundes sei. In der Schrift de bono coniugali, cap. 18, nro. 21 (Edit. Paris. 1841, tom. VI, pag. 387) setzt er zuerst auseinander, daß nach der Vorschrift des Apostels nur derjenige zum Bischofe geweiht werden könne, welcher nur Eine Frau gehabt habe. Zwar sei es nichts Sündhaftes nach dem Tode der ersten Frau zur zweiten Ehe zu schreiten; aber durch die nur einmalige Verehelichung dessen, der zum Bischofe geweiht werden solle, müsse die Unterwerfung aller Völker als einer einzigen Gesammtheit unter Christum dargestellt werden: noster antistes unius uxoris vir significat ex omnibus gentibus unitatem uni viro subditam Christo. Der h. Augustinus betrachtet hier die Ehe ebensowie der h. Paulus im Briefe an die Ephesier als ein Bild der Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche. Bei demjenigen, welcher zum geistlichen Vorsteher in der Kirche aufgestellt werden soll, darf nur eine einmalige Verehelichung statt gefunden haben, damit jene bildliche Bezeichnung, welche die Ehe in sich schließt, nichts Mangelhaftes an sich trage; wie der h. Thomas Supplem. quaest. 66, art. 1 den Gedanken des h. Augustinus weiter ausführt. Dann schließt der h. Augustin mit den Worten: In nostrarum quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti, quam foecunditas uteri. Ferner schreibt der h. Augustinus in der nämlichen Schrift cap. 24, nro. 32 (S. 394): Bonum igitur nuptiarum per omnes gentes atque omnes homines in causa generandi est et in fide castitatis: quod autem ad populum Dei pertinet, etiam in sanctitate sacramenti, per quam nefas est etiam repudio discedentem alteri nubere, dum vir eius vivit, nec saltem ipsa causa pariendi: quae cum sola sit, qua nuptiae fiunt, nec ea re non subsequente, propter quam fiunt, solvitur vinculum nuptiale, nisi coniugis morte.*) Quemadmodum

*) Man wird diese etwas schwierige Stelle wohl so übersetzen müssen: „Was aber das Volk Gottes betrifft, so besteht das Gute der Ehe auch in der Heiligkeit des Sacraments. Um dieser willen ist es nicht erlaubt, daß selbst die Entlassene einen Andern heirathe, so lange ihr Mann lebt, nicht einmal

si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi plebis congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis: et si aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento Domini semel imposito non carebit, quamvis ad iudicium permanente. Generationis itaque causa fieri nuptias, Apostolus ita testis est: Volo, inquit, iuniores nubere. Et quasi ei diceretur: Utquid? continuo subiecit: filios procreare, matres familias esse. (1. Tim. 5, 14.) Ad fidem autem castitatis illud pertinet: Uxor non habet potestatem corporis sui, sed vir: similiter, et vir non habet potestatem corporis sui, sed mulier. (1. Cor. 7, 4.) Ad sacramenti sanctitatem illud: Uxorem a viro non discedere: quodsi discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari: et vir uxorem non dimittat. (1. Cor. 7, 10. 11.) Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonae sunt: proles, fides, sacramentum. Hier zählt der h. Augustin die Güter oder die verschiedenen Zweckursachen der Ehe auf (worüber nachher noch) und bemerkt, daß die Ehe als Sacrament nur bei den Mitgliedern der Kirche bestehe. Dann stellt er das Sacrament der Ehe mit dem Sacramente des Ordo zusammen: „Wenn der Zweck der Ehe, Kinder zu zeugen, auch nicht erreicht werde", sagte er, „so bestehe darum doch das eheliche Band bis zum Tode fort." Auf ähnliche Weise bleibe auch in den Ordinirten das Sacrament der Weihe auch dann, wenn sie wegen irgend einer Schuld vom kirchlichen Dienste ausgeschlossen würden, obgleich dann das Sacrament sie nur zur Verantwortung ziehe. *) Aus dieser Zusammenstellung des Sacramentes der Ehe mit dem Sacramente des Ordo folgt unwiderleglich, daß der h. Augustinus die Ehe in dem nämlichen Sinne als Sacrament betrachtet hat, in welchem er auch den Ordo als solches lehrte. Das Sacrament der Ehe besteht ihm zufolge eigentlich in der unauflöslichen Verbindung zwischen den beiden Eheleuten bis zum Tode. Dieselben Gedanken entwickelt der h. Augustinus an vielen andern Stellen seiner Schriften. So ist vom Anfange an die Lehre der katholischen Kirche gewesen; und diese Lehre hat das Tridentinum in den vorher angeführten Bestimmungen ausgesprochen.

4. Diese Lehre der katholischen Kirche, daß die Ehe ein Sacrament des neuen Bundes sei, ist so zu verstehen, daß die Ehe der Getauften, folglich nicht bloß der Katholiken, sondern auch der Häretiker ein Sacrament des neuen Bundes ist. So lehren bei weiten die meisten Theologen, alle diejenigen nämlich, welche nicht den Priester, sondern die Brautleute als die Ausspender oder Vollzieher des Sacraments der Ehe ansehen. So lehrt die Kirche durch ihre Praxis, indem sie häretische Eheleute, welche zur Kirche zurückkehren, nicht neuerdings durch die Benediction des Priesters vereinigt, und indem sie, wenn nach geschehener Scheidung häretischer Ehen durch das bürgerliche Gericht, der eine Theil zur katholischen Kirche zurückkehrt, diesem nicht erlaubt, zu einer andern Ehe zu schreiten, so lange der akatholische

---

wegen der Kinderzeugung selbst. Obgleich dies der einzige Zweck ist, um dessentwillen die Ehe besteht, wird dennoch, selbst wenn dieses nicht erfolgt, das eheliche Band nicht gelöst, außer durch den Tod der Ehehälfte."

*) Wer sieht nicht ein, daß diese Stelle auf das Bestimmteste den Glauben des h. Augustinus und damit zugleich den Glauben der ganzen alten Kirche bezeugt, daß durch das Sacrament des Ordo der Seele ein unauslöschliches Kennzeichen eingeprägt werde?

Theil noch lebt. Daß die Ehe aller Getauften als Sacrament angesehen werden muß, folgt aus den Worten des Concils von Florenz: **Septimum est sacramentum matrimonii, quod est signum coniunctionis Christi cum Ecclesia secundum Apostolum dicentem: Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia.** Hiernach ist jede Ehe zwischen den Mitgliedern des neuen Bundes; — denn von diesen ist nur die Rede; — ebendadurch, daß sie ein Zeichen der Verbindung Christi mit seiner Kirche ist, ein Sacrament. Nun ist aber jede Ehe der Getauften ein Bild der Vereinigung Christi mit der Kirche, weil der Mensch durch die Taufe ja nur in die Eine, wahre Kirche Christi aufgenommen werden kann, und weil das Zeichen dieser Aufnahme ewig in ihm bleibt. Und deßhalb ist die Ehe der Getauften durchaus unauflöslich, wenn dieselbe consummirt ist, weil dann das Opfer der Jungfräulichkeit Gott nicht mehr gebracht, und die höhere Stufe des göttlichen Dienstes nicht mehr erreicht und inne gehalten werden kann, sondern nur mehr die niedere, deren Mittelpunkt das eheliche Leben ist. Ebendasselbe folgt aus dem Concil von Trient, welches **Sess. XXIV, can. 1** ohne irgend eine Ausnahme die Bestimmung gibt, daß die Ehe Eins von den sieben Sacramenten des neuen Bundes ist. Folglich ist jede Ehe der Getauften, mögen sie Katholiken oder Häretiker sein, ein Sacrament des neuen Bundes. Denn durch die Taufe geschieht die Aufnahme in die Kirche und wird die Fähigkeit zum Empfange anderer Sacramente erworben. Das Gesagte lehren der heil. Thomas **IV. Sentent. dist. 17, quaestio unica, art. 2**; der heil. Bonaventura **IV. Sent. dist. 27, art. 2, quaest. 2**; und alle alten Theologen, mit alleiniger Ausnahme Wilhelms von Paris.

Man hat deßhalb folgende beide Fragen gestellt: 1) Wenn zwischen einer Getauften und einem Nichtgetauften, oder umgekehrt, eine Ehe abgeschlossen wäre, würde dieselbe von Seite der getauften Person ein Sacrament sein in dem Falle, daß das **impedimentum dirimens** aufgehoben würde? Die allgemeine Antwort der Theologen ist verneinend. Denn die Vereinbarung Beider, welche in neuen Bunde zum Sacramente erhoben ist, ist nur eine einzige, und demnach auch in Beiden nur ein einziges Sacrament, ähnlich wie in dem Diacon, in dem Priester und in dem Bischofe nur ein einziges Sacrament der Weihe ist. Folglich ist die Ehe entweder von keiner Seite oder von beiden Seiten ein Sacrament. Denn wenn die Vereinbarung zur Ehe als zu einem Sacramente von einer Seite unvollkommen ist, dann ist dieselbe gar nicht vorhanden, und darum auch das Sacrament nicht. Nun ist aber in dem angegebenen Falle von Seite des nichtgetauften Theiles die Ehe kein Sacrament, folglich auch nicht von Seite des getauften Theiles. Und weiter, da der getaufte Theil die Ehe nur als Sacrament eingehen kann, weil es unmöglich ist, daß er den Charakter der Taufe ablege und sich auf die Stufe des alten Bundes oder gar des Heidenthums zurückversetze, deßhalb kann der getaufte Theil die Ehe mit dem nichtgetauften Theile auch nicht einmal als Pflicht der Natur eingehen; und ist seine vermeinte Ehe gar keine, sondern nur ein Concubinat. Man kann daher ohne Bedenken sagen: Ein Renegat ist alles Guten baar. 2) Wird die Ehe der Nichtgetauften nachher, nämlich wenn diese getauft werden, ein Sacrament? Denn so lange beide Eheleute nicht getauft sind, besteht die Ehe unter ihnen nur als Pflicht der Natur und gegenseitige Vereinbarung. — Viele Theologen lehren, daß dieses sehr wahrscheinlich sei, wofern sie dann nur vor Pfarrer und Zeugen ihre Ehe gut heißen. Denn eine so gut geheißene und bekräf-

tigte Ehe wird von Christo zum Sacramente erhoben, weil sie in gleichbedeutendem Sinn eine neue Ehe ist, gleichwie ein wiederholtes oder gut geheißenes Gelübde in gleichbedeutendem Sinne ein neues Gelübde ist. Namentlich scheint für diese Ansicht der h. Thomas zu sprechen. Er schreibt Supplem. quaest. 59, art. 2, ad 1: Matrimonium non est tantum institutum in sacramentum, sed etiam in officium naturae. Et ideo quamvis infidelibus non competat matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens, competit tamen eis, in quantum est in officium naturae. Et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non est actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiae. Wenn nach dem heiligen Lehrer die Ehe der Nichtgetauften schon auf zuständliche Weise (habitualiter) ein Sacrament ist, d. h. wenn aus dieser bloß noch als Pflicht der Natur bestehenden Vereinbarung das Sacrament der Ehe werden kann, dann wird diese Ehe, wenn beide Eheleute sich taufen lassen, ohne Zweifel ein Sacrament.

5. Das Wesen des Sacramentes der Ehe besteht in derjenigen Verbindung zwischen den beiden Eheleuten, durch welche der Eine Gewalt über den Leib des Andern hat; wie der Apostel 1. Cor. 7, 4 schreibt: „Das Weib hat keine Macht über ihren Leib, sondern der Mann; ebenso hat aber der Mann keine Gewalt über seinen Leib, sondern das Weib.“ Durch diese Verbindung wird die innige Vereinigung Christi mit seiner Kirche bezeichnet. In dieser Verbindung besteht das Wesen des Sacramentes der Ehe, nicht aber in dem Gebrauche der Ehe. Ist das eheliche Band vorhanden, so heißt die Ehe in der theologischen Sprache matrimonium ratum. Durch den Gebrauch der Ehe wird das eheliche Band noch mehr befestigt; denn in Beziehung auf den Gebrauch der Ehe sagt die h. Schrift: „Sie werden zwei in Einem Fleische sein.“ Gen. 2, 24; Matth. 19, 5; Ephes. 5, 31; 1. Cor. 6, 16. Hat der Gebrauch der Ehe statt gefunden, dann heißt die Ehe in der theologischen Sprache matrimonium consummatum. Das matrimonium ratum kann durch den Eintritt des einen Ehetheils in einen von der Kirche approbirten Orden (professio religionis) aufgelöst werden; aber das matrimonium consummatum nicht. Denn das matrimonium consummatum bezeichnet die Vereinigung Christi mit seiner Kirche vollständiger, weil es auch die Menschwerdung des Sohnes Gottes andeutet, durch welche jene Vereinigung zuerst bewirkt ist. Gleichwie daher der Sohn Gottes die einmal angenommene menschliche Natur nie wieder aufgibt, so kann auch das matrimonium consummatum nie wieder aufgelöst werden, weil es ein vollkommenes Bild der Vereinigung Christi mit der Kirche ist. Die Ehe ist demnach ein matrimonium verum oder validum, insofern dieselbe bloß als officium naturae besteht; ein matrimonium ratum, insofern die Ehe ein Sacrament des neuen Bundes ist; — welches matrimonium ratum nur zwischen Getauften bestehen kann und wegen der Würde des Sacraments eine größere Festigkeit hat, als das matrimonium legitimum, indem es wegen der Würde des Sacraments unauflöslich ist; und, wenn der Gebrauch der Ehe statt gefunden hat, ein matrimonium consummatum. Der Gebrauch der Ehe gehört aber keineswegs zum Wesen der Ehe. So hat zwischen der Allerseligsten Jungfrau und dem h. Joseph eine wirkliche Ehe bestanden, ohne daß je ein Gebrauch der Ehe statt gefunden hätte. Denn der Ausdruck Matth. 1, 18: Cum desponsata esset mater eius Maria

Ioseph kann hier nur übersetzt werden: „Als seine Mutter Maria mit Joseph vermählt war"; — obschon das griechische Wort μνηστεύειν auch „verloben" bedeutet. Denn im folgenden 19. V. wird Joseph der Mann der Allerseligsten Jungfrau genannt, ebensowie V. 16. Zudem wäre die Absicht Gottes, die wunderbare Geburt des Herrn zu verbergen, durch eine bloße Verlobung der Mutter Christi mit dem h. Joseph nicht erreicht worden, weil Maria auch dann noch als eine Ehebrecherinn würde behandelt worden sein. Denn wenn Maria, von dem Tage der Verheirathung an gerechnet, nicht erst nach neun Monaten geboren hätte, dann wäre sie in den Verdacht der Sünde gekommen. Hätte sie als Verlobte geboren, so wäre sie als Ehebrecherinn behandelt. So bestand zwischen dem tapfern Kaiser Marcianus und zwischen der h. Pulcheria eine jungfräuliche Ehe; und ebenso zwischen dem h. Heinrich II. und der h. Kunigunde.

6. Ueber das Gute, oder über den Endzweck der Ehe spricht sich schon der h. Augustinus in der vorher angeführten Stelle deutlich aus, indem er dort und anderswo als Zweckursachen oder Güter der Ehe diese drei angibt: Proles, fides, sacramentum: Die Verbreitung des menschlichen Geschlechts, die eheliche Treue, die sacramentliche Würde. Dieselben Gedanken entwickelt er sonst oft, z. B. in Beziehung auf das Erste in der Schrift de pecc. mer. et rem. I, cap. 29, nro. 57 (Edit. Paris. 1841, tom. X, pag. 141, sqq.): Bonum ergo coniugii non est fervor concupiscentiae, sed quidam licitus et honestus illo fervore utendi modus, propagandae proli, non explendae libidini acommodatus. Voluntas ista, non voluptas illa nuptialis est. Quod igitur in membris corporis mortis huius inobedienter movetur totumque animum in se deiectum conatur attrahere et neque cum mens voluerit, exsurgit, neque cum mens voluerit, conquiescit, hoc est malum peccati, in quo nascitur omnis homo. Cum autem ab illicitis corruptionibus refrenatur, et ad sola generis humani supplementa ordinate propaganda permittitur, hoc est bonum coniugii, per quod ordinata societate nascitur homo. Sed nemo renascitur in Christi corpore, nisi prius nascatur in peccati corpore. Sicut autem bono uti male malum est, sic malo bene uti bonum est. Duo igitur haec, bonum et malum, et alia duo, usus bonus et usus malus, sibimet adiuncta, quatuor differentias faciunt. Bene utitur bono continentiam dedicans Deo: male utitur bono continentiam dedicans idolo. Male utitur malo concupiscentiam relaxans adulterio: bene utitur malo concupiscentiam restringens connubio. Sicut ergo melius est bene uti bono, quam bene uti malo, cum sit utrumque bonum: ita qui dat virginem suam nuptum, bene facit, et qui non dat nuptum, melius facit. De qua quaestione multo uberius et multo sufficientius in duobus libris, uno de Bono Coniugali, altero de Sancta Virginitate, quantum Dominus dedit, pro mearum virium exiguitate disserui. Non itaque per nuptiarum bonum defendant *) concupiscentiae malum, qui carnem et sanguinem praevaricatoris adversus carnem et sanguinem Redemptoris extollunt: non erigantur in superbiam erroris alieni, de quorum parvula aetate nobis dedit Do-

*) Nämlich die Pelagianer, gegen welche der h. Augustinus das Werk de peccatorum meritis et remissione geschrieben hat.

minus humilitatis exemplum. Solus sine peccato natus est, quem sine virili complexu, non concupiscentia carnis, sed obedientia mentis Virgo concepit. Sola nostro vulneri medicinam parere potuit, quae non ex peccati vulnere germen piae prolis emisit.

Auf dieselbe Weise, wie der h. Augustinus hat sich auch Papst Eugen IV. in dem Decrete an die Armenier über den Endzweck der Ehe ausgesprochen (Harduin, Bd. 9, S. 440): Assignatur autem triplex bonum matrimonii. Primum est proles suscipienda et educanda ad cultum Dei. Secundum est fides, quam unus coniugum alteri servare debet. Tertium indivisibilitas matrimonii propter hoc, quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et Ecclesiae.

Wir können daher an die Väter und Lehrer der Kirche uns anschließend die Zweckursache oder das Gute des Sacraments der Ehe so bestimmen. Weil durch das Sacrament der Ehe bereits die Ehe als officium naturae vorausgesetzt wird, oder weil Christus der natürlichen Verbindung des Mannes und Weibes zur ungetheilten Lebensgemeinschaft die Gnade des Sacramentes verliehen hat, so hat das Sacrament der Ehe diesen vierfachen Endzweck. Erstens. Durch die Ehe soll das menschliche Geschlecht auf dem Erdkreise erhalten und weiter verbreitet werden. Aus diesem Endzwecke folgt aber nicht, wie Fichte wollte, daß jeder Mensch die Pflicht habe in den Ehestand zu treten, weil jeder für die Verbreitung des menschlichen Geschlechts nach Kräften sorgen müsse. Denn für den Menschen im Zustande der gefallenen Natur ist der hauptsächlichste Zweck die sittliche Vervollkommnung. Zudem werden Zeugungstrieb und Zeugungskräfte vom Menschen im Zustande der gefallenen Natur auf das entsetzlichste mißbraucht. So sehen wir es am ärgsten in der allgemeinen Sittenverwilderung kurz vor der Sündfluth; vergl. Gen. 6, 1—12: „Alles Fleisch hatte seinen Weg verderbt auf Erden"; — welche Worte der heil. Schrift nach dem ganzen Zusammenhange wohl nur den Sinn haben können: Alle Menschen mißbrauchten die Kräfte, durch welche das Leben empfangen und erhalten wird; Unzucht und Genußsucht waren an der Tagesordnung. Und wer möchte bestreiten wollen, daß Manche in den Ehestand treten, ohne daß derselbe ihr Beruf ist? — Ueberhaupt muß man sagen: Die sittliche Vervollkommnung der einmal vorhandenen Menschen ist viel wichtiger und für die gesammte Menschheit viel folgenreicher, als die Vermehrung des menschlichen Geschlechts. Sollten etwa die Menschen vermehrt werden, um noch größere Ströme Menschenbluts zu vergießen, als in neuern Zeiten geschehen ist? Indessen das Bestreben, Jeden heirathen zu lassen, der nur ein Hemd auf dem Leibe hat, hängt mit der ganzen antichristlichen Richtung des neuern Völkerlebens enge zusammen. Zweitens. Durch den Ehebund sollen sich Mann und Frau gegenseitige Hülfe leisten. Hiervon spricht Gen. 2, 18: „Auch sagte Gott der Herr: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; wir wollen ihm eine Gehülfinn machen, welche ihm ähnlich ist"; — und V. 20: „Für den Adam aber wurde kein Gehülfe gefunden, der ihm ähnlich war." Wenn hier auch zunächst an eine Gehülfinn zur Erzeugung zu denken ist, so sind doch die Verrichtungen des gewöhnlichen Lebens mit eingeschlossen. Gewisse Geschäfte können von Männern, und andere von Frauen besser besorgt werden. Daher findet das eine Geschlecht durch das andere im natürlichen Leben seine Vollendung und Ergänzung; und insofern der Mensch von Natur aus zum gesellschaftlichen Leben bestimmt ist, ist er auch durch das natürliche Leben an die Ehe gewiesen. Drittens. Da sich der Mensch im Stande der gefallenen

Natur befindet, so soll ihm die Ehe auch als ein Mittel zur Ableitung der Begierlichkeit und zur Bewahrung vor Sünden gegen die Keuschheit dienen. Vergl. den h. Paulus 1. Cor. 7, 2: „Um der Hurerei willen habe ein Jeder sein Weib, und eine Jede habe ihren Mann.“ Auch handelt der heil. Augustin in der oben angeführten Stelle sehr gut über diesen Endzweck der Ehe. Viertens. Die Ehe soll die Vereinigung Christi mit seiner Kirche darstellen. Gott vereinigt sich mit dem Menschen durch seine Gnade. Die bewirkende Ursache dieser Vereinigung ist das Erlösungswerk Jesu Christi. Diese Vereinigung zwischen dem Schöpfergeiste und dem erschaffenen Geiste wird in der h. Schrift durch die Vereinigung des Mannes und Weibes zum Bunde der Ehe versinnbildet. So wird Gott von den Propheten häufig als der Gemahl des israelitischen Volkes dargestellt; und dieses selbst als eine in der damaligen Zeit zwar Unfruchtbare, die aber in der Messianischen Zeit viele Kinder gebären solle. Aus dieser sinnbildlichen Darstellung der Vereinigung Gottes mit der menschlichen Seele durch die Gnade erklärt sich, daß Sündigen in der heil. Schrift sehr oft als Hurerei treiben dargestellt wird. Uebrigens hat die h. Schrift diese Bezeichnung nur deßhalb gebraucht, weil mit dem Abfalle zum Heidenthum auch die Laster des Heidenthums verbunden waren. Ferner erklärt sich aus jener Ausdrucksweise, daß die übernatürliche Liebe der gläubigen Seele zu Gott, welche der h. Geist in unsern Herzen ausgegossen hat (Röm. 5, 5), durch die eheliche Liebe versinnbildet wird. Zwischen Gott und der gläubigen Seele besteht durch Glaube und Liebe ein heiliger Ehebund. Diese Versinnbildlichung ist im hohen Liede ganz durchgeführt, aber sie findet sich auch sonst in der h. Schrift sehr oft; z. B. Joh. 3, 29; und in allen den Stellen, in welchen Christus als Bräutigam der Seele dargestellt wird.

Ueber die verschiedenen Namen dieses Sacraments vergl. Catech. Roman. P. II, cap. 8, quaest. 2: Matrimonium ab eo dicitur, quod femina idcirco maxime nubere debeat, ut mater fiat: vel quia prolem concipere, parere, educare matris munus est. Coniugium quoque a coniungendo appellatur, quod legitima mulier cum viro quasi uno iugo adstringatur. Praeterea nuptiae, quia, ut inquit sanctus Ambrosius, pudoris gratia puellae se obnuberent: quo etiam declarari videbatur, viris obedientes subiectasque esse oportere.

## §. 164. Empfänger der Ehe.

1. Das Sacrament der Ehe kann nur von denjenigen empfangen werden, welche das Sacrament der Taufe empfangen haben. Denn nur der Getaufte kann ein anderes Sacrament des neuen Bundes empfangen. Wahrscheinlich ist ferner, daß auch die Ehe der Häretiker, wofern sie gültig getauft sind, ein Sacrament ist. Denn durch die heilige Taufe wird jeder Mensch ohne Ausnahme in die katholische Kirche aufgenommen, und erst dann hört er auf ihr Mitglied zu sein, wenn er einem ihrer Glaubenssätze oder einer ihrer Anordnungen mit Wissen und Willen widerstrebt. Was wäre demnach zu thun, wenn ein Katholik vor der Ehe erklärte, er könne sich nicht dazu verstehen, zu beichten und zu communiciren, wie es üblich ist, weil er keinen Glauben habe? Ein Solcher könnte das Sacrament der Ehe nicht, ohne eine Todsünde zu begehen, empfangen, weil es ein Sacrament der Lebendigen ist. Uebrigens wäre der Empfang des Sacraments der Ehe gültig, weil ein Solcher doch getauft ist. Dürfte ihm aber der Pfarrer, wenn er

dieses erführe, die kirchliche Trauung verweigern? — Hierüber würde das Oberhaupt der Kirche befragt werden müssen.

2. Nach der Lehre der katholischen Kirche kann die Ehe nur zwischen Einem Manne und Einem Weibe zugleich bestehen, oder die **Polygamia simultanea** ist **de iure divino** verboten. Dies lehrt das Tridentinum **Sess. XXIV, can. 2: Si quis dixerit, licere Christianis, plures simul habere uxores et hoc nulla lege divina esse prohibitum, anathema sit.** Folglich ist die Monogamie im neuen Bunde durch göttliches Gesetz vorgeschrieben. Dieses Gesetz ist von Christo gegeben. Denn bei Luc. 16, 18 sagt der Herr: **Omnis, qui dimittit uxorem suam et alteram ducit, moechatur.** Also macht derjenige, welcher seine vorige Gemahlinn behält und eine andere dazu nimmt, sich noch vielmehr des Ehebruchs schuldig. Bei Matth. 19, 4—6 weist der Herr darauf hin, daß Gott ursprünglich die Ehe nur zwischem Einem Manne und Einem Weibe eingesetzt habe, und fügt hinzu, was Gott verbunden habe, solle der Mensch nicht scheiden. Zugleich widerruft Christus dort die Ermächtigung, welche den alten Patriarchen und den Israeliten gegeben war, mehrere Frauen zugleich zu haben, und führt die Ehe auf ihre ursprügliche Einsetzung zurück. Ist aber die Ehe schon als **officium naturae** nur zwischen Einem Manne und Einem Weibe von Gott eingesetzt, dann muß sie als Sacrament noch um so viel mehr so bestehen. Auch entspricht allein die Monogamie der Hauptbedeutung, welche die Ehe im neuen Bunde hat, nämlich ein Bild der Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche zu sein. Bekanntlich hat Luther in seinen Tischgesprächen geäußert, er könne nicht einsehen, daß die Vielweiberei durch ein göttliches Gesetz verboten sei. Auch hat er in Gemeinschaft mit Melanchthon dem Landgrafen Philipp von Hessen die Doppelehe erlaubt, was zuerst Bossuet im 6. Buche seiner **Histoire des variations** bewiesen hat. Ebenso führten die Wiedertäufer die Vielweiberei ein. Dagegen erlaubte Calvin nur die Monogamie. Nach seiner Ansicht hatten sich sogar die Patriarchen durch die Vielweiberei schwer versündigt; aber es sei ihnen diese Sünde nicht zugerechnet, weil sie von Gott zum ewigen Leben prädestinirt gewesen wären. Daß die alten Patriarchen nach der Sündfluth in Folge einer ausdrücklichen Erlaubniß Gottes mehrere Frauen zugleich hatten, und ebenso die Israeliten überhaupt, bezeugt die h. Schrift. Denn sie erwähnt die angegebene Thatsache auch von solchen Männern, welche sie als Heilige und große Freunde Gottes betrachtet. So hatte Abraham nach Gen. 16. zwei Frauen: Sara und Agar. Jacob hatte vier Frauen: Lia, Rachel, Bala und Zelpha: Gen. 29 u. 30. Ebenso hatte David viele Frauen, und doch sagt die heilige Schrift von ihm, daß er in allen Dingen, die Ermordung des Urias ausgenommen, den Willen Gottes gethan habe. Aus den Vätern handeln hierüber der h. Ambrosius **de Abrahamo lib. I, cap. 4**, Hieronymus im Briefe an Oceanus, und Chrysostomus in der 56. Homilie über die Genesis (Cap. 30), wo er sagt: **Tunc enim** (er spricht von Jacob), **quia principia erant, permissum fuit, cum duabus vel tribus, vel pluribus misceri, ut genus humanum propagaretur.** Der h. Augustin **lib. III de doctrina christiana cap. 12: Sufficiendae prolis causa erat uxorum plurium simul uni viro habendarum inculpabilis consuetudo.** Und **contra Faustum lib. XXII, cap. 47** sagt er, die Vielweiberei sei nach der Sündfluth und vor dem Evangelium von Gott nicht verboten gewesen. Ebendasselbe sagt Innocenz **III.** im **cap. Gaudeamus de divortiis: (Propter divinam concessionem) Patriar-**

chae et alii viri iusti, qui plures leguntur simul habuisse uxores, ab adulterio excusantur. Der h. Thomas sagt im Supplemento, die Patriarchen hätten ex dispensatione divina so gehandelt; dagegen wenn Gott von ihnen die Enthaltsamkeit gefordert hätte, so würden sie dieselbe geleistet haben. Die Benennung Kebsweiber, concubinae, welche die heil. Schrift wohl für einige Frauen der Patriarchen gebraucht, z. B. Gen. 25, 6 darf nicht zu der Vermuthung führen, als seien jene Frauen nicht rechtmäßige Frauen gewesen. Diese Benennung zeigt nur einen gewissen Rang unter den verschiedenen Frauen selbst an. Wir sagten ausdrücklich, nach der Sündfluth und vor dem Evangelium sei die Vielweiberei erlaubt gewesen. Denn daß dieselbe vor der Sündfluth verboten war, lehrt Tertullian de exhortatione castitatis cap. 5, der h. Hieronymus contra Iovinianum lib. I, cap. 8 und Papst Nicolaus I. in dem Briefe an den König Lothar, wo er den Lamech des Ehebruchs beschuldigt, weil er zwei Frauen zugleich genommen habe: Gen. 4, 19; (zugleich einer der dunkelsten Abschnitte der h. Schrift. Weiterhin wird Gen. 6, 2 die Vielweiberei vor der Sündfluth erwähnt und als Grund des allgemeinen Verderbnisses der Menschen vor der Sündfluth hervorgehoben, weil sich wegen des Hanges zur Vielweiberei die Kinder Gottes und die Kinder der Menschen vermischten. Als Absicht Gottes bei dieser den Patriarchen und den Israeliten gegebenen Erlaubniß, mehrere Frauen zugleich zu haben, können wir angeben, daß das Volk Gottes auf diese Weise vermehrt werden sollte. Ferner müssen wir annehmen, daß die Patriarchen diese Erlaubniß Gottes durch eine besondere Offenbarung Gottes erkannt haben. — Aber war auch den Heiden nach der Sündfluth bis zum Evangelium erlaubt, mehrere Frauen zugleich zu haben? Bellarmin in seiner Schrift über die Ehe behauptet dies cap. 11. Als Gründe gibt er das Beispiel der Esther an, die doch eine gottesfürchtige Person war und mit Genehmigung ihres Oheims Mardochäus den Assuerus heirathete, der bereits mehrere Frauen hatte; ferner die Auctorität des heil. Augustin, contra Faustum lib. 82, cap. 47: Jacob habe ohne Sünde mehrere Frauen genommen, weil der Gebrauch in jenen Gegenden das mit sich gebracht habe. — Aber sollte man, bei aller Ehrfurcht gegen die bisher aufgestellten Meinungen der Theologen, nicht überhaupt sagen können: Gott habe wegen der Erbsünde die Vielweiberei erlaubt, weil sich die Unordnung und Schwäche, welche in Folge der Erbsünde eingetreten ist, nirgends mehr offenbart, als im Geschlechtstriebe, und Gott habe diese Erlaubniß deßhalb gegeben, weil die Menschheit für etwas Höheres nicht empfänglich war, und weil durch diese Erlaubniß noch größere Sünden verhütet wurden? Denke Jeder darüber, wie ihm gut däucht. Kirchliche Bestimmungen darüber sind nicht vorhanden. Sicher ist aber, daß durch die Erbsünde gleichsam ein Strom des Verderbens über die Menschheit gekommen ist. — Die Beweise für die Monogamie aus dem sogenannten Naturrechte sind höchst grundlos und darum überflüßig. Grundlos sind sie, weil wir nur aus der göttlichen Offenbarung über die Ehe belehrt worden sind, und weil das Naturrecht eben so wenig eine selbstständige Stellung hat, als die Natur eine selbstständige Stellung hat. Denn der Mensch ist ein relatives Wesen, und darum muß er einem Höheren seine ganze natürliche Kraft dahin geben. Entweder wird er vom Geiste Gottes geleitet oder von dem bösen Geiste. Diese Erlaubniß zur Vielweiberei aber hat Christus aufgehoben und die Ehe auf ihre ursprüngliche Einheit zurückgeführt. Aus diesem Dogma der Kirche folgt, daß ein Ungläubiger, welcher mehrere Frauen hätte, wie dies ja z. B.

den Muhamedanern erlaubt ist, wenn er in die katholische Kirche aufgenommen werden will, alle seine Frauen außer Einer entlassen muß. So ist es im Kirchenrechte cap. 8 de divortiis bestimmt. Auch könnte er sie alle entlassen und zu einer andern Ehe übergehen, wie wir später beweisen werden.

3. Zum erlaubten und gültigen Empfange des h. Sacraments der Ehe ist ein Dreifaches erforderlich. Erstens. Der Mann und das Weib, welche dieses heilige Sacrament empfangen wollen, müssen die Gewißheit haben, daß sie den nächsten und allgemeinsten Zweck der Ehe, für welchen dieselbe schon als Pflicht der Natur eingesetzt ist, erreichen können, und daß sie daher ad reddendum debitum coniugale geeignet sind. Deßhalb darf eine Person, welche die eheliche Pflicht nicht leisten kann, auch nicht in den Ehestand treten. Auch muß deßhalb das vom Canonischen Rechte geforderte Alter da sein. Dieses ist bei Jungfrauen das vollendete zwölfte, bei Jünglingen das vollendete vierzehnte Jahr. Bei dieser Bestimmung ist aber keineswegs bloß der Endzweck der Kindererzeugung beachtet. Denn sowie der Geschlechtstrieb, so ist auch die Fähigkeit zur Zeugung in den verschiedenen Zonen der Erde verschieden, vgl. Herder: Geschichte des Menschengeschlechts; — und kann daher eine allgemeine Bestimmung des zur Ehe fähigen Alters nicht getroffen werden. Zweitens. Die von der Kirche anerkannten und aufgestellten Hindernisse, welche die Abschließung der Ehe unerlaubt, und die abgeschlossene Ehe ungültig machen, dürfen nicht vorhanden sein. Drittens. Wenn ein Mitglied der katholischen Kirche mit einer Person, welche zwar das heilige Sacrament der Taufe empfangen hat, aber einer ketzerischen Genossenschaft angehört, eine Ehe abschließen will (die sogenannten matrimonia mixta) *), so kann dieses nur unter den von der Kirche geforderten Bedingungen geschehen. Ueber jedes dieser drei Erfordernisse ist nun noch im Einzelnen das zu wissen Nothwendigste anzugeben.

Das erste Erforderniß zum erlaubten und gültigen Empfange des heil. Sacraments der Ehe macht keine weitere Schwierigkeiten.

Hinsichtlich des zweiten Erfordernisses, nämlich der Abwesenheit der von der Kirche anerkannten Hindernisse gegen die Gültigkeit der Ehe, sind folgende beiden Fragen zu beantworten: 1) Hat die Kirche das Recht, solche Ehehindernisse aufzustellen, welche die Abschließung einer Ehe und die wirklich abgeschlossene Ehe ungültig machen? 2) Und wenn die Kirche hierzu das Recht hat, welche sind diese Ehehindernisse und in welchen Fällen treten sie ein?

4. Bei der Beantwortung der ersten Frage, ob die Kirche die Vollmacht habe, solche Ehehindernisse aufzustellen, welche die Abschließung einer Ehe und die wirklich abgeschlossene ungültig machen, sind zunächst die Ehehindernisse näher zu bestimmen. Ueber die Ehehindernisse im Allgemeinen macht der h. Thomas Supplem. q. 50, art. 1 in corpore folgende Bemerkung: In matrimonio sunt quaedam, quae sunt de essentia matrimonii, et quaedam, quae sunt de solemnitate eius, sicut et in aliis sacramentis. Et quia remotis his, quae sunt de solemnitate eius, sicut in aliis sacramentis, adhuc manet verum sacramentum, ideo impedimenta, quae contrariantur his, quae sunt de solemnitate huius

---

*) Wofür deutsche Theologen jetzt gewöhnlich „Mischehen" sagen. Vergleiche Reinerding, Doctor und Professor der Theologie in Fulda: Ueber die Mischehen.

sacramenti, non efficiunt, quin sit verum matrimonium, et talia dicuntur impedire matrimonium contrahendum, sed non dirimunt contractum. Impedimenta autem, quae contrariantur his, quae sunt de essentia matrimonii, faciunt, ut non sit verum matrimonium: et ideo dicuntur non solum impedire contrahendum, sed dirimere iam contractum. Nach dieser vom h. Thomas gegebenen Eintheilung haben die Theologen zu allen Zeiten impedimenta impedientia und impedimenta dirimentia angenommen. Der erstern hat der h. Thomas ebendort nur zwei:

Ecclesiae vetitum necnon tempus feriatum
Impediunt fieri, permittunt facta teneri.

Der h. Alphons in seiner Moral lib. VI, nro. 982 gibt diese Ehehindernisse so an:

Ecclesiae vetitum, necnon tempus feriatum,
Atque catechismus, crimen, sponsalia, votum,
Impediunt fieri, permittunt facta teneri.

Ecclesiae vetitum ist das Gebot der Kirche, welches vom Bischofe oder vom Pfarrer ausgesprochen wird, daß die Abschließung der Ehe aufgeschoben werden soll. Dies Gebot kann gegeben sein, weil ein Zweifel obwaltet, daß irgend ein impedimentum dirimens vorhanden sei: und wenn in diesem Falle gegen das Verbot die Ehe abgeschlossen wird, würden die Abschließenden eine Todsünde begehen, weil sie das Sacrament der Ehe der Gefahr der Nullität aussetzen: oder auch es kann das Gebot gegeben sein wegen der Feier irgend eines hohen Festes. Ueber das tempus feriatum hat das Conc. Trid. Sess. XXIV, cap. 10, de ref. folgende Bestimmung erlassen: Ab adventu Domini nostri Iesu Christi usque in diem Epiphaniae, et a feria quarta Cinerum usque in octavam Paschatis inclusive antiquas solemnium nuptiarum prohibitiones diligenter ab omnibus observari sancta Synodus praecipit: in aliis vero temporibus nuptias solemniter celebrari permittit: womit can. 11 derselben Sitzung zu vergleichen ist: Si quis dixerit, prohibitionem solemnitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam ab Ethnicorum superstitione profectam, aut benedictiones et alias caeremonias, quibus Ecclesia in illis utitur, damnaverit: anathema sit. In diesem tempus feriatum ist der Empfang des h. Sacraments der Ehe nicht verboten; sondern nur die gewöhnlich dabei stattfindenden Festlichkeiten; die feierliche Einführung der Braut ins Haus des Bräutigams, Gelage, Tänzereien, u. s. w. Jedoch ist auch dieses dann nicht sündhaft, wenn es auf bescheidene Weise geschieht. Auch ist in dem tempus feriatum nicht die consummatio matrimonii oder der usus matrimonii verboten; wie einige Theologen fälschlich behauptet haben. Denn nachdem das Concilium Tridentinum Sess. XXIV, cap. 1 de ref. zuerst bestimmt hat, daß vor dem Pfarrer und zweien oder dreien Zeugen die Ehe abgeschlossen werden soll, fährt es fort: Praeterea eadem sancta Synodus hortatur, ut coniuges ante benedictionem sacerdotalem in templo suscipiendam in eadem domo non cohabitent: statuitque benedictionem a proprio parocho fieri neque a quoquam, nisi ab ipso parocho vel ab ordinario licentiam ad praedictam benedictionem faciendam alii sacerdoti concedi posse. In den Worten: in eadem domo cohabitent ist die consummatio matrimonii enthalten. Dieselbe soll, nachdem die Ehe auf die vom Concil bezeichnete Weise abgeschlossen, vor dem Empfange des priesterlichen Segens, für den das Concil die Norm vor-

schreibt, nicht stattfinden. Jedoch wird durch das Wort **hortatur** angedeutet, daß dieses nicht **praeceptum**, sondern **consilium** ist. Wenn daher die **consummatio matrimonii** vor dem Empfange des priesterlichen Segens, an den sich die andern Festlichkeiten schließen, nicht verboten ist: so ist dieselbe auch in dem **tempus feriatum** nicht verboten; überhaupt der **usus coniugii** innerhalb der geschlossenen Zeit gestattet. So entscheidet sich nach einer sehr gründlichen Untersuchung der h. Alphons **lib. VI, nro. 984, Dubitatur II**, — wo man das Weitere nachlesen wolle. **Catechismus** ist die Ablegung des Glaubensbekenntnisses für den unmündigen Täufling, nach Einigen, wenn im Falle der Nothtaufe die Cärimonien später supplirt werden, nach Andern, wenn, wie gewöhnlich geschieht, das Glaubensbekenntniß vor der Taufe abgelegt wird. Aber aus der Bestimmung des Conc. Trid. **Sess. XXIV, de ref. cap. 2** über die geistliche Verwandtschaft ergibt sich, daß dieses Hinderniß jetzt nicht mehr besteht. Unter **crimen** verstanden ältere Theologen ein derartiges Verbrechen, daß demjenigen, welcher es begangen, die Ehe nicht mehr gestattet werden zu müssen schien; insofern das Eingehen der Ehe als **indulgentia humanae infirmitatis** angesehen wird. Als dergleiche schwere Verbrechen wurden angesehen: Blutschande mit sehr nahen Angehörigen; Ermordung der eigenen Frau u. s. w. Jedoch hat die Verweigerung der Ehe für derartige schwere Verbrechen im wirklichen Leben keine Anwendung gefunden. Daher ist dieses **impedimentum impediens** jetzt ebenfalls nicht mehr zu beachten. Die Verlobung, **sponsalia**, geht dem Eintritte in den Ehestand voraus. Die gewöhnliche Erklärung derselben ist: **Sponsalia sunt promissio voluntaria, deliberata et mutua, signo sensibili expressa, futuri matrimonii inter personas iure habiles.** Die Verlobung ist ein Versprechen, welches aber seines wichtigen Inhaltes wegen eine besondere Bedeutung hat, so daß dieses Versprechen **sub peccato mortali** verbindet. Daher bildet die Abhandlung **de sponsalibus**, nämlich über das Vorhandensein derselben und ihre Auflösung, einen wichtigen Abschnitt in der Moraltheologie. Hat Jemand mit einer andern Person sich verlobt: so kann er sich mit einer dritten nicht verehelichen, bevor die Sponsalia gelöst sind. Verehelicht er sich mit einer dritten: so ist die Ehe zwar gültig, aber er begeht dadurch eine Todsünde. Das **votum**, welches die Ehe unerlaubt, aber nicht ungültig macht, kann ein dreifaches sein: **votum castitatis, votum non nubendi, votum religionis.** Aus dem Gesagten folgt, daß gegenwärtig nur noch vier Hindernisse bestehen, welche die Ehe unerlaubt, aber nicht ungültig machen: **1) Ecclesiae vetitum, 2) Tempus feriatum, 3) Sponsalia, 4) Votum.** Diese werden gewöhnlich in dem Hexameter zusammengefaßt:

**Ecclesiae vetitum, tempus, sponsalia, votum**
**Impediunt fieri, permittunt facta teneri.**

Daß die beiden ersten als Hindernisse, welche die Vollziehung der Ehe aufschieben, von der Kirche aufgestellt werden können, folgt daraus, weil die Kirche die Vollmacht hat, zu bestimmen, wann irgend ein Sacrament von ihren Kindern empfangen werden soll. Die **sponsalia** und das **votum** constituiren ein solches Hinderniß, weil das Versprechen, welches man einem andern Menschen oder Gott gethan hat, bindet. Daß also die genannten vier **impedimenta impedientia** wirklich bestehen, ist keinem Zweifel unterworfen. Auch hat die Kirche sich ausdrücklich die Vollmacht beigelegt, dergleichen **impedimenta** aufzustellen.

5. Daß aber auch **impedimenta dirimentia**, trennende Ehehindernisse, von der Kirche aufgestellt werden können, hat das Conc. Trid. **Sess. XXIV.** ausdrücklich ausgesprochen **can. 3: Si quis dixerit, eos tantum consanguinitatis et affinitatis gradus, qui Levitico exprimuntur, posse impedire matrimonium contrahendum et dirimere contractum: nec posse Ecclesiam in nonnullis illorum dispensare: aut constituere, ut plures impediant et dirimant: anathema sit:** und **can. 4: Si quis dixerit, Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia vel in iis constituendis errasse: anathema sit.** Diese Glaubenslehre hat die katholische Kirche gegen die Reformatoren ausgesprochen.*) Diese sahen die Ehe blos als **officium naturae**, als natürlichen Contract, an, welcher vor die Gerichtsbarkeit des Staates und nicht

---

*) Luther gab im Jahre 1522 folgende Entscheidung über die verbotenen Grade. (Siehe J. E. Kappen: Reformations-Urkunden, S. 350 des dritten Theiles). „Wilche Person verboten sind zu ehlichen in der heiligen Schrift, beyde der Freundschaft und Mogschaft, Levit. 18.

Verboten Person der Freundschaft sind diese:

| | | |
|---|---|---|
| 1. Vater, | 4. Schwester, | 7. Vatersschwester, |
| 2. Mutter, | 5. Stiefschwester, | 8. Muttersschwester. |
| 3. Stiefmutter, | 6. Sohnstochter, | |

Daraus folget, daß Schwisterkinder und der Stiefmutter Schwester für Gott mit gutem Gewissen mugen geehelicht werden.

Verboten Person der Mogschaft sind diese:

| | |
|---|---|
| 1. Vaters Bruder Weib, | 4. Stieftochter, |
| 2. Sohns Weib, | 5. des Stiefsohns oder der Stieftochter Kind, |
| 3. Bruders Weib, | 6. Weibs Schwester, so das Weib lebt. |

Daraus folgt, daß ich meines Weibs oder Braut Schwester nach ihrem Tod ehlichen mag; dazu auch des Bruders Weib nach seinem Tod im Gesetz befohlen war zu nehmen (Matth. 22.)

Was nu mehr Person odder Gelied verboten sind, die haben unsere geistliche Tyrannen umb Gelds willen verboten: das bewährt sich selbs damit, daß sie dieselben wieder umbs Geld verkäufen und zulassen, und wo man nicht Geld gibt, solch Ehe zu reißen wider Gott und alle Billigkeit.

Daß sie aber auch neu Gelied erdichtet haben zwischen den Gevattern, Pathen und ihren Kindern und Geschwistern, das hat sie eigentlich der Teufel gelehrt. Denn so das Sacrament der Tauf sollt Hindernisse bringen, mußte kein Christenmann ein Christenweib nehmen. Sintemal alle getaufte Weiber aller getauften Männer geistliche Schwester sind, als die einerley Sacrament, Geist, Glaube, Gaben und Guter haben, damit sie viel näher im Geist Freund werden, denn durch äußerlich Gewatterschaft.

Sonderlich aber ist zu meiden der Bischofgotzen lugenhaftig Gaukelwerk der Firmelung, welche kein Grund in der Schrift hat, und die Bischof nur die Leut mit ihren Lugen betrugen, daß Gnade, Character, Mahlzeichen drinnen geben werden. Es ist vielmehr der Bestien Character. (Apoc. 13.) Ein Christenmensch soll kein Glauben bei Verlust seiner Seel ja nicht stellen auf Menschentand; denn das wird gewißlich ihm liegen und triegen, sondern nur auf Gottes Wort, der leuget nicht. Anno 1522.

Mart. Luther.

Auch De Wette in seiner bekannten Briefsammlung Luthers hat diese Urkunde aufgenommen. Als Luther in spätern Lebensjahren die Früchte auch dieser seiner Lehre aufgehen sah, suchte er einzulenken, wie seine Briefe, namentlich im fünften Bande der De Wetteschen Sammlung beweisen. Was nun aus der Ehe außerhalb der katholischen Kirche geworden ist, und daß das weibliche Geschlecht nothwendig moralisch sinkt, wenn die Lehre der katholischen Kirche vom Sacramente der Ehe nicht aufrecht erhalten wird, ist bekannt und leuchtet bei einigem Nachdenken ein.

der Kirche gehöre. Seit dem Auftreten des Protestantismus und insbesondere in Folge der großen französischen Staatsumwälzung hat der Staat die Eheangelegenheiten fast gänzlich der Kirche entzogen und sich zugeeignet. Diese Erscheinung hat den tiefer liegenden Grund, daß sich in neuern Zeiten der Staat gänzlich von der Kirche getrennt hat, und das Christliche aus dem Staate verschwunden ist. Da der Staat nur die Bestimmung haben kann, die zeitlichen Güter: Leben, Gesundheit, Eigenthum, Ehre zu schützen, und da diese Güter an und für sich indifferent sind, der Wirklichkeit nach aber als Mittel für die ewige Bestimmung dienen sollen, oder als Grundlage, auf welcher stehend der Mensch seine ewige Bestimmung erreichen soll: so kann der Staat seinem Endzwecke oder seiner Bestimmung nach nicht Hauptzweck des menschlichen Daseins sein wollen, sondern er wird sich, wofern er seine Aufgabe begreift, der Kirche unterordnen wollen, weil diese die Aufgabe von Gott empfangen hat, das menschliche Geschlecht für das ewige Leben zu erziehen, und weil sie durch die Allgemeinheit dieser Aufgabe alle Staaten in sich begreift. Dieses Verhältniß wurde im Mittelalter dadurch auf eine sehr schöne Weise ausgedrückt, daß der römische Kaiser nur durch die Krönung des Papstes als Gebieter über den christlichen Erdkreis und als Schirmherr der Kirche angesehen ward. So lange dieses Verhältniß bestand, bestand ein christlicher Staat; und je reiner und ungetrübter dieses Verhältniß war, um so christlicher war der Staat. Als es aber in Folge des Auftretens Luthers mehreren deutschen Fürsten, den Königen von Dänemark und Schweden und der englischen Regierung gelang, sich von der Kirche gänzlich loszureißen, und doch die Staatsgewalt zu behaupten, so bildeten diese den vollendeten Absolutismus des Staates, welcher Absolutismus den ungeheuern Widerspruch in sich enthält, daß zeitliche Güter als höchster und vollendeter Endzweck des Menschen hingestellt werden, wenngleich dieser Widerspruch in damaliger Zeit niemals seinen wörtlichen Ausdruck fand, vielmehr alle Handlungen jener Fürsten den Schein der Religiösität erhielten. Als Absolutismus kann man den Zustand, welcher sich in jenen von der Kirche abgefallenen Staaten bildete, deßhalb bezeichnen, weil die Lenker dieser Staaten die weltliche und geistliche Macht in ihrer Person vereinigten und dadurch die Gewissensfreiheit ihrer Unterthanen und das göttliche Recht der Kirche auf die Gewissen aller Menschen verletzten. So machte Luther im Gebäude der christlichen Welt einen großen Bruch; weßhalb Leo in seiner Universalgeschichte Band III, pag. 95 (der zweiten Auflage) in Beziehung auf die Schrift Luthers: „An den Adel deutscher Nation über des christlichen Standes Besserung" von Luther, schreibt: „Mit gewaltiger, kämpfender Faust schlug er in ein Kunstwerk des menschlichen Geistes, an welchem derselbe, oft unter Gottes sichtbarer Leitung, ein Jahrtausend gebaut hatte, und dessen Herrlichkeit und innere Tiefe zu durchschauen, Luther viel zu beengt in Bildung und Wesen war." Allerdings hatte früher schon Kaiser Friedrich II. versucht, den Staat von der Kirche loszureißen; und sind die dahin zielenden Bestrebungen dieses Kaisers als die größte Anstrengung aller Hohenstaufischen Kaiser für die Erreichung jenes Zweckes anzusehen. Aber damals stand das Gebäude der christlichen Welt noch so fest, daß er seine Hauptschläge gegen den päpstlichen Stuhl durch saracenische Söldner führen mußte, und er selbst in seinem Unternehmen gänzlich unterlag. Damals waren die beiden Orden der Franciscaner und Dominicaner diejenigen, deren sich Gott zur Rettung seiner Kirche gegen den eben so talentvollen als mächtigen Friedrich bediente. Wären den Hohenstaufen, dem

kräftigsten Herrschergeschlechte unter den Dynastien Deutschlands, ihre Bestrebungen gelungen, so würde der Papst das geworden sein, was der Patriarch von Constantinopel längst war und immer gewesen ist, der erste Beamte des Hofes. Jenen durch Luther hervorgebrachten Riß scheinen die damaligen Kaiser gefühlt zu haben; denn von der Zeit an ließen sie sich nicht mehr vom Papste krönen, sondern nannten sich nur: Erwählter römischer Kaiser. Schon durch die Trennung von der Kirche hatten die protestantischen Fürsten eine mächtigere Stellung, welche noch im hohen Grade dadurch vermehrt wurde, daß sie nun auch oberste Lenker der geistlichen Angelegenheiten wurden, indem die neue Lehre am Staate ihren Haltpunkt suchte und fand. Durch die protestantischen Fürsten angeregt, strebten alle Fürsten nach der absoluten Gewalt, welches ihnen in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhunderte gelang. In den katholischen Staaten bestanden freilich auch damals noch immer die alten Gerüste eines rein katholischen Baues; z. B. die Krönung, die Stände in dreifacher Gliederung des Adels, der Geistlichkeit, des Bürger- und Bauernstandes. Aber für die Wirklichkeit waren diese alten Rahmen bedeutungslos, weil der Fürst factisch alle Macht besaß, Niemanden als Gott und seinem Gewissen verantwortlich zu sein glaubte und den Staat, d. h. das Volk nur um seinetwillen existirend wähnte, was sich durch Ludwigs XIV. bekanntes Wort bezeichnend wiederspiegelt: L' état c' est moi. Dieser Absolutismus wurde durch die französische Revolution insofern gänzlich vernichtet, als er den Fürsten entrissen ward, und das Volk ihn sich zu eigen machte. So hängt die französische Revolution mit dem Protestantismus innig zusammen und ist eine Folge davon, was auch von denkenden Protestanten eingestanden ist. Aber indem das Volk sich selbst alle Gewalt beilegte, nahm es, um Jemanden als Mitbürger zu betrachten, auf Religion gar keine Rücksicht. Daher wurden in Folge der französischen Revolution alle uralten Gerüste im katholischen Staatsleben gänzlich zertrümmert, das Christenthum verschwand aus dem Staate, d. h. es hörte gänzlich auf, den Staat zu beherrschen; die Kirche kann nur noch auf Duldung von Seite des Staates, wie jede andere Gesellschaft, wenn sie sich den bestehenden Staatsgesetzen unterwerfen will, Anspruch machen. Die gänzliche Losgerissenheit des Staates von der Kirche tritt z. B. anschaulich hervor in den ungeheuern Kriegen der neuern Zeit, in den unermeßlichen Blutströmen, die in denselben vergossen sind. Der ganze dreißigjährige Krieg ist bloß als ein Versuch zu betrachten, dasjenige, was schon ein Jahrhundert lang durch Wissenschaft versucht war, die große durch den Protestantismus bewirkte Trennung zu beseitigen, nun durch das Schwert zu erlangen, bis man sich nach dreißigjährigem Blutvergießen von der Unmöglichkeit aller menschlichen Vereinigungsmittel überzeugte, und die Sache Gott anheimstellte. In den Zeiten, in welchen die Kirche noch den Staat überwachte, war es nicht möglich, solche unermeßliche Kriege zu führen, als in neuern Zeiten geschehen ist. Daher sagt Höfler in seiner Geschichte Kaiser Friedrichs II. mit Recht, daß, wäre diesem talentvollen Manne sein Bestreben gelungen, es schon damals dahin gekommen sein würde, wohin die Zertreter der Völker in den gepriesenen neuern Zeiten es gebracht hätten. Da nun die Ehe als officium naturae den Staat angeht, und da der Staat sowohl zur Zeit des Absolutismus der Fürsten, als auch zur Zeit des Absolutismus des Volkes aufgehört hatte, ein katholischer zu sein: so nahm derselbe auf die Bestimmungen der Kirche über die Ehe keine Rücksicht, sondern suchte sich wie überall so auch hier der kirchlichen Bestimmungen zu

entledigen. Dies beweist die Schrift Launoi's De regia in matrimonium potestate, die Bestrebungen Josephs II., welche ein ganzer Schwarm von Hoftheologen theoretisch zu begründen suchte, und die französische Gesetzgebung. Alle diese Bestrebungen geschahen ungeachtet jener Bestimmungen des Concils von Trient. Diese selbst sind nun näher zu begründen.

6. Jene Theologen, welche die Uebergriffe des Staates in die Angelegenheiten des Sacraments der Ehe zu vertheidigen suchten, haben sich des angeführten dritten und vierten Canons der 24. Sitzung des Tridentini durch verschiedene Erklärungen zu entledigen gesucht. So wollten Einige unter dem Worte Ecclesia in diesen beiden Canones die weltlichen Fürsten verstanden haben, weil diese der vorzüglichste Theil der Kirche seien. Das Wort Ecclesia bezeichnet auch wohl eine Versammlung mehrerer Mitglieder der Kirche, z. B. Sess. XXIV, cap. 1 de ref.: Ad celebrationem matrimonii in facie Ecclesiae procedatur. Aber in den genannten beiden Canones müssen die Vorsteher und Lehrer der Kirche unter Ecclesia verstanden sein. Denn die Ausdrücke posse dispensare, aut constituere deuten auf die Macht der Jurisdiction, vel in iis constituendis errasse deutet auf die Lehrgewalt. Zudem ist zu beachten, daß die Kirche in diesen Canones der Lehre Luthers entgegentrat, welcher wohl den weltlichen Fürsten, nicht aber der Kirche die Vollmacht zugestand, Ehehindernisse aufzustellen, weil er die Ehe als bloßen Contract behandelte. In dem genannten Sinne, daß Ecclesia die Vorsteher und Lehrer, also die Hierarchie bezeichnet, gebraucht das Concil das Wort an vielen Stellen: Sess. XIII, can. 9: iuxta praeceptum sanctae matris Ecclesiae catholicae; Sess. XIV, can. 15: claves Ecclesiae esse datas tantum ad solvendum, non etiam ad ligandum; Sess. XXI, can. 2: Ecclesiam Catholicam non iustis causis et rationibus adductam fuisse, ut; Sess. XXII, can. 5 und can. 7; und in dieser nämlichen 24. Sitzung can. 7 u. 8 u. can. 9 in dem Worte lege Ecclesiastica. In allen diesen Stellen bezeichnet Ecclesia die Hierarchie, in welchem Sinne Christus selbst dieses Wort gebraucht Matth. 18, 17: Quodsi non audierit eos, dic Ecclesiae: si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Daß also in dem 3. und 4. Canon der 24. Sitzung des Concilium Tridentinum unter dem Worte Ecclesia nicht die weltlichen Fürsten, sondern die Hierarchie verstanden ist, ist certum et fidei proximum.

7. Ein anderer Erklärungsversuch, um jene canones zu umgehen, war dieser, dieselben seien nicht canones dogmatici, sondern nur canones disciplinares, d. h. sie enthielten keine Vorschriften über Glaubenslehren, sondern nur practische Anweisungen. Aber dieser Erklärungsversuch ist ebenso unhaltbar, als der vorige. Denn in jenen beiden Canones wird unter Strafe des Anathema vorgeschrieben, was gelehrt und geglaubt werden solle, welche Macht die Kirche habe, und ob sie in der Ausübung dieser Macht gefehlt habe, oder nicht. Offenbar enthalten also jene beiden Canones dogmatische Bestimmungen, wenn anders man nicht geradezu blind sein will. Und auch dieses ist certum et fidei proximum.

8. Einen besonders merkwürdigen Erklärungsversuch, jenen beiden Canones zu entgehen, machte die Synode zu Pistoja 1786, in ihrem Bemühen, die Bestrebungen des Kaisers Joseph II., welcher die Eheangelegenheiten den Staatsgerichten überwiesen hatte, zu begünstigen, indem der damalige Großherzog von Toskana, Leopold, zu den Gesinnungen seines Bruders, des Kai-

sers Joseph, hinneigte. Die Synode behauptete zuerst, daß nur die weltlichen Fürsten die Vollmacht hätten, solche Ehehindernisse aufzustellen, welche die Ehe als Contract ungültig machten, und die man impedimenta dirimentia nenne. Daher hätten auch nur die weltlichen Fürsten das ius originarium, in diesen Hindernissen zu dispensiren. Die Kirche aber habe nur mit Voraussetzung des Willens oder des Zugeständnisses von Seite der weltlichen Fürsten solche Ehehindernisse aufstellen können. Diese Ansichten der Synode von Pistoja sind von Pius VI. in der Bulle Auctorem fidei 1794 mit folgenden Worten verdammt worden, propos. 59: Doctrina synodi asserens, „ad supremam civilem potestatem duntaxat originarie spectare contractui matrimonii apponere impedimenta eius generis, quae ipsum nullum reddunt dicunturque dirimentia", quod ius originarium praeterea dicitur cum iure dispensandi essentialiter connexum, subiungens: „supposito assensu vel conniventia principum potuisse Ecclesiam iuste constituere impedimenta dirimentia ipsum contractum matrimonii" — quasi Ecclesia non semper potuerit ac possit in Christianorum matrimoniis iure proprio impedimenta constituere, quae matrimonium non solum impediant, sed et nullum reddant quoad vinculum, quibus Christiani obstricti teneantur etiam in terris infidelium, in eisdemque dispensare: canonum 3. 4. 9. 12. Sess. XXIV. Concil. Trid. eversiva, haeretica. Hier hat der apostolische Stuhl die Lehre der katholischen Kirche, daß sie die Vollmacht habe, trennende Ehehindernisse aufzustellen und in denselben zu dispensiren, auf das bestimmteste ausgesprochen und die Ansichten der Synode zu Pistoja als häretische verdammt. Es ist demnach ein dogma declaratum, daß die Kirche nicht durch Voraussetzung der Zustimmung von Seite weltlicher Fürsten, sondern durch sich selbst die Macht hat, trennende Ehehindernisse aufzustellen und in denselben zu dispensiren. Dieser Erklärungsversuch jener beiden Canones ist also ein häretischer.

9. Aus jener päpstlichen Bestimmung ergibt sich, wie gesagt, daß jene Canones der 24. Sitzung des Concils von Trient in dem Sinne verstanden werden müssen, daß die Kirche allein das eigentliche und ursprüngliche Recht besitzt, solche Ehehindernisse aufzustellen, welche das eheliche Band betreffen, das heißt, welche die schon abgeschlossene Ehe ungültig machen; woraus zugleich folgt, daß die Entscheidung über Eheangelegenheiten vor das Gericht der Kirche, nicht aber des Staates gehört. Diese nämlichen Wahrheiten können aus dem Zusammenhange der kirchlichen Dogmen auch noch auf folgende Weise begründet werden. 1) Wenn die Kirche nicht die Vollmacht hat, trennende Ehehindernisse aufzustellen, dann hat sie auch nicht das Recht, zu erklären, unter welchen Bedingungen ein Sacrament statt findet, d. h. in diesem Falle wirklich empfangen wird. Indessen durch diese Behauptung wird dem Wesen der Kirche widersprochen. Denn die Kirche ist als die unfehlbare Verkündigerinn der göttlichen Offenbarung und als die Erzieherinn des menschlichen Geschlechts zu seinem übernatürlichen Endzwecke von Gott hingestellt. Die Ehe ist aber ein Sacrament. Also kann auch die Kirche trennende Ehehindernisse aufstellen. Das Bindende dieses Schlusses hat selbst Calvin gefühlt, welcher Instit. IV, 19, §. 37 schreibt: Ubi enim semel obtinuere (catholici) matrimonium esse sacramentum, coniugalium causarum cognitionem ad se contraxerunt, quippe res spiritualis erat profanis iudicibus non attrectanda. 2) Wenn die Kirche nicht die Vollmacht hat, trennende Ehehindernisse aufzustellen, dann hat sie auch

nicht das Recht, zu erklären, unter welchen Bedingungen der Geschlechtsverkehr, welcher außer der Ehe immer eine Todsünde ist, und welcher nur durch die Ehe von der Todsünde entschuldigt wird, keine Todsünde ist; das heißt, dann hat die Kirche nicht die Vollmacht, zu bestimmen, wann dieses Werk die Schuld einer Todsünde an sich hat und wann nicht. Dieses behaupten zu wollen, heißt ebenfalls der göttlichen Wahrheit widersprechen. Denn die Kirche ist nicht bloß als unfehlbare Bewahrerinn der göttlichen Offenbarung, sondern auch als Richterinn der Menschen hingestellt; was Beides unzertrennlich vereinigt ist; und das Urtheil der Kirche ist zugleich das Urtheil Gottes. 3) Wenn die Kirche nicht die Vollmacht hat, trennende Ehehindernisse aufzustellen, dann ist sie auch nicht mehr die Alles Beherrschende; dann hat sie auch nicht mehr die oberste Obhut über die zeitlichen Güter; d. h. sie steht nicht über dem Staate, sondern unter dem Staate, oder höchstens neben dem Staate. Dieses aber ist ein Irrthum. Denn weil der Staat nur die Bewahrung und Sicherung der irdischen Güter zu seinem Endzwecke hat, diese irdischen Güter aber nach Lehre der Kirche als Grundlage für die ewige Bestimmung dienen sollen: so steht die Kirche über dem Staate. Nur sie hat die oberste Obhut über die zeitlichen Güter. Oder: Wenn die ewige Bestimmung des Menschen das gesammte Dasein des Menschen, d. h. alle seine natürlichen und übernatürlichen Kräfte umfaßt, dann ist auch die Kirche die Alles Beherrschende. 4) Wenn die Kirche nicht die Vollmacht hat, trennende Ehehindernisse aufzustellen: dann hat sie auch nicht die Vollmacht, zu bestimmen, wann die geheimnißvolle Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche durch die Vereinigung eines Mannes und Weibes zu dem Bunde der Ehe auf entsprechende Weise dargestellt werde; d. h. sie kann nicht bestimmen, wie ewige Wahrheiten auf eine entsprechende Weise sinnlich wahrnehmbar dargestellt werden. Dieses zu sagen, wäre eine Schmach gegen die Kirche, welche die unfehlbare Bewahrerinn der göttlichen Offenbarung ist. Also: Entweder muß die Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß die Kirche die Vollmacht hat, trennende Ehehindernisse aufzustellen, angenommen, oder sowohl diese, als andere Lehren der katholischen Kirche, d. h. die ganze göttliche Offenbarung verworfen werden. Und dann bleibt nichts übrig, als den Staat für den höchsten Endzweck des menschlichen Daseins zu erklären und zur Hegelschen Philosophie zu schwören, welche am vorzüglichsten die Allmacht des Staates gelehrt hat. Vgl. §. 8 dieses Werkes die Darstellung der Folgerungen aus dem pantheistischen Gottesbegriffe.

10. Wenn also nach allem Vorhergehenden die Kirche die Vollmacht hat, trennende Ehehindernisse aufzustellen, und dieses eine vom Concil zu Trient ausgesprochene Glaubenslehre ist: so fragt sich, welche diese trennenden Ehehindernisse sind, und in welchen Fällen sie eintreten. Nach der einstimmigen Meinung der Gottesgelehrten und Praxis der Kirche bestehen folgende fünfzehn impedimenta dirimentia:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Aetas, affinis, si clandestinus et impos,
Raptave sit mulier, nec parti reddita tutae:
Haec facienda vetant connubia, facta retractant.

Den innern Zusammenhang dieser Ehehindernisse hat am besten der h. Thomas Supplem. q. 50, art. 1 (in corpore) nachgewiesen. Viele derartige Versuche haben auch neuere Theologen gemacht. Die Fälle zu bestimmen,

wann diese Ehehindernisse statt finden, gehört der Moraltheologie und Pastoral an.

11. Das dritte Erforderniß in dem Empfänger des Sacraments der Ehe ist dieses: Wenn ein Mitglied der katholischen Kirche mit einer Person, die zwar das h. Sacrament der Taufe empfangen hat, aber einer ketzerischen Genossenschaft angehört, eine Ehe abschließen will, (die sogenannten **matrimonia mixta**), so kann dieses nur unter den von der Kirche festgestellten Bedingungen geschehen. Diese Ehen sind schon an und für sich durchaus zu mißbilligen, 1) weil sich der katholische Theil dadurch der Gefahr aussetzt, seinen Glauben zu verlieren, oder doch in demselben lau und gleichgültig zu werden. Denn der Kern der katholischen Lehre ist Abtödtung, Entsagung des eigenen Willens und Hingabe desselben an Gott. Dieses aber widersteht dem natürlichen Menschen; und daher auch Alles, was zur Erreichung dieses Zieles von der Kirche angeordnet ist, Fasten, Beichte, Verpflichtung zum Besuche des Gottesdienstes u. s. w. Alle Häresien dagegen stimmen darin überein, daß sie die göttliche Auctorität der Kirche nicht anerkennen; und gerade dieser eine Punkt bildet den tiefsten Grund jeglicher Scheidung zwischen Katholiken und Außerkirchlichen. Nun besteht aber unter Menschen kein engeres Bündniß, als das der Ehe. Daher ist auch für den Katholiken die Gefahr, von seinem Glauben abzufallen, oder in demselben kalt zu werden, nirgends größer, als durch die Ehe mit einer nicht katholischen Person. Denn wenn im Allgemeinen schon feststeht, daß man die Gesinnungen dessen annimmt, mit welchem man umgeht, wie viel mehr wird dieses dann bei einer so engen Verbindung der Fall sein? — 2) Weil der katholische Theil durch eine solche Ehe grausam gegen die Kinder handelt, welche aus dieser Ehe erwartet werden. Denn es ist eine unumstößliche Glaubenswahrheit, daß außer der Kirche kein Heil ist. Nur Eine Kirche hat Gott gestiftet, und nur Eine Anstalt gibt es daher, welche selig macht. Es werden also die aus der Ehe zu hoffenden Kinder dem Verderben preis gegeben. 3) Außerdem aber sind die gemischten Ehen gegen die h. Schrift. Denn 1. Cor. 7, 39 schreibt Paulus: „Das Weib ist an das Gesetz gebunden, so lange ihr Mann lebt; entschläft aber ihr Mann, so ist sie befreit; sie heirathe, wen sie will, aber in dem Herrn." Diese Vorschrift des Apostels, daß das Weib, wenn sie sich wieder verehelichen wolle, im Herrn sich wieder verehelichen solle, wird aber nur beobachtet, wenn sie ein Mitglied der Kirche ehelicht. Und wie könnte die Vorschrift des Apostels Tit. 3, 10: „Einen ketzerischen Menschen meide", erfüllt werden, wenn die gemischten Ehen erlaubt wären? 4) Aus diesen Gründen haben sich auch die Väter immer gegen die Ehen mit Häretikern erklärt. Dr. Kutschken führt in seiner Schrift: Die gemischten Ehen vom katholisch-kirchlichen Standpunkte, Wien 1838, die Zeugnisse Tertullians, des h. Cyprian, des h. Zeno, des h. Ambrosius, des h. Hieronymus und des h. Augustin an. Das Provincialconcilium zu Laodicäa (364) bestimmt can. **31**: **Non oportet cum haereticis universis nuptiarum foedera celebrare nec eis filios dare vel filias, sed magis accipere, si tamen christianos se fieri promittant.** (Ὅτι οὐ δεῖ πρὸς πάντας αἱρετικοὺς ἐπιγαμίας ποιεῖν ἢ διδόναι υἱοὺς ἢ θυγατέρας, ἀλλὰ μᾶλλον λαμβάνειν, εἴγε ἐπαγγέλλοιντο χριστιανοὺς γίνεσθαι); (bei **Harduin, Acta concil. tom. I, pag. 788; Paris. 1715.**). Und das ökumenische Concil zu **Chalcedon** im Jahre 451 bestimmt **Sess. 15, can. 14: Neque copulari debet nuptura haeretico aut Iudaeo vel pagano, nisi forte promittat se ad orthodoxam fidem persona orthodoxae copulanda**

transferre. (Bei Harduin, tom. II, pag. 607.) Eben so verbieten auch mehrere nachfolgende Provinzialsynoden die Ehen mit Häretikern. Dieses nämliche Verbot ist von den Päpsten, von dem h. Leo I. dem Großen an gerechnet bis Gregor XVI., wiederholt ergangen. Das corpus iuris canonici enthält dieses Verbot im Decretum Gratiani P. II, causa 28, q. 1, cap. 16 (Edit. Richter tom. I, pag. 945): Non oportet cum hominibus haereticis miscere connubia et vel filios vel filias dare, sed potius accipere, si tamen se profiteantur christianos esse futuros et catholicos. Aus allem Gesagten folgt, daß die gemischten Ehen durchaus unerlaubt sind und nur mit besonderer Dispensation von Seite des päpstlichen Stuhles geschlossen werden können.

12. Diese Dispensation aber hat der päpstliche Stuhl immer nur aus wichtigen Gründen, und dann noch sehr ungern, und unter gewissen Bedingungen gegeben. Hierüber wird man am besten unterrichtet durch das Breve Pius VIII. vom 25. März 1830.*) Als nämlich der König von Preußen durch die Cabinets-Ordre vom 17. August 1825 den katholischen Geistlichen des Rheinlandes und Westfalens die Einsegnung gemischter Ehen zwar nicht unbedingt gebot, aber ihnen untersagte, sich ein förmliches Versprechen über die Erziehung in der katholischen Religion geben, oder brieflich vorlegen zu lassen, weil solches mit den Gesetzen des Staates über die Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen und mit der gleichberechtigten Stellung der evangelischen Confession nicht vereinbar sein würde, bescheidene Erkundigungen seien jedoch dem katholischen Seelsorger nicht verboten; und glaube derselbe, die kirchliche Trauung nicht vornehmen zu dürfen, so entscheide zwischen ihm und dem katholischen Brauttheile, welcher allein darüber Beschwerde zu führen befugt ist, der Diöcesanbischof, bei dessen Ausspruch es alsdann sein unabänderliches Bewenden habe, ohne daß ein Verfahren bei den Staatsbehörden statt finden solle **): — wandten sich der Erzbischof von Cöln und die Bischöfe von Münster, Paderborn und Trier im Jahre 1828 oder 29 an den päpstlichen Stuhl mit der Bitte um Auskunft, wie die canonischen Gesetze über die gemischten Ehen mit jener königlichen Cabinets-Ordre könnten vereinigt werden, und Papst Pius VIII. richtete unter dem 25. März 1830 an jene Bischöfe das bekannte Breve, in dessen Eingange es heißt: „In Euern vor zwei Jahren an Leo XII. glorreichen Andenkens, Unsern Vorfahren, gerichteten Schreiben habt Ihr, Ehrwürdige Brüder, die große Verlegenheit vorgetragen, in der Ihr Euch deßhalb befindet, weil in einem vor wenigen Jahren erlassenen bürgerlichen Gesetz verordnet worden ist, daß in gemischten Ehen die Kinder beiderlei Geschlechts in der Religion der Vaters oder wenigstens nach seiner Willensmeinung erzogen werden sollen, und zugleich den Priestern untersagt wird, von Personen, die dergleichen Ehen eingehen wollen, in Betreff der religiösen Erziehung ihrer künftigen Nachkommenschaft ein bindendes Versprechen zu erlangen.“ Im weitern Verlaufe jenes Breve sagt der Papst: „Indem Wir daher näher zur Sache kommen, haben Wir nicht nöthig, Euch, Unsere Brüder, die Ihr in der ganzen heiligen Lehre wohlerfahren seid, darüber zu belehren, wie das Verhalten der Kirche

*) Siehe das Bullarium Romanum; und die deutsche Uebersetzung in der empfehlenswerthen, von einem Protestanten verfaßten Schrift: „Der katholische Pfarrer in den Königlich-Preußischen Staaten, Münster 1839“; S. 248.

**) So ist jene Cabinetsordre enthalten in dem Ministerial-Rescript vom 19. Februar 1838 im Katholischen Pfarrer in den Königlich-Preußischen Staaten, S. 264.

gegen die gemischten Ehen sei, um die es sich handelt. Euch ist es also nicht unbekannt, wie die Kirche selbst dergleichen Verbindungen, die nicht geringe Unzierde und geistliche Gefahr mit sich führen, abgeneigt ist, und wie deßhalb dieser apostolische Stuhl stets und mit dem größten Eifer beharrlich dafür Sorge getragen hat, daß die canonischen Gesetze, welche diese Ehen verbieten, gewissenhaft beobachtet würden. Wenn es sich findet, daß die römischen Päpste von jenem heiligsten Verbote der Kirchengesetze zuweilen dispensirt haben, so haben sie es fürwahr aus gewichtigen Ursachen und sehr ungern gethan. Auch sind sie gewohnt, ihren Dispensationen die ausdrückliche Bedingung hinzuzufügen, daß der Ehe geeignete Gewährleistungen (opportunae cautiones) vorhergehen sollten, nicht nur, damit der katholische Ehegatte durch den akatholischen von seinem Glauben nicht abwendig gemacht werden könne, ja vielmehr sich für verpflichtet halten müsse, den Letzteren nach Kräften von seinem Irrthume zurückzuführen, sondern auch, damit die aus dieser Ehe zu erwartenden Kinder beiderlei Geschlechts lediglich in der Heiligkeit der katholischen Religion erzogen würden. Ihr wißt aber, Ehrwürdige Brüder, wie alle diese Gewährleistungen darauf abzielen, daß in dieser Angelegenheit die natürlichen und göttlichen Gesetze unverletzt gehalten werden, daß Katholiken, sowohl Männer wie Frauen, welche eine Ehe mit nichtkatholischen Personen also eingehen, daß sie sich oder ihre künftige Nachkommenschaft der Gefahr des Abfalles leichtsinnig übergeben, nicht nur die canonischen Satzungen verletzen, sondern auch unmittelbar und sehr schwer gegen das natürliche und göttliche Gesetz sündigen." Hieraus geht hervor, daß die Dispensationen zur Eingehung gemischter Ehen vom päpstlichen Stuhle nur unter folgenden drei Bedingungen gegeben sind: 1) Daß der katholische Ehegatte durch den akatholischen von seinem Glauben nicht abwendig gemacht werden könne; 2) daß der katholische Ehegatte sich für verpflichtet halten müsse, den akatholischen nach Kräften von seinem Irrthume zurückzuführen; 3) daß für die Erziehung der Kinder beiderlei Geschlechts in der katholischen Religion geeignete Gewährleistungen getroffen werden. Diese dritte Bedingung ist die hauptsächlichste und wichtigste, welche die beiden übrigen schon in sich begreift. Zwar ist hierfür vom Papste nicht das ausdrückliche Versprechen des akatholischen Theiles gefordert, sondern nur im Allgemeinen gesagt: opportunae cautiones. Indessen das ausdrückliche Versprechen ist gerade die allergeeignetste Gewährleistung; und nur diese Gewährleistung ist die einzig mögliche. Wird daher das ausdrückliche Versprechen von dem akatholischen Theile, daß die Kinder beiderlei Geschlechts in der katholischen Religion erzogen werden sollen, nicht geleistet: so findet keine Gewährleistung statt, und geschieht dem in diesem Breve ausgesprochenen ausdrücklichen Willen des Papstes kein Genüge. Und wenn auch allen diesen vom Papste geforderten Bedingungen Genüge geschieht, so dürfen doch die katholischen Pfarrer eine gemischte Ehe nicht propria auctoritate einsegnen, sondern müssen sich um die Vollmacht dazu an ihren Bischof wenden. Denn in dem Breve Gregors XVI. an die Bischöfe Baierns wird jede gemischte Ehe als casus papalis behandelt, und wird die Vollmacht dazu den Bischöfen erst durch die Quinquennal-Facultäten gegeben. Wenn aber Jemand ohne Beachtung der vom Papste geforderten Bedingungen mit einer nichtkatholischen Person eine Ehe abschließt, z. B. vor einem protestantischen Pfarrer, so ist die Ehe nach der ausdrücklichen Erklärung des Papstes in dem genannten Breve eine wirkliche und gültige Ehe: „Nun aber wollen und befehlen Wir durch dieses Unser Schreiben,

daß die gemischten Ehen, welche von jetzt ab (nämlich vom 25. März 1830) in Euren Diöcesen ohne Beobachtung der vom Tridentiner Concil vorgeschriebenen Form geschlossen werden, wenn ihnen kein anderes trennendes canonisches Hinderniß entgegensteht, für wahre und gültige Ehen zu halten sind; wie Wir durch Unsere Apostolische Machtvollkommenheit erklären und bestimmen, daß diese Ehen wahre und gültige sein sollen, womit Alles, was dawider ist, außer Kraft gesetzt wird. Deswegen werden alle Katholiken, welche in Zukunft auf diese Weise Ehen schließen werden, so lange kein anderes canonisches trennendes Hinderniß ihnen entgegensteht, von den geistlichen Hirten zu belehren sein, daß sie eine wahre und gültige Ehe eingegangen sind. Ueberdies wird es die Pflicht der geistlichen Hirten sein, alle Katholiken, besonders aber die katholischen Frauen, welche mit Akatholiken zwar gültige, aber doch unerlaubte Heirathen geschlossen haben, zu gelegener Zeit in der Liebe Gottes und der Geduld Christi zu vermahnen, daß sie des begangenen schweren Frevels *) wegen Buße thun, und ihren Verpflichtungen nachkommen mögen, vornehmlich derjenigen, wodurch sie gegen ihre Kinder immer gebunden sein werden, nämlich für die katholische Erziehung aller derselben nach Kräften und emsig zu sorgen." Der Papst ist also in jenem Breve so weit gegangen, daß er eine ausdrückliche Bestimmung des Concils von Trient, die Ehe solle nur von dem parochus proprius abgeschlossen werden, suspendirte.

13. Bekannt ist die gewaltsame Wegführung des Hochseligen Erzbischofs von Cöln am 10. November 1837, welche in Folge der Streitigkeiten über Eheangelegenheiten mit der Preußischen Regierung statt fand. Am 19. Juni 1834 schlossen nämlich der Erzbischof von Cöln Ferdinand August Graf Spiegel und die Preußische Regierung durch ihren Minister-Residenten Bunsen eine Uebereinkunft, wodurch man die Königliche Cabinets-Ordre von 1825 mit dem päpstlichen Breve von 1830 in Vereinigung zu bringen suchte. In dieser Uebereinkunft aber kommen die beiden wesentlichen Fehler vor, 1) daß das Breve in einem möglichst milden Sinne erklärt werden soll, da es doch seinem Geiste und Buchstaben nach stricte erklärt werden will; 2) daß in jener Uebereinkunft ausdrücklich gesagt wird Artikel 6, e: „Von der Cautio oder dem Versprechen rücksichtlich der Erziehung der Kinder in der Religion des einen oder andern Ehetheils wird ganz Abstand genommen." Durch die Abschließung dieser Uebereinkunft hat Erzbischof Spiegel die Sache der katholischen Kirche nicht gebührend wahrgenommen, und auf sein Zureden traten auch der Bischof von Münster, der Bischof von Paderborn und der Bischof von Trier jener Uebereinkunft bei. Letzterer jedoch trat im Angesicht des Todes zurück und bat den Papst deßhalb um Verzeihung. Alles Gesagte geht hervor aus Görres' Athanasius S. 58 u. 59. Vgl. auch: Der katholische Pfarrer in den Königl. Preuß. Staaten, Münster, 1839, S. 258 flg. Nach dieser mit dem Könige geschlossenen Uebereinkunft richtete Erzbischof Spiegel die Instruction ein, welche er in elf Artikeln unter dem 22. October 1834 an sein Generalvicariat für die Behandlung der Abschließung gemischter Ehen erließ. Den Widerspruch dieser Instruction mit dem päpstlichen Breve hat Görres in seinem Athanasius S. 65—75 nachgewiesen, gestützt auf die Zeugnisse Döllingers, Möhlers, Moys und Philipps. Der erste Artikel jener Instruction enthält eine offenbare Lüge: „Die Kirchendisciplin in Betreff der gemischten Ehen ist aus Rücksicht auf das allgemeine Wohl der Kirche

*) Welcher darin besteht, daß sie mit Hintansetzung der von der Kirche geforderten Gewährleistungen die Ehe abgeschlossen haben.

vom apostolischen Stuhle so gemildert worden, daß die Allerhöchste Cabinetsordre von 1825 über diesen Gegenstand befolgt werden kann." Dann sagt die Instruction im 5. Artikel: „Diesemnach ist besonders von der Abnahme oder dem Abgeben des Versprechens rücksichtlich der Erziehung der Kinder in der Religion des einen oder des andern Ehetheils Abstand zu nehmen." Nach dieser Instruction wurde gehandelt. Als nach Spiegels Tode Clemens August, Freiherr Droste zu Vischering, den erzbischöflichen Stuhl von Cöln bestieg, verwarf er diese Instruction als dem päpstlichen Breve widersprechend und damit zugleich die Uebereinkunft von 1834. Daher das Verfahren der Regierung gegen Clemens August; wozu noch die Bestrebungen der Hermesianer gegen den Erzbischof kamen, indem nämlich am 26. Sept. 1835 die hermesische Lehre von Gregor XVI. verurtheilt war, und Clemens August sich bemühte, den Hermesianismus zu unterdrücken. Das Ende war, daß Clemens August am 10. November 1837 unter Aufführung von Kanonen und bei brennenden Lunten verhaftet und auf eine entfernte Festung geführt ward; daß seine Papiere unter Siegel gelegt und die schwersten Beschuldigungen in öffentlichen Bekanntmachungen im Angesichte Deutschlands gegen ihn ausgesprochen wurden. Aber durch seinen Heldenmuth ist er ein Martyrer geworden und hat sich ein unsterbliches Verdienst um die Kirche erworben.

## §. 165. Ausspender der Ehe.

1. Ueber den Ausspender dieses Sacraments bestand bei den Theologen des Mittelalters die einstimmige Meinung, daß die Brautleute auch die Ausspender dieses Sacraments seien. So sagt der h. Thomas in seiner Abhandlung über die Ehe: Matrimonium facit consensus, an vielen Stellen. Großes Aufsehen erregte es daher, als im 16. Jahrhunderte der Dominicaner Melchior Canus, welcher auch auf dem Concil von Trient zugegen war, in seinem berühmten Werke De locis theologicis die Meinung vortrug, daß der Priester der Ausspender des Sacraments der Ehe sei. Der Jesuit Bellarmin dagegen und andere Theologen suchten die althergebrachte Meinung, die zugleich die Meinung der römischen Kirche ist, zu vertheidigen. In den nachfolgenden Jahrhunderten ist der Streit für die eine oder andere Meinung oft mit Erbitterung geführt worden. Wir wollen die Gründe für beide Meinungen kurz angeben.

2. Melchior Canus und die Theologen, welche seiner Meinung gefolgt sind, berufen sich auf folgende drei Gründe: 1) Weil das Conc. Trid. Sess. XXIV, cap. 1 de reform. sage: Ad celebrationem matrimonii in facie Ecclesiae procedatur, ubi parochus, viro et muliere interrogatis et eorum consensu intellecto, vel dicat: Ego vos in matrimonium coniungo, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, vel aliis utatur verbis iuxta receptum uniuscuiusque provinciae ritum. Diese Worte schienen, schließen jene Theologen weiter, die Ausspendung des Sacraments der Ehe durch den Priester zu enthalten, zumal wenn man sie mit ähnlichen: Ego te baptizo, etc., ego te absolvo etc. zusammenstelle. Also sei vom Concil zu Trient der Priester als Ausspender des Ehesacraments erklärt. 2) Die Väter sagen wiederholt: Durch den priesterlichen Segen werde das Ehebündniß geheiligt. Also setzen sie voraus, daß der Priester der Ausspender ist. 3) Die Priester sind die Ausspender aller andern Sacramente, überhaupt aller Gnaden: also auch des Sacraments der Ehe.

3. Aber diese Gründe können bei strenger Prüfung nicht bestehen. Gegen den ersten ist zu sagen: 1) Das Concil fordert nur die Gegenwart des

Parochus. Denn es sagt im nämlichen Capitel nach den vorher angeführten Worten: **Qui aliter, quam praesente parocho vel alio sacerdote de ipsius parochi seu ordinarii licentia et duobus vel tribus testibus matrimonium contrahere attentabunt, eos sancta synodus ad sic contrahendum omnino inhabiles reddit, et huiusmodi contractus irritos et nullos esse decernit, prout eos praesenti decreto irritos facit et annullat.** Daher erkennt die Kirche solche Ehen, die zwar **praesente parocho, sed invito,** geschlossen sind, **praestitis praestandis,** als gültige Ehen an und hat solche Eheleute niemals genöthigt, den priesterlichen Segen für die Ehe nachzusuchen, weil die Forderung des Tridentini erfüllt ist. Daraus folgt, daß nicht bloß die passive, sondern sogar die widerstrebende Gegenwart des Parochus hinreicht, um der Forderung des Concils Genüge zu leisten; was auch schon in der Anwendung des gewöhnlichen Grundsatzes bei aller Gesetzeserklärung auf diesen Fall enthalten ist: **Odiosa sunt restringenda.** Daß aber die Kirche die Vollmacht hat, zu bestimmen, wie die Ehe abgeschlossen werden soll, folgt daraus, daß sie trennende Ehehindernisse aufstellen kann. 2) Die Kirche wollte durch dieses Decret insbesondere den geheimen Ehen entgegenwirken, was sie im Anfange des genannten Capitels bestimmt ausspricht: **Verum quum sancta synodus animadvertat, prohibitiones illas etc.**; und was auch noch daraus folgt, daß das Concil in dem nämlichen Capitel den Pfarrer zur schriftlichen Aufzeichnung der Verehelichten und der dabei anwesenden Zeugen auffordert: **Habeat parochus librum, in quo coniugum et testium nomina diemque et locum contracti matrimonii describat, quem diligenter apud se custodiat.** 3) Darum können die Worte, welche der Priester nach Anweisung des Concils bei der ehelichen Einsegnung sprechen soll: **Ego vos in matrimonium coniungo etc.** nicht als Form des **matrimonii** angesehen werden, weil die Aussprechung derselben ja nicht einmal unumgänglich erforderlich ist, sondern nur die Gegenwart des Pfarrers und der Zeugen. Also kann jene Meinung aus diesem Decrete des Concils von Trient keine Stütze erhalten; und damit ist der erste Grund widerlegt. Gegen den zweiten Grund spricht Folgendes: 1) In jenen Ausdrücken liegt keineswegs mit Nothwendigkeit die Ansicht der Väter, daß der Priester Ausspender des Ehesacraments sei. 2) Zudem hatten die Väter die Begriffe von Ausspender und Empfänger eines Sacraments noch durchaus nicht scharf entwickelt. Ja man kann überhaupt sagen, daß die ganze Lehre von den Sacramenten des neuen Bundes bis auf die Zeit des Concils von Trient noch im Flusse war. Gegen den dritten Grund spricht Folgendes: 1) Jene Behauptung, so allgemein hingestellt, ist nicht einmal wahr. Denn jeder Mensch kann das h. Sacrament der Taufe gültig ertheilen. 2) Zudem aber hat jedes Sacrament etwas ihm Eigenthümliches; z. B. die Eucharistie besteht nicht in einem vorübergehenden Acte, sondern ist bleibend; die Oelung kann nur von einem Kranken, dessen Lebensende befürchtet wird, empfangen werden, nicht von einem Gesunden, wenn sein Tod auch nach wenigen Minuten erfolgen wird. Die Priesterweihe kann nur von Männern empfangen werden. So ist es also nicht auffallend, wenn die Ausspender des Sacraments der Ehe die Brautleute selbst sind; wie wir nun beweisen wollen.

4. Für die andere Meinung dagegen, daß die Brautleute selbst die Ausspender dieses Sacraments seien, lassen sich folgende Gründe angeben. 1) Papst Eugenius IV. sagt in der **Instructio pro Armenis** (vgl. **Harduin, tom. IX, pag, 440**): **Septimum est sacramentum matrimonii,**

quod est signum coniunctionis Christi et Ecclesiae secundum Apostolum dicentem: Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico, in Christo et in Ecclesia. Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus. Hier hat der Papst die bei allen Theologen des Mittelalters herrschende Meinung, daß der consensus die Ehe bewirke, also die Brautleute die Ausspender seien, aufgenommen. Insbesondere hat der Papst diese Meinung als die Meinung der römischen Kirche dargestellt, indem er beabsichtigte, den Armeniern die Lehren und Gebräuche der römischen Kirche behufs ihrer Wiedervereinigung mit derselben anzugeben. Der h. Thomas trägt diese Meinung an vielen Stellen seiner Abhandlung über die Ehe vor: matrimonium facit consensus. Und wenn er auch Supplem. q. 59, art. 2, ad 1 schreibt: Quamvis infidelibus non competat matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens, competit tamen eis, in quantum est in officium naturae: so will er dadurch nur sagen, daß die Sacramente gewöhnlich von den Dienern der Kirche ausgespendet werden. Denn im Allgemeinen muß man gewiß sagen, daß die Ausspendung der Sacramente nur den Dienern der Kirche zukomme. Daher erregt die entgegengesetzte Meinung schon durch ihre Neuheit einigen Verdacht. 2) Bei der zweiten Verehelichung findet der priesterliche Segen nicht statt, wenigstens niemals, wenn die Frau zum zweiten Male heirathet. Und doch ist die zweite Ehe immer in der Kirche als Sacrament betrachtet worden. Der h. Thomas handelt darüber Supplem. q. 63, art. 2 in corpore. Er liefert dort den Beweis, daß auch die zweite Ehe als Sacrament angesehen werden muß; — was ebenfalls von jeder folgenden Verehelichung gilt und eigentlich nur heißt, daß das Sacrament der Ehe mehrmals empfangen werden kann. 3) Die Worte, welche das Tridentinum anführt, sind ganz neu und finden sich nach der Versicherung Martene's de antiquis Ecclesiae ritibus in alten Ritualbüchern gar nicht. Auch fügt das Tridentinum ausdrücklich hinzu: Vel aliis verbis iuxta receptum uniuscuiusque Ecclesiae ritum, läßt also auch andere Einsegnungsformeln bestehen, ohne auch nur mit einer Silbe zu sagen, daß dieselben der von ihm angegebenen ähnlich sein sollen. 4) In den Gegenden, in welchen das Tridentinum noch nicht publicirt ist, besteht die durch wechselseitige Einstimmung, oder die etwa vor einem Staatsbeamten abgeschlossene Ehe als gültige Ehe. So antwortete Pius VII. dem Kaiser Napoleon auf dessen Ansinnen, er solle die Ehe, welche sein Bruder Hieronymus in (Nord-) Amerika (mit der Miß Patterson) geschlossen habe, für ungültig erklären, „er habe zwar Alles durchsucht, könne aber nicht anders finden, als daß in Amerika das Tridentinum nicht publicirt sei. Darum sei die Ehe des Hieronymus eine gültige Ehe und könne nicht aufgelöst werden.“ 5) Wenn von einem protestantischen Ehepaare der eine Ehetheil oder beide zur katholischen Kirche sich bekehren, so besteht die Ehe ohne eine Einsegnung durch einen Priester fort; offenbar aber als Sacrament, weil die Ehe in der katholischen Kirche ein Sacrament ist, und im angegebenen Falle der eine Ehetheil oder beide Mitglieder der katholischen Kirche geworden sind. Wahrscheinlich ist die Ehe aller Getauften ein Sacrament des neuen Bundes; durch die Taufe aber kann der Mensch nur in die katholische Kirche aufgenommen werden. 6) In dem im vorigen §. mehrfach erwähnten Breve vom 25. März 1830 hat Papst Pius VIII. auch die Ehen, welche mit gänzlicher Nichtbeachtung des vom Concil von Trient

angegebenen Modus zwischen einem Katholiken und Protestanten abgeschlossen sind, nämlich vor einem protestantischen Prediger, für wirkliche und gültige Ehen erklärt. Wenigstens gilt dies in Beziehung auf die dort namhaft gemachten Gegenden. 7) In mehreren Jahrhunderten vor dem Tridentinum bestanden viele matrimonia clandestina. Bei diesen fand gar keine priesterliche Einsegnung statt. Wollte man daher sagen, der Priester sei Ausspender des Sacraments der Ehe, dann müßte man auch zugeben, daß alle diese Gläubigen das Sacrament der Ehe nicht empfangen hätten; und daß sie also im Concubinate gelebt hätten. Wenn man diese Gründe berücksichtigen will, so kann man die entgegengesetzte Meinung, der Priester sei Ausspender der Ehe, nicht mehr für eine sententia probabilis halten.

5. Gegen diese Gründe ist eingewendet: 1) Wie kann denn das Concil von Trient die Art und Weise bestimmen, auf welche dieses Sacrament empfangen werden soll, wenn Priester die Ausspender desselben nicht sind? Die Kirche bewahrt und erklärt die göttliche Offenbarung und vermittelt alle Gnade an das menschliche Geschlecht. Sie lehrt daher, und zwar mit Unfehlbarkeit, wann ein Sacrament von ihren Kindern empfangen wird, und schreibt demnach auch vor, wie dasselbe empfangen werden soll. Diese Vorschrift gab sie in Beziehung auf das Sacrament der Ehe, eben so wie sie trennende Ehehindernisse aufstellen konnte. Diese Vorschriften der Kirche sind bindend für alle Gegenden, in welchen das Concil von Trient publicirt ist.*) Aber daraus folget nicht, daß auch Priester die Ausspender jedes Sacraments sein sollen. So lehrt die Kirche mit Unfehlbarkeit, wie das Sacrament der Taufe ertheilt und empfangen werden soll, nämlich im Namen der allerheiligsten Dreieinigkeit und mit Wasser. Aber darum kann doch jeder Mensch gültig taufen. 2) Die Worte, aus denen die Formen der Sacramente bestehen, müssen heilig sein: sacra: über welches Wort und seine Bedeutung bei der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen gehandelt ist. Aber die Worte: accepto te in meam, accepto te in meum, haben keinen heiligen, sondern nur einen weltlichen Inhalt; daher können sie die Form nicht sein. — Wenn diese Worte abgerissen an und für sich betrachtet werden und unabhängig von der Einsetzung Christi, dann allerdings. Wenn sie aber betrachtet werden als von Christo eingesetzt, um Gnade zu bezeichnen und zu bewirken, dann haben sie wohl einen heiligen Inhalt. Denn eben durch die Einsetzung Christi sind sie zu dem Range der Gott geweihten Gegenstände erhoben. 3) Nachdem der Pfarrer nach der gegenseitigen Einstimmung des Mannes und Weibes gefragt hat, spricht er: Ego vos in matrimonium coniungo in nomine Patris etc. Aber diese Worte sind falsch, wenn der Parochus nicht der Ausspender ist. — Keineswegs; vielmehr ist der Sinn dieser Worte: Die von euch geschlossene Ehe erkläre ich für gültig und bekräftige sie. Der Pfarrer heißt diese Verbindung gut und billigt sie; aber er schließt sie nicht erst mehr. Daß dieses der Sinn jener Worte sei, ergibt sich aus den verschiedenen Formeln, welche vor dem Tridentinum gebraucht wurden, z. B. Quod Deus coniunxit, homo non separet. Zudem schreibt das Concil Sess. XXIV, cap. 1 jene Worte nicht vor, sondern läßt andere, welche denselben Sinn aus-

*) Daher konnte die Ehe Napoleons mit der Josephine aufgelöst werden, weil dieselbe nicht vor dem parochus proprius abgeschlossen war; — wenngleich Leo in seiner Universalgeschichte diesen Grund einen „futilen" nennt. Napoleon hatte sich von einem prêtre insermenté (was ihm alle Ehre macht) die Josephine antrauen lassen.

drücken, nach dem Gebrauche einer jeden Diöcese bestehen. 4) Der Ausspender eines Sacraments muß doch verschieden sein von dem Empfänger desselben. Also können die Brautleute nicht die Ausspender des Sacraments der Ehe sein, sondern nur der Priester. — Freilich in andern Sacramenten ist der Ausspender von dem Empfänger verschieden; aber nicht im Sacramente der Ehe. Der Grund dafür ist, weil das Sacrament der Ehe seinem eigentlichen und vollen Sinne nach in einem Vertrage besteht, welcher von Christus zur Würde eines Sacraments erhoben ist. Bei einem jeden Vertrage aber sind die Abschließenden die Träger und die Vollzieher oder Bewirker zugleich des Vertrages. In den übrigen Sacramenten kommt nichts Aehnliches vor; jedes der Sacramente hat sein Eigenthümliches. 5) Wenn die Ehe allein durch die Worte der Eheleute abgeschlossen ist, so deutet sie keine sacramentliche Wirkung an und stellt dieselbe nicht dar. Folglich wäre sie dann auch nicht ein Sacrament. — Der Schluß ist falsch; denn die Ehe, auch wenn sie bloß durch die Worte der Eheleute abgeschlossen wird, stellt die geistige Vereinigung der Eheleute durch die gegenseitige Liebe dar. 6) Findet bei der Ehe die priesterliche Benediction nicht statt: so hat sie nichts Heiliges. — Allerdings hat die Ehe dann nichts Heiliges in den Nichtgetauften, wohl aber in den Getauften. Denn wenngleich die Ehe allein durch die Worte der Getauften abgeschlossen ist, so ist sie doch von Christo zur Würde eines Sacraments, und darum zur Ordnung des Gott Geweihten erhoben. Folglich ist die Ehe, an und für sich betrachtet, etwas rein Natürliches; aber betrachtet, insofern sie von Christo zur Würde eines Sacraments erhoben ist, ist sie etwas Gott Geweihtes, Geistiges und Uebernatürliches. 7) Die Brautleute stellen die Person Christi nicht dar, darum sind sie auch nicht die Ausspender des Sacraments der Ehe. — Allerdings stellen die Brautleute die Person Christi dar, indem sie durch die Abschließung der Ehe die Vereinigung Christi mit der Kirche bezeichnen und sich Gnade ertheilen.

## §. 166. Wirkungen der Ehe.

1. Der Empfang dieses Sacraments bewirkt ein unauflösliches Band zwischen den beiden Eheleuten, so daß sie gegenseitig ad petendum et reddendum debitum coniugale berechtigt und verpflichtet sind. Die ältern Theologen drücken dieses aus durch die Worte: mutua corporum suorum traditio et acceptatio. Hier eröffnet sich nun für die Moralisten der Tractat de usu coniugii, über welchen der h. Alphons in seiner Moral schreibt: Hunc tractatum ne legant theologiae studiosi, nisi sint proximi audiendis confessionibus. Mit diesem unauflöslichen Bande ist die Gnade verliehen, alle Pflichten, welche durch den Eintritt des Ehestandes übernommen werden, zu erfüllen: die gratia sacramentalis. Denn gewiß ist es etwas Beschwerliches, wenn man sich verpflichtet, sein ganzes Leben hindurch mit Jemanden auszuhalten und alle Launen und Wunderlichkeiten desselben zu ertragen. Ebenso ist die Erziehung eine sehr schwere Pflicht. Welche Mühe und Anstrengung macht es den Eltern, die Kinder standesmäßig zu versorgen!

2. Das Sacrament der Ehe vermehrt die heiligmachende Gnade, wenn es im Stande der heiligmachenden Gnade empfangen wird, was immer geschehen soll. Die Gedankenlosigkeit und Rücksichtslosigkeit, mit welcher manche Menschen in den Ehestand treten, indem sie sich nicht die Mühe geben, nachzudenken, ob der Ehestand wirklich ihr Beruf ist, ist höchst verwerflich. Viele stellen nicht die mindeste Ueberlegung an, ob sie im Stande sein werden,

eine Familie zu ernähren. Andere denken gar nicht an ein gottesfürchtiges Leben, welches doch die beste Vorbereitung zum Ehestande ist, sondern machen sich sogar vor der Ehe mit ihrem künftigen Ehetheile schwerer Sünden schuldig, wodurch der Segen Gottes für die zu schließende Ehe sicher vernichtet wird. Darum sollten Eheleute sich auf das sorgfältigste bemühen, auf gottesfürchtige Weise die Ehe zu schließen. Denn die Ehe, d. h. das Familienleben hat einen sehr wichtigen Einfluß auf den Segen und das Verderben des menschlichen Geschlechts.

### §. 167. Nothwendigkeit der Ehe.

1. Nach der Einrichtung Gottes ist die Ehe als officium naturae nothwendig, weil Gott will, daß auf diese Weise die Zahl der zum ewigen Leben Prädestinirten erfüllet werden soll. Daß aber die Ehe von Christo die Gnade empfing, ein Sacrament zu sein, scheint nothwendig, wenn die Schwere und Wichtigkeit der Pflichten, welche durch den Eintritt in den Ehestand übernommen werden, ins Auge gefaßt wird. Gleichwie also das Sacrament der Priesterweihe für das ganze menschliche Geschlecht nothwendig ist, um das übernatürliche Leben zu geben, zu erhalten, zu vermehren: so ist auch das Sacrament der Ehe für das ganze menschliche Geschlecht nothwendig, um das natürliche Leben zu geben. Durch die Ehe wird die natürliche Grundlage menschlicher Seelen, das leibliche Leben, durch den Ordo die übernatürliche Erhebung der Seelen in die Gemeinschaft mit Gott fortwährend bewirkt, bis alle Zeit ein Ende nimmt.

2. Für den einzelnen Menschen aber könnte die Ehe insofern nothwendig sein, als er dieselbe als Mittel, um sich vor Sünden gegen die Keuschheit zu bewahren, ergreifen muß. Jedoch ist dieses keine absolute Nothwendigkeit, sondern nur eine moralische. Denn es gibt außer der Ehe noch viele andere Mittel, um sich vor Sünden gegen die Keuschheit zu schützen, welche von denen angewandt werden, die in beständiger Enthaltsamkeit leben. Das Conc. Trid. sagt Sess. XXIV, can. 9, daß Gott denen, welche auf die rechte Weise um die Gnade der Enthaltsamkeit bitten, dieselbe nicht versage und uns nicht über unsere Kräfte versucht werden lasse. Und weil die Ehe gänzlich Sache des eignen freien Willens sein muß, so dürfte auch ein Beichtvater einem Pönitenten, welcher öfters in Sünden gegen die Keuschheit zurückgefallen ist, die Ehe nicht als Buße auflegen.

### §. 168. Wiederholbarkeit der Ehe.

1. Weil durch den Empfang dieses Sacraments ein unauflösliches Band zwischen den beiden Eheleuten bewirkt wird: so kann der Empfang dieses Sacraments nur dann wiederholt werden, wenn diese Verbindung gelöset ist. Ueberhaupt ist eine jede ohne Bedingung abgeschlossene Ehe nach göttlichem Rechte immer unauflöslich gewesen in Beziehung auf das Band, so daß sie ohne göttliche Bewilligung zu keiner Zeit gelöst werden konnte und kann. Gilt dies aber schon von der Ehe überhaupt, auch insofern sie ein bloßer Vertrag ist, dann noch vielmehr von der Ehe, insofern sie ein Sacrament des neuen Bundes ist. Die angegebene Unauflöslichkeit der Ehe folgt aus Matth. 19, 4—6: wo Christus die Ehe auf ihre ursprüngliche göttliche Einsetzung zurückführt, die im alten Testamente gegebene Erlaubniß, das eheliche Band durch den Scheidebrief zu trennen, zurücknimmt und erklärt, daß von Menschen die Ehe nicht wieder gelöst werden könne, folglich nur durch eine Erklärung von Seiten Gottes. Ferner wider-

strebt die Auflösung der Ehe dem nächsten und ersten Endzwecke der Ehe. Denn sie ist der guten Erziehung der Kinder höchst nachtheilig und befördert die Unsittlichkeit. Im Moysaischen Gesetze gab Gott die Vollmacht, daß die Ehe aus wichtigen Gründen konnte aufgelöst werden, Deuteron. 24, 1 bis 4. So lehren, auf diese Stelle gestützt, die meisten und angesehensten Theologen, z. B. Bellarmin. Andere dagegen wollen, Gott habe zwar nicht erlaubt, durch einen Scheidebrief die Ehe zu trennen, aber er habe dies ungestraft hingehen lassen, um noch größere Uebel zu verhüten. Im neuen Bunde hat Christus seiner Kirche die Bestimmung überlassen, wann das eheliche Band aufgelöst wird und wann nicht.

2. Dieses Band wird nach katholischer Lehre nicht gelöset durch den Ehebruch einer Ehehälfte. Die Griechen lehren seit vielen Jahrhunderten, daß durch Ehebruch jede Ehe gelöst werde, und geben in diesem Falle die Erlaubniß zur Wiederverehelichung. Luther erklärte die Ehen nicht bloß durch den Ehebruch, sondern aus mehreren andern Gründen für auflösbar. Ebenso die Hegelsche Philosophie, vergl. Hegels Rechtsphilosophie. Calvin lehrte gerade so, wie die Griechen. Diese Glaubenslehre hat das Conc. Trid. Sess. XXIV, can. 7 ausgesprochen: **Si quis dixerit, Ecclesiam errare, cum docuit et docet, iuxta Evangelicam et Apostolicam doctrinam propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi, et utrumque vel etiam innocentem, qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere: moecharique eum, qui, dimissa adultera, aliam duxerit, et eam, quae dimisso adultero, alii nupserit, anathema sit.** Ebenso auch das Concil von Florenz in dem Decrete für die Armenier: **Quamvis ex causa fornicationis liceat thori separationem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit.** Der Grund dafür ist, nach Gregors **IX.** Decretalen Buch **I**, Tit. 21, Cap. 5, weil das **matrimonium consummatum** der Getauften die vollkommene Vereinigung Christi mit der Kirche durch die Incarnation anzeigt. Nun ist aber die Vereinigung des Sohnes Gottes mit dem menschlichen Geschlechte durch die Incarnation unauflöslich. Denn die menschliche Natur, welche der Sohn Gottes einmal angenommen hat, bleibt in alle Ewigkeit mit ihm vereinigt, indem sie auch durch den Tod nicht von ihm getrennt ist. — Diese Glaubenslehre ist gegründet in der h. Schrift. Denn Matth. 6, 32 sagt Christus: **Ego autem dico vobis: Quia omnis, qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam moechari: et qui dimissam duxerit, adulterat.** In diesem fünften Capitel des Matth. stellt Christus die Erhabenheit seiner Lehre, als der Vollendung der göttlichen Offenbarung, dem Anfange der göttlichen Offenbarung gegenüber. Nach seiner Lehre könne zwar wegen begangenen Ehebruchs eine Trennung der Eheleute stattfinden. Aber unter dieser Trennung kann Christus keine Lösung des ehelichen Bandes verstanden haben. Denn er sagt, daß, wer eine so Entlassene heirathet, die Ehe breche. Offenbar hätte Christus das nicht sagen können, wenn im Falle des Ehebruchs eine Lösung des ehelichen Bandes nach seiner Lehre eintreten solle. Ebenso sagt er auch Matth. 19, 9: **Dico autem vobis: Quia, quicunque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem, et aliam duxerit, moechatur: et qui dimissam duxerit, moechatur.** Einige Theologen haben angenommen, daß diese Stellen der h. Schrift mit Bezug auf zwei damals obwaltende Schulmeinungen erklärt werden müßten. Der

Rabbi Schamai nämlich behauptete, daß der libellus repudii nur im Falle des Ehebruchs oder anderer höchst wichtigen Ursachen gegeben werden, also nur dann die Lösung des ehelichen Bandes eintreten könne. Hillel dagegen meinte, daß dies überhaupt in allen Fällen geschehen könne, wenn der Mann an dem Weibe etwas Mißfälliges bemerke. Mit Bezug auf diese Schulstreitigkeit hätten die Pharisäer dem Herrn die Frage gestellt Matth. 19, 3: Si licet homini dimittere uxorem suam quacunque ex causa? Indessen der Versuch, aus diesen Schulmeinungen jüdischer Rabbinen jene Stellen der h. Schrift zu erklären, ist unthunlich, 1) weil jüdische Schulmeinungen den Inhalt der h. Schrift keineswegs ausmachen können; 2) weil Christus in jenen Stellen nicht von jüdischen Schulmeinungen spricht, sondern von seinem Gesetze, welches er der Unvollkommenheit des Moysaischen Gesetzes und den Mißbräuchen der Bekenner desselben entgegenstellt; 3) weil jene Stellen der h. Schrift durch sich selbst den bestimmten Inhalt haben, daß, wer eine so Entlassene heirathe, die Ehe breche. Dieses sagen auch die Stellen Markus 10, 11 und Lukas 16, 18 ohne alle Beschränkung. Christus hat daher in jenen Stellen gelehrt, daß im Falle des Ehebruchs zwar nicht das eheliche Band aufgelöst werde, aber eine Trennung eintreten könne. Anderseits lehrt die h. Schrift die Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes entschieden: Röm. 7, 2. 3; wo Paulus als Apostel des Glaubens doch offenbar von den Ehen der Gläubigen spricht; und 1. Cor. 7, 39. Ebenso bezeugt auch die Tradition, daß die Ehe selbst durch den Ehebruch nicht aufgelöst werde. So schreibt der h. Justinus in der zweiten Apologie: „Wer die von einem Andern" (um des Ehebruchs willen) „entlassene Frau heirathet, der bricht die Ehe." Und Athenagoras (Legatio pro Christianis): „Die zweite Ehe" (wenn sie bei Lebzeiten des einen Ehetheils abgeschlossen wird) „ist ein offenbarer Ehebruch." Tertullian antwortet auf die Behauptung Marcions: Christus verbiete den Scheidebrief, der doch im alten Bunde erlaubt gewesen; (durch welche Behauptung Marcion den entschiedenen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Bunde zu halten suchte); contra Marcionem IV, cap. 34: Dico illum (Christum) conditionaliter nunc fecisse divortii prohibitionem, si ideo quis dimittat uxorem, ut aliam ducat. Qui dimiserit, inquit, uxorem et aliam duxerit, adulterium commisit, et qui a marito dimissam duxerit, aeque adulter est, ex eadem utique causa, quia non licet dimitti, ut alia ducatur. Clemens Alexandrinus sagt im zweiten Buche seiner Stromata am Ende: Quod . . . Scriptura . . . nec a coniugio unquam permittit discedere, legem aperte constituit: Non dimittes uxorem, praeterquam propter fornicationem. Adulterium autem existimat coniungi matrimonio, vivo altero ex separatis. Clemens von Alexandrien spricht die Meinung aus, daß nur um der Hurerei willen die Scheidung von Tisch und Bett erlaubt sei; aber auch dann sei es nicht erlaubt, zu einer zweiten Ehe zu schreiten. Origenes schreibt im 7. Tractate über Matthäus: „Ich weiß, daß Einige, welche den Kirchen vorstehen, unbekümmert um die Schrift, einer Frau zu heirathen erlaubt haben, als ihr voriger Mann noch lebte; diese haben gegen die Schrift gehandelt, welche sagt: Das Weib ist an das Gesetz gebunden, so lange ihr Mann lebt; und: Sie wird Ehebrecherinn sein, wenn sie bei Lebzeiten ihres Mannes die Frau eines andern wird. Der h. Basilius schreibt im ersten Buche de virginitate: Non audis, quod etiam, qui dimissam ducit, adulterium committit? Etsi enim, inquit, dimissa est propter causam, attamen vi-

vit vir ipsius. Quodsi is, qui eam ducit, quae a mortali viro dimissa est, adulterium committens impie facit, multo magis per omne tempus adulterium committit is, qui immortalis viri sponsam nunquam dimissam corrumpere audet. Der h. Chrysostomus sagt lib. I. de Virg.: Quid si vir ab uxore continenter aversus perpetuo abhorreat? Perferas, inquit (Apostolus), omnem istam servitutem. Tantum enim tui iuris futura es, cum is e vita migravit . . Nunquam licet nubere sic nuptae, tantum coniuge mortuo. Und in der 17. Homilie über die Genesis sagt er von demjenigen, welcher um des Ehebruchs willen die Frau entläßt: Ille enim, etsi alteram non duxerit, hoc ipso se constituit criminis reum, quod adulteram fecit ex coniuge (indem er ihr die Erlaubniß zu einer andern Ehe gab). Hic vero excipiendo alienam adulter effectus est. Nequaquam enim mihi referas, quia illam alter eiecit: nam expulsa quoque uxor esse eius, qui eam expulit, perseverat. Der h. Hieronymus schreibt in dem Briefe an Amandus: Omnes igitur causationes Apostolus amputans apertissime definivit, vivente viro adulteram esse mulierem, si alteri nupserit . . . . Quamdiu vivit vir, licet adulter sit, licet sodomita, licet flagitiis omnibus coopertus et ab uxore propter haec scelera derelictus, maritus eius reputatur, cui alterum virum accipere non licet. Der h. Augustinus schreibt de adulterinis coniugiis I, cap. 9: Nec tamen ideo illum, qui propter fornicationem dimissam duxerit, ab hoc crimine absolvimus, sed utrosque moechos esse minime dubitamus. Nec ideo tamen eum, qui propter causam fornicationis dimiserit, et alteram duxerit, ab huius peccati labe defendimus. Ambos enim moechos esse cognoscimus. Und de bono coniugali cap. 7: Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat. Und cap. 5: Semel initum connubium in civitate Dei nostri (in der Kirche Christi) nullo modo potest, nisi alicuius eorum morte dissolvi. Ebendasselbe lehren viele Synoden: Das Conc. Eliberitanum, v. J. 305, can. 9; das Conc. Arelatense I, v. J. 314, can. 10; das Conc. Milevitanum, v. J. 416, can. 20; das Conc. Foro-Iuliense, v. J. 781, can. 10; das Conc. Nannetense, v. J. 900, can. 12. Vgl. die Sammlung von Harduin.

Ebenso kann auch wegen Häresie, wegen beschwerlichen Zusammenwohnens, und wegen verstellter Abwesenheit der einen Ehehälfte das eheliche Band nicht aufgelöst werden; wie das Tridentinum Sess. XXIV, can. 5 lehrt. In den genannten vier Fällen: adulterium, haeresis, molesta cohabitatio, affectata absentia a coniuge kann keine solutio vinculi coniugalis, sondern nur eine separatio quoad thorum et mensam auf unbestimmte Zeit statt finden. Ueber diese separatio spricht das Concil noch besonders Sess. XXIV, can. 8.

3. Dagegen wird das eheliche Band gelöst und kann der Wiederempfang des Sacraments der Ehe stattfinden in folgenden drei Fällen. 1) Wenn von einem ungläubigen Ehepaare der eine Theil sich bekehrt, so kann er sich aufs neue verehelichen. Um so mehr aber kann er dieses, wenn er mit dem ungläubigen Theile nicht in Frieden leben könnte; oder wenn der ungläubige Theil Lästerungen gegen Gott ausstieße. Diese Lehre ist gegründet in der h. Schrift 1. Cor. 7, 10—17. Die römische Kirche hat diese Meinung immer angenommen. Als vor einigen Jahren Dr. Binterim das Gegentheil behauptete, gab ihm Gregor XVI. sein Mißfallen darüber zu erkennen,

worauf Binterim seine unbedingte Unterwerfung unter die Meinung des päpstlichen Stuhles erklärt hat. Die kirchliche Bestimmung darüber findet sich Decretalium Gregorii IX. lib. IV, tit. 19, cap. 7.

Wenn aber die beiden Eheleute sich taufen lassen, so wird die Ehe nicht aufgelöst. Dies sagt das ius canonicum Decret. Gregorii IX., lib. IV, tit. 19, cap. 8: Fideles huiusmodi matrimonialiter copulati (Eheleute, die zugleich die h. Taufe empfangen) libere possunt et licite remanere coniuncti, quum per sacramentum baptismi non solvantur coniugia, sed crimina dimittantur. Ebendadurch, daß solche Eheleute sich nach gemeinschaftlicher Uebereinstimmung taufen lassen, geben sie das äußere Zeichen, daß sie über das Fortbestehen der bereits abgeschlossenen Ehe übereinstimmen, so daß diese nun nach der Einrichtung Christi unauflöslich ist. Wenn aber der ungläubige Ehetheil friedlich und ohne Beleidigung Gottes mit dem gläubigen Ehetheile zusammen wohnen wollte, kann auch in diesem Falle der Gläubige sich entfernen und eine andere Ehe eingehen? Er kann dieses wohl nach den Worten des h. Paulus; aber gerathener wäre es, zu bleiben, um den Haß gegen die christliche Religion zu verhindern und um den ungläubigen Theil zu bekehren; wie das auch der Apostel ebendort (1. Cor. 7, 12—16) geradezu sagt. 2) Wenn Jemand das Sacrament der Ehe zwar empfangen hat, jedoch vor Consummirung der Ehe in einen von der Kirche gut geheißenen Orden tritt, so wird nach Lehre der katholischen Kirche das eheliche Band gänzlich gelöst. So lehrt das ius canonicum in Decret. Greg. IX., lib. 3, tit. 32, cap. 2, wo ausdrücklich gesagt wird, wenn auch der andere Ehetheil sich dagegen erkläre (altero etiam repugnante). Dasselbe wird ebendort cap. 7 gelehrt. Das Tridentinum hat diese Bestimmung des Kirchenrechts als dogma ausgesprochen Sess. XXIV, can. 6: Si quis dixerit, matrimonium ratum non consummatum per solemnem religionis professionem alterius coniugum non dirimi, anathema sit. Die Zeit, welche den Neuvermählten gegeben ist, sich zu entschließen, sind zwei Monate, das sogenannte tempus bimestre, wie es in der zuletzt angeführten Bestimmung des canonischen Rechts enthalten ist. Diese Lehre der katholischen Kirche hält die Mitte zwischen den Ansichten der Protestanten, welche selbstredend hiervon nichts wissen wollen, und zwischen der Praxis der griechischen Kirche, welche auch das matrimonium consummatum durch den Eintritt in einen Orden aufgelöst werden läßt. Der tiefere Grund für diese Lehre der katholischen Kirche ist, weil einer jeden Ehe, wenigstens durch das kirchliche Recht die Bedingung hinzugefügt ist: Wenn der eine oder der andere Ehetheil nicht in einen Orden tritt. Diese Bedingung ist zum Vortheile des allgemeinen Nutzens hinzugefügt. Denn weil der jungfräuliche Stand an und für sich vorzüglicher ist, als der Ehestand, so wird auch das Gute der Gesellschaft mehr durch ihn gefördert. Dem allgemeinen Wohle müssen die Wünsche des Einzelnen weichen. Einige Canonisten und Theologen haben auch wohl behauptet, daß auch durch die Entscheidung des Papstes, als des Stellvertreters Gottes auf Erden, das matrimonium ratum aus irgend einem wichtigen Grunde gelöst werden könne. — Zur Uebung dieser casus. Eine protestantische Frau wird von ihrem gleichfalls protestantischen Manne durch das bürgerliche Gericht geschieden, nachdem die Ehe consummirt war. Der Mann verheirathet sich wieder. Die Frau tritt nach mehreren Jahren zur katholischen Kirche zurück. Kann die Frau ohne Erlaubniß des Mannes in einen Orden treten? Ich glaube nicht. Denn wenn der Mann zur katholischen Kirche über-

träte, dann müßte er die nach jener Scheidung genommene Frau sofort entlassen, weil er mit dieser nach katholischer Ansicht nicht in einer Ehe, sondern im Concubinate lebt, und er müßte die erste von ihm geschiedene Frau als seine rechtmäßige Frau ansehen, ebenso wie diese jenen Mann als den ihrigen ansehen muß. Folglich könnte sie dann auch nicht ohne Erlaubniß des Mannes in ein Kloster gehen.

4. Das eheliche Band wird durch den Tod des einen Ehetheils gelöst. Hiermit kommen wir auf die Frage, ob eine zweite und nachfolgende Verheirathung erlaubt ist? Nach göttlichem Rechte ist es dem Manne erlaubt, mehrere Frauen, und der Frau, mehrere Männer nach einander zu haben. Dies ist ein Dogma der katholischen Kirche gegen die Montanisten und Novatianer, welche die zweite Ehe als unerlaubt verdammten. Das Gesagte folgt aus 1. Cor. 7, 39: **Mulier alligata est legi,** (nämlich dem Gesetze der Ehe) **quanto tempore vir eius vivit: quodsi dormierit vir eius, liberata est: cui vult nubat, tantum in Domino.** Dasselbe muß aber nothwendig zugleich auch vom Manne verstanden werden, weil für beide derselbe Grund spricht. Ferner sagt der Apostel im Allgemeinen und ganz unbestimmt: **Quodsi dormierit vir eius, nubat.** Dies ist folglich sowohl von dem ersten als von dem zweiten und dritten Manne zu verstehen. Ferner schreibt der Apostel 1. Tim. 5, 14 ohne Beschränkung: **Volo iuniores (viduas) nubere, filios procreare, matres familias esse.** Ebenso lehren die Väter. Der Verfasser des **Pastor** sagt im zweiten Buche: **Si vel mulier decesserit et nupserit aliquis illorum, numquid peccat? Qui nubit, non peccat.** Der h. Ambrosius im ersten Buche über die Witwen schreibt: **Non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus saepe repetitas. Neque enim quidquid licet, et decet. Licet ergo nubere** (pluries nämlich), **sed pulchrius est abstinere.** Und der heil. Hieronymus in seiner Apologie an den Pammachius: **Non damno bigamos, immo nec trigamos, et dici potest, octogamos;** und in derselben Schrift weiter: **Ego etiam nunc libera voce proclamo, non damnari in Ecclesia bigamiam, immo nec trigamiam, et ita licere quinto et sexto, et ultra, quomodo et secundo viro nubere.** Und der heil. Augustin in der Schrift **de bono viduitatis cap. 12: De tertiis et de quartis et de ultra pluribus nuptiis solent homines movere quaestionem. Unde breviter respondeam: nec illas nuptias audeo damnare, nec eis verecundiam numerositatis auferre.** Dasselbe lehrt das Concil von Florenz in dem Decrete für die Armenier: **Quoniam nonnullos asseritur quartas nuptias tanquam condemnatas respuere, ne peccatum, ubi non est, esse putetur, cum secundum Apostolum mortuo viro mulier sit ab eius lege soluta et nubendi cui vult in Domino habeat facultatem, nec distinguat, mortuo primo vel secundo vel tertio: declaramus, non solum secundas, sed tertias et quartas atque ulteriores, si aliquod canonicum impedimentum non obstat, licite contrahi posse.** So hat auch die katholische Kirche die zweite, dritte und folgende Ehen immer für erlaubt erklärt und als Sacrament betrachtet.

# Vierter Abschnitt.

# Die Lehre von der Gnade.

## Erstes Capitel.

## Die Lehre von der heiligmachenden Gnade.

### §. 169. Begriff der Gnade überhaupt. Eintheilung derselben. Ueberblick dieses Abschnittes.

1. Unter allen Gegenständen der katholischen Dogmatik ist wohl in Beziehung auf die Erreichung unseres übernatürlichen Endzweckes keiner so wichtig, als die Lehre von der Gnade. Denn die Gnade nimmt uns beim Eintritte in dieses irdische Leben in Empfang; die Gnade soll uns durch dieses irdische Leben hindurchführen; die Gnade soll uns ins ewige Leben einführen, indem die Erreichung desselben eben durch die Gnade der endlichen Beharrlichkeit bedingt ist. Aber darum ist auch wohl kein Gegenstand in der ganzen katholischen Dogmatik schwieriger, gehen in keinem die Ansichten weiter auseinander, und berühren sich in keinem die tiefgehendsten Fragen näher, als in der Lehre von der Gnade; zumal da dieser Abschnitt der Dogmatik als derjenige angesehen werden muß, durch welchen die Moral auf die Dogmatik gegründet ist. (§. 3.) Ja der ganze Gegensatz zwischen dem Protestantismus und Katholicismus kommt zuletzt auf die Beantwortung dieser Fragen hinaus: Wirkt allein die Gnade das ewige Heil des Menschen, oder muß der Mensch mit der Gnade mitwirken? Die Lehre von der Gnade schließt sich deßhalb an die Lehre von den heiligen Sacramenten unmittelbar an, weil uns hauptsächlich durch die Sacramente die Gnade ertheilt wird. Dies lehrt das Tridentinum **Sess. VII. prooem.**: Die Lehre von den Sacramenten sei nur eine Vervollständigung der Lehre von der Rechtfertigung, weil durch die Sacramente der Kirche alle wahre Gerechtigkeit im Menschen anfange, vermehrt und wieder hergestellt werde. Den Menschen zu rechtfertigen, d. h. ihn so zu machen, daß sein Dasein seinem übernatürlichen Endzwecke enspricht, ist die eigentliche und hauptsächliche Wirkung der Gnade. Die Gnade will die Seele Gott gleichförmig machen; vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 43, art. 5, ad 2: Anima per gratiam conformatur Deo.** Diese Gleichförmigkeit des Menschen mit Gott ist die Gerechtigkeit des Menschen. Der gewöhnliche Weg, auf welchem Gott dem Menschen die rechtfertigende Gnade, den Mittelpunkt aller andern Gnaden, ertheilt, sind nach der angeführten Lehre des Tridentini die heil. Sacramente. Dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß Gott auch ohne die Sacramente die Gnade ertheilen kann, wofern der Mensch nur die Bereitwilligkeit

hat, das betreffende Sacrament zu empfangen. Darum sagt das Tridentinum Sess. VI, cap. 4: Nach der Verkündigung des Evangeliums könne der Mensch ohne die Taufe oder doch ohne den Wunsch nach derselben die Gnade der Rechtfertigung nicht erlangen; und Sess. XIV, cap. 4: Durch die vollkommene Reue werde auch schon vor dem Empfange des Bußsacraments die Todsünde getilgt, und die Vereinigung mit Gott bewirkt, wofern der Mensch nur den Willen habe, das heilige Bußsacrament zu empfangen.

Durch die Gnade wird das an und für sich bestehende Erlösungswerk Christi in dem einzelnen Menschen im Stande der gefallenen Natur verwirklicht; weßhalb wir beim Begriffe der Erlösung hervorhoben, daß die Erlösung durch Christus und die Rechtfertigung in der genauesten Verbindung stehen. Und darum schließt sich auch an die Lehre von der Gnade die Lehre von den letzten Dingen des Menschen. Denn durch die Gnade geschieht die Vorbereitung in dieser Zeitlichkeit für die Vollendung in der Ewigkeit. So ist also die Aufeinanderfolge der Abschnitte von der Erlösung, von den Sacramenten, von der Gnade und von den letzten Dingen des Menschen eine durch sich selbst gegebene, naturgemäße, in sich nothwendige. Mit der Lehre von den letzten Dingen des Menschen ist dann auch zugleich der zweite Theil der gesammten katholischen Dogmatik, welcher die Wirksamkeit Gottes nach Außen begreift, abgeschlossen. Zunächst haben wir nun den Begriff der Gnade und den Ueberblick über diesen ganzen Abschnitt anzugeben, woraus die Eintheilung desselben folgen wird.

2. Bei der Bestimmung des Begriffes Gnade wollen wir von der Bedeutung ausgehen, welche der gewöhnliche Sprachgebrauch mit dem Worte „Gnade" verbindet, und dann die Bedeutung, welche die göttliche Offenbarung durch das Wort „Gnade" ausdrückt, damit vergleichen. Die gewöhnlichen Bedeutungen der Worte gratia, χάρις, Gnade sind nämlich deßhalb anzugeben, weil Gott sich vorzugsweise der griechischen und lateinischen Sprache zu seiner Offenbarung an das menschliche Geschlecht bedient hat. Deßhalb ward mit den Worten ein Begriff verbunden, welchen jene Sprachen bis dahin noch nicht gehabt hatten, und hat man sich deßhalb zu hüten, daß man sich durch die sprachliche Bedeutung nicht irre leiten lasse, indem man bei dieser stehen bleibt. Das deutsche Wort Gnade bezeichnet: a. Das Wohlwollen, welches Jemand bei einem Obern genießt; z. B. wenn wir sagen: Er steht beim Könige in Gnade. b. Die Wohlthat, oder die Gabe, welche Jemanden ertheilt wird; z. B. wenn wir sagen: Er hat diese Gnade vom Könige erhalten. Diese beiden Bedeutungen stehen in dem Verhältnisse zu einander, daß das Wohlwollen die Ursache der Wohlthat ist, welche Jemanden erwiesen wird. Das lateinische Wort gratia bezeichnet ein Dreifaches: a. Das Wohlwollen, in welchem Jemand bei uns steht (passive), oder womit wir Jemanden lieben (active), so daß gratia für amor, benevolentia genommen wird; ja die alten Classiker hatten sogar den Ausdruck mala gratia. b. Das Geschenk oder die Wohlthat, welche einem andern aus bloßem Wohlwollen zu Theile wird. Diese beiden Bezeichnungen hat das lateinische gratia mit dem deutschen Gnade gemeinschaftlich. c. Außerdem aber bezeichnet gratia auch noch die dankbare Gesinnung (gratitudo, recognitio), welche Jemand für eine empfangene Wohlthat dem Geber bezeigt. Diese drei Bedeutungen des Wortes gratia stehen unter sich im innigsten Zusammenhange. Denn die dritte fließt aus der zweiten, die zweite aus der ersten. Diese drei Hauptbedeutungen des Wortes gratia im classischen Latein hat auch das griechische Wort χάρις.

Hiermit kann der h. Thomas **1. 2. quaest. 110, art. 1** verglichen werden, wo er erörtert, in welchem Sinne „Gnade" im gewöhnlichen Leben vorkommt, und dann die Bedeutung, welche die Offenbarung mit dem Worte Gnade verbindet, damit vergleicht. *)

Hinsichtlich des Begriffes, welchen die göttliche Offenbarung mit dem Worte „Gnade" verbindet, sind alle Theologen darüber einverstanden, daß dieselbe jene über die Kräfte des erschaffenen Geistes hinausgehende, von Gott gegebene Hülfe ist, durch welche wir zu dem ewigen Leben geführt werden sollen. Wenn wir daher den Begriff, welchen die Theologie mit dem Worte „Gnade" (**gratia**, χάρις) verbindet, näher bestimmen wollen, so haben wir die Lehre von dem Endzwecke der vernünftigen Creatur ins Auge zu fassen; welche Lehre wir als den Mittelpunt der göttlichen Offenbarung bezeichnen können. (Vergl. darüber §. 90. 91. 92. 93.) Der Endzweck aller Geschöpfe ist die Erfüllung des Willens Gottes, oder die Verherrlichung Gottes, indem Gott durch nichts mehr verherrlicht wird, als dadurch, daß kein Geschöpf seinem Willen entgehen kann. Der erschaffene Geist fällt auf irgend eine Weise dem Willen Gottes anheim, und so steht Gott als Herrscher über alles Erschaffene da. Daraus aber, daß die vernünftige

*) Secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit: uno modo pro dilectione alicuius, sicut consuevimus dicere, quod iste miles habet gratiam regis, id est, rex habet eum gratum: secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere: Hanc gratiam facio tibi. Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimus agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum pendet ex primo: ex amore enim, quo aliquis habet alium gratum, procedit, quod ei aliquid gratis impendat: ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est, quod gratia aliquid ponit in eo, qui gratiam accipit: primo quidem ipsum donum gratis datum: secundo huius doni recognitionem. Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis. Quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexsistente in rebus: et inde est, quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte, vel in toto. Patet igitur, quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum. (Nämlich deßhalb folgt der ewigen Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen noch keine ewige Erschaffung derselben, weil Gott ein Unendliches, d. h. Anfangsloses außer seinem Wesen und Leben nicht setzen kann; vergl. §. 24.) Et secundum huiusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem communis, secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. 11, secundum quam esse naturale rebus largitur: alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni: et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc, quod homo dicitur gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. — Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, in quantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos praedestinavit sive elegit: (d. h. dieser Act des göttlichen Willens hat von Seite des erschaffenen Geistes keinen Grund; wohl aber hat die Wirkung jenes Actes des göttlichen Willens im erschaffenen Geiste ihren Grund mit;) dicitur enim ad Ephes. 1, 5: Praedestinavit nos in adoptionem filiorum . . . . in laudem gloriae gratiae suae.

Creatur auf Gottes Willen eingeht, entsteht nothwendig auch Friede und Seligkeit für sie, weil Gott in seiner Schöpfung sich nur seinem Wesen nach offenbaren kann, und weil er seinem Wesen nach der unendlich Selige ist. Weil Gott das absolute Gut ist, darum muß Gott auch der absolute Quell aller Glückseligkeit und aller Freude sein. Darum muß aus der Erfüllung des göttlichen Willens unmittelbar schon Glückseligkeit fließen. Insofern daher Gott nur will und wollen kann, daß sein Wille von allen Geschöpfen erfüllt werde, will er auch deren Glückseligkeit. In Beziehung auf die vernünftige Creatur ist der Wille Gottes, 1) daß dieselbe ihre ganze natürliche Kraft auf ihn richte, um dadurch der übernatürlichen Kräfte theilhaftig zu werden. Sie soll eine göttliche Form, oder nach dem Ausdrucke des h. Petrus 2. Petri 1, 4 „der göttlichen Natur theilhaftig" werden; wie auch die Kirche in der heiligen Messe betet: Da nobis eius divinitatis esse consortes. 2) Gott will, daß die vernünftige Creatur, d. h. der Mensch, indem in Beziehung auf die Engel die Zeit der Entwicklung zum ewigen Leben bereits abgeschlossen ist, durch die glückselige Anschauung auf ewig mit ihm vereinigt werde und dadurch glückselig sei. Das Erste ist für Alle, welche des Vernunftgebrauches fähig sind, die unerläßliche Bedingung zum Zweiten. Und weil Gott durch die ewige Seligkeit des erschaffenen Geistes am meisten verherrlicht wird, so ist diese eigentlich der Endzweck des erschaffenen Geistes.

Die Verwirklichung dieses Endzweckes ist dem Menschen durch seine eigenen Kräfte nicht möglich. Er vermag es nicht einmal, allein durch sich selbst Gott zu erkennen. Denn wie sehr auch das Endliche sich anstrengt und ausdehnt, niemals wird es den Unendlichen erfassen, der erschaffene Geist niemals den Schöpfer; sondern dieser muß sich zu demselben herablassen, wofern er ihn zu sich erheben will. Ebenso vermag der Mensch es auch nicht aus sich selbst, seinen Willen auf Gott zu richten, schon deßhalb nicht, weil das Wesen Gottes rein geistig, der Mensch aber zunächst für die Freuden durch die Sinne empfänglich ist. Folglich geht das Erste, was Gott von dem Menschen will, über die natürliche Kraft des erschaffenen Geistes hinaus. Und ebenso auch das Zweite. Kein vernünftiges Geschöpf kann sich durch seine eigene Bewegung und Anstrengung, es thue, was es immer wolle, zur Anschauung der göttlichen Wesenheit erheben. Wenn schon dieses gegen die absolute Unabhängigkeit Gottes von allen erschaffenen Dingen streitet, daß Gott ohne und gegen seinen Willen vom erschaffenen Geiste erkannt werden kann, dann kann gewiß eine Vereinigung mit Gott durch die glückselige Anschauung vermittest der Kraft des erschaffenen Geistes selbst nicht bewirkt werden. Wohl hat der erschaffene Geist durch die religiös-sittliche Anlage von Natur aus die Fähigkeit, daß er in diesem Leben durch die übernatürliche Liebe und in jenem durch die glückselige Anschauung mit Gott vereinigt werden kann, aber nur durch die Wirksamkeit Gottes kann diese natürliche Anlage entfaltet werden. Nur Gott widerstreben kann der erschaffene Geist allein aus eigener Kraft, und ist die Sünde allein sein Werk und sein Eigenthum. Aber nicht vermag er es, sich durch irgend eine Anstrengung über sich selbst und zur Anschauung Gottes zu erheben. Demnach ist der Endzweck des Menschen und der vernünftigen Creatur überhaupt ein übernatürlicher, d. h. ein solcher, welchen der Mensch weder durch seine eigenen Kräfte zu erkennen, noch auch durch seine eigenen Kräfte zu erreichen im Stande ist, sondern welchen er nur durch die Wirksamkeit Gottes und seine eigene Mitwirkung mit dieser göttlichen Wirksamkeit zu erkennen und

zu erreichen vermag. Diese Wirksamkeit Gottes, durch welche der Mensch zu seinem übernatürlichen Endzwecke geführt wird, nennt die katholische Kirche Gnade. Einige wollen daher die Gnade als ein Mittelwesen zwischen Natur und Gott bezeichnen; was zu einer sehr falschen Auffassung führen kann; denn die Gnade ist auch ein Erschaffenes, wie die Natur, aber sie ist höherer Ordnung. Der Begriff des Uebernatürlichen stellt sich also hinsichtlich der Gnade zunächst heraus. Diesen Begriff haben wir daher näher zu entwickeln und im Gegensatze zu ihm den Begriff des Natürlichen.

3. Einige Theologen haben beide Begriffe mit einander vermengen und die Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen gänzlich aufheben wollen, indem sie schon das natürliche Dasein des erschaffenen Geistes überhaupt als Gnade betrachteten; — eine Ansicht, welche die höchste Verwirrung und Unklarheit in die ganze katholische Theologie bringt. Z. B. wenn Hermes *) schreibt: „Die vorübergehende Gnade, welche in Gütern besteht, die Gott aus Wohlwollen uns schenkt, kann ferner eingetheilt werden in Ansehung ihres Ursprungs. Gott kann nämlich solche Güter uns bereitet haben durch den von Erschaffung der Welt an geordneten Naturlauf, auch durch seine unmittelbaren, nicht nach Naturgesetzen hervorgebrachten Wirkungen. Im ersten Falle sind sie natürliche, im zweiten übernatürliche Gnaden. Von jener Art sind alle Güter des Leibes und des Geistes: Gesundheit, Verstand, erworbene Kenntnisse, Reichthümer; u. s. w.; von dieser Art alle Wunder geistlicher und leiblicher Wohlthätigkeit, insbesondere jede übernatürliche Offenbarung.“ Hier ist der Begriff Gnade auf das, was eigentlich Natur ist, übertragen. Die Anschauung Gottes im ewigen Leben und die Kräfte, durch welche der Mensch diesen Endzweck erreicht, gehen über die natürlichen Kräfte des Menschen hinaus und sind daher übernatürlich, sowie auch der Gesammtinhalt der Erkenntnisse, welche dem Menschen zur Einstimmung in die Wirksamkeit Gottes, wodurch er zu jenem Endzwecke geführt werden soll, nothwendig sind, oder welche aus dieser Einstimmung für ihn hervorgehen; also die gesammte göttliche Offenbarung und die Annahme derselben durch den lebendigen Glauben. Nun kann aber diese Wirksamkeit Gottes nur durch die Selbstbestimmung des erschaffenen Geistes verwirklicht werden. Denn daß auch unmündige Kinder zur Anschauung Gottes aufgenommen werden, geschieht theils aus einem gewissen Reichthume und Ueberflusse der Gnade, welche uns Christus erworben, theils deßhalb, weil im menschlichen Geschlechte als einem einzigen Ganzen der Eine auf das ewige Heil oder den ewigen Tod des Andern bestimmend einwirken kann. Deßhalb hat diese Wirksamkeit Gottes an dem freien Willen der vernünftigen Creatur ihre Schranke, und hat der erschaffene Geist durch seinen freien Willen und durch Alles, was sein Dasein bedingt, die Grundlage für seine Entscheidung und Selbstbestimmung nach dem göttlichen Willen behufs der Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes. Das menschliche Willensvermögen und Alles, was das Dasein des Menschen trägt und bedingt, ist natürlich; das Ziel seines Strebens und die Kräfte, wodurch er dieses Ziel erreicht, sind übernatürlich. Oder so: Gott will, daß vernünftige und freie Geschöpfe neben ihm bestehen sollen, indem jedes Wirkende nur nach seiner Aehnlichkeit wirkt, und Gott, die Vernunft und die Freiheit selbst, durch den erschaffenen Geist die möglichst größte Aehnlichkeit mit sich

*) Band 3 seiner Dogmatik (herausgegeben von Achterfeldt), Seite 426.

selbst gesetzt hat. *) Soll aber die Entscheidung für Gott nur nach dem freien Willen des vernünftigen Geschöpfes selbst geschehen, und soll der Mensch dadurch, daß er sich in der von Gott gewollten Weise selbst bestimmt, seine Vollendung erreichen, dann muß er zuvor das Dasein, und zwar das freie Dasein, eben wie Gott es ihm gegeben hat, haben. Folglich ist die Natur die Grundlage der Gnade; wie der heil. Thomas **Supplem. quaest. 99, art. 1, ad 6** treffend sagt: **Esse praesupponitur ad meritum et demeritum: nec per inordinationem peccati esse tollitur vel corrumpitur.** Nämlich durch die Unordnung der Sünde wird das Sein eines Geschöpfes nicht wesentlich verändert; wohl aber können die Kräfte desselben in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander gestört werden. Und ebenso **P. I, quaest. 60, art. 2: In angelis est quaedam dilectio naturalis et quaedam electiva: et naturalis dilectio in eis est principium electivae, quia semper id, quod pertinet ad prius, habet rationem principii.** Den Gegensatz zwischen den natürlichen und übernatürlichen Kräften oder zwischen Natur und Gnade hat der h. Thomas **P. I, quaest. 43, art. 3** sehr gut entwickelt: **Est unus communis modus, quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse, sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio, quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit divina persona.** Vergl. ferner **P. I, quaest. 57, art. 5** und **quaest. 62, art. 2, ad 3**; wo der h. Thomas freilich zunächst nur in Beziehung auf die Engel spricht; indessen die Anwendung daraus für den Menschen ergibt sich von selbst. N a t ü r l i c h ist die Grundlage, auf welcher stehend der Mensch sich für oder gegen Gott entscheidet. U e b e r n a t ü r l i c h ist die Entscheidung für Gott selbst, weil sie nur durch den besondern Beistand Gottes bewirkt werden kann, und die Strafe welche daraus erfolgt, daß sich der Mensch gegen Gott bestimmt. Mit der Uebernatürlichkeit der Gnade hängt zusammen, daß durch sie eine ewig bleibende Glückseligkeit erworben wird. Vergl. 1. Joh. 2, 17: „Die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit.“ Wer für die Welt arbeitet, dessen Wirken schwindet dahin; es zerrinnt unter seinen Händen, wenn er auch noch so glänzende Erfolge macht. Höchstens ist er ein in der Hand Gottes bewußtlos wirkendes Werkzeug, weil alle Geschöpfe, sie mögen wollen oder nicht wollen, Gott dienen müssen. Wer aber unter der Führung der göttlichen Gnade oder aus dem Glauben lebt, der lebt mit Bewußtsein für Gott, und dessen Wirken allein hat ewigen Werth. Wegen der Uebernatürlichkeit der Gnade nennt Christus die-

---

*) Dieses ist in Beziehung auf die Species „vernünftige Creatur“ überhaupt gesagt. Denn offenbar hätte Gott diese geistigen Kräfte, Vernunft und Freiheit, noch in viel größerer Intensität erschaffen können, als er dieselben irgend einem erschaffenen Geiste, selbst dem Menschen Christo, verliehen hat.

selbe auch ein Wasser, welches ins ewige Leben hinüberfließt (Joh. 4 und 7.) Also muß dieses Wasser auch aus Gott seinen Ursprung genommen haben. In anderer Weise wird die Gnade dargestellt Joh. 1, 4: „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht leuchtet in den Finsternissen"; — dann folgt das Widerstreben des freien Willens gegen die Gnade: „Und die Finsternisse haben das Licht nicht begriffen." Denn die Gnade ist nichts Anderes, als der Ruf Gottes an seine vernünftigen Geschöpfe und das beständige Bleiben derselben in diesem göttlichen Rufe zum ewigen Leben. Denn Gott ist der erste Beweger aller seiner Geschöpfe; die vernünftige Creatur aber will er zum ewigen Leben führen. Alle Mittel und Kräfte, welche Gott dem Menschen zu seinem Dasein gegeben hat, damit er sich für ihn entscheiden kann, und diese ganze sichtbare Schöpfung nebst den Gesetzen, nach denen sie regiert wird, sind natürlich. Dagegen ist der Endzweck des Menschen, die Anschauung Gottes im ewigen Leben, und alle Mittel, welche Gott dem Menschen zur Erreichung dieses Endzweckes gibt, übernatürlich. Diese übernatürliche Wirksamkeit Gottes, durch welche er die vernünftige Creatur zu ihrem Endzwecke führt, wird in der Theologie mit dem allgemeinen Ausdrucke G n a d e bezeichnet. Einige Theologen nennen, wie vorher schon erinnert wurde, auch die natürliche Grundlage, auf welcher stehend der Mensch sich für Gott entscheiden soll, G n a d e; nämlich die Erschaffung des Universums, das eigene Dasein und alle Kräfte, welche dasselbe bedingen. Wenn man durchaus will, so kann man die Erschaffung der Welt, das Leben und die irdischen Güter G n a d e nennen, indem man durch dieses Wort im Allgemeinen ein unverdientes, aus Wohlwollen uns geschenktes Gut bezeichnet. Denn Gott schuldet keinem seiner Geschöpfe irgend etwas; er brauchte uns daher auch nicht zu erschaffen. Aber dann ist der eigentliche Begriff der Gnade, wie derselbe in der katholischen Dogmatik vorliegt, nicht mehr festgehalten.

Aus dem Gesagten folgt auch, daß Natur und Gnade sich nicht zu einander verhalten, wie zwei entgegengesetzte, sondern wie die verschiedenen Stufen einer und derselben göttlichen Wirksamkeit, indem die Natur die untere, die Gnade die höhere Stufe derselben ist. Daher wird sich auch das Maaß der göttlichen Gnade nach den natürlichen Kräften richten. Unter keiner Wirkung der Gnade hören die natürlichen Kräfte und deren Thätigkeit auf. Denn die Natur soll durch die Gnade nicht vernichtet, sondern über sich selbst erhoben und verklärt werden.

Der Mittelpunkt der Natur ist der freie Wille des erschaffenen Geistes; der Mittelpunkt der Gnade die Anschauung Gottes. Die Gnade ist das Hauptsächlichste des Uebernatürlichen, indem alles andere Uebernatürliche nur wegen der ertheilten oder noch zu ertheilenden Gnade stattfindet.

Nach dem Gesagten ist der freie Wille, der Träger der Gnade, von der Gnade selbst noch sehr wohl zu unterscheiden. Die Natur des erschaffenen Geistes wird freilich so eingerichtet sein, daß sie der übernatürlichen Kraft der Gnade durchaus gemäß ist, so daß sie, dieser verlustig und beraubt, auch verwundet ist. Aber auch ohne die Gnade und in dieser Verwundung bleibt die Natur des vernünftigen Geschöpfes dieselbe, und muß daher die Gnade in Beziehung auf die Natur immer nur als donum accidentale bezeichnet werden. Beide, freier Wille und Gnade, sind von Gott. Der freie Wille ist, an und für sich betrachtet, eine dunkle Kraft; und darum ist die Entscheidung desselben an und für sich unbestimmt und nach beiden Seiten möglich. Aber der Wirklichkeit nach hat der freie Wille immer einen

bestimmten Inhalt, und ist er entweder ein guter oder ein böser. Alle diese Gedanken setzt der h. Augustin **de pecc. mer. et rem. II, 18, 30** (Bd. 10, S. 169) auseinander, wo er den Pelagianern gegenüber nachzuweisen sucht, „nicht bloß in dem Sinne sei die Gnade anzunehmen, daß Gott uns den freien Willen gegeben habe, sondern auch in dem Sinne, daß derselbe ein guter sei."

4. Mit dem Worte „Gnade" (**gratia**, χάρις) verbindet die göttliche Offenbarung den Begriff dieser Wirksamkeit Gottes in dem Menschen behufs der Erreichung des Endzweckes desselben. Denn an allen Stellen, in welchen die Concilien von Gnade sprechen, betrachten sie dieselbe als ein unumgänglich nothwendiges Mittel zur ewigen Seligkeit. Die Sprache der Concilien aber gründet sich auf die Sprache der heiligen Schrift und der Kirchenväter. Diese Wirksamkeit Gottes ist eine Wohlthat, welche Gott dem Menschen allein deßhalb verleiht, weil es ihm so wohlgefällig ist, und weil er durch sich selbst der unendlich Gute und darum von Natur aus zur Mittheilung seiner Güte geneigt ist (**bonum est diffusivum sui esse**); so wie Gott auch wegen seiner unendlichen Güte, d. h. bloß deßhalb, weil es ihm so wohlgefiel, dem erschaffenen Geiste diesen erhabenen Endzweck gesetzt hat, daß derselbe mit Gott selbst auf ewig vereinigt werden soll. Gott ist zur Wirksamkeit nach Außen nicht durch irgend eine Rücksicht auf ein außer ihm Seiendes, sondern allein durch sein eigenes Wollen und Wohlgefallen bestimmt worden, weil Gott allein zu sich selbst, aber zu nichts außer ihm Seiendem eine wirkliche Beziehung hat. Darum kann der eigentliche Grund der Gnade nicht die vorhergesehene Einstimmung und Mitwirkung der vernünftigen Geschöpfe sein, — ebensowenig als die Schönheit des Universums der Grund zur Erschaffung desselben gewesen ist, — sondern allein die Geneigtheit Gottes, sich seinen vernünftigen Geschöpfen mitzutheilen, d. h. die Güte Gottes, welche als übernatürliche Mittheilung an den erschaffenen Geist Barmherzigkeit genannt wird. Darum hangen auch die Geheimnisse der Gnade, d. h. eine wie hohe Stufe der ewigen Herrlichkeit Gott jedem einzelnen Menschen in jenem Leben und ein wie großes Maaß der Gnade er ihm in diesem Leben verleihen will, — durch welchen Lebensberuf, Verhältnisse, Zeitumstände Gott jeden einzelnen Menschen zu seiner ewigen Bestimmung führen will, — warum der eine erschaffene Geist den Endzweck seines Daseins erreicht, der andere nicht, alle diese Geheimnisse der Gnade, welche sich im Einzelnen wieder sehr vervielfältigen, hangen von Gott ab; vergl. den h. Thomas **P. I, quaest. 57, art. 5 (corp.): Mysteria gratiae ex sola divina voluntate dependent.**

Nehmen wir nun noch die Wahrheit hinzu, daß es kein Uebel des Menschen im Stande der gefallenen Natur gibt, was die Gnade nicht zu heilen vermöchte, so können wir diese drei wesentlichen Merkmale der Gnade angeben: 1) Die Gnade ist übernatürlich (**supernaturalis**). 2) Die Gnade ist uns bloß aus Barmherzigkeit oder Güte von Gott gegeben (**gratuita**). 3) Die Gnade vermag Alles, nämlich nicht in dem häretischen Sinne, als wenn die Gnade ohne den freien Willen wirke, sondern in dem oben angegebenen Sinne, daß es kein Uebel gibt, was durch die Gnade nicht geheilt werden könnte. **Supernaturalitas** und **gratuitas** sind insbesondere die beiden wesentlichen Merkmale der Gnade. Um die angegebenen Eigenschaften noch genauer zu bestimmen, so schließt die Uebernatürlichkeit der Gnade in sich, daß die Gnade durch keine Wirksamkeit der natürlichen Ordnung ver-

dient werden kann. Denn wenn Jemand auch alle Vorschriften des natürlichen Gesetzes erfüllt und in dieser Beziehung ein untadelhaftes Leben führt, so hat er durch diese natürliche Gerechtigkeit dennoch höchstens nur noch die Befähigung (aptitudo), daß ihm Gott seine Gnade ertheilen kann, insofern die Hindernisse der Gnade hinweggeräumt sind. Ob aber Gott seine Gnade mit einer solchen natürlichen Gerechtigkeit verbinden will, oder nicht, ist seinem gnädigen Wohlgefallen anheim gestellt. Er kann seine Gnade auch dem sittlich verkommenen Menschen geben und beruft Manche mitten in ihren Sünden zu einem bessern Leben. Irgend ein natürliches Werk kann niemals die Ertheilung der Gnade verdienen; vgl. eine Stelle aus **Suarez** bei Perrone **tom. I, pag. 1318** (der Pariser-Ausgabe 1844). — Aber weil uns Gott einen übernatürlichen Endzweck gesetzt hat, deßhalb ist uns auch die Gnade durchaus nothwendig, indem nur sie uns zur Erreichung dieses Endzweckes führen kann; (ebensowie auch die übernatürliche Offenbarung nur mit Voraussetzung des übernatürlichen Endzweckes, zu welchem Gott uns erschaffen hat, nothwendig ist). *) Bei den menschlichen Handlungen nämlich ist ein Zweifaches zu beachten: **a.** Das Werk selbst (**sub-**

---

*) Vgl. den h. Thomas 1. 2. quaest. 109, art. 5: Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi: et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam: sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae: et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae: sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia non potest homo mereri vitam aeternam: potest tamen facere opera perducentia ad aliquod bonum connaturale. Gott, der Unendliche, ist und bleibt seinem Wesen nach unendlich und kann daher von dem erschaffenen Geiste niemals erfaßt werden, wofern er sich nicht zu ihm herabläßt. Er muß vielmehr dem erschaffenen Geiste sich mittheilen und ihn zu sich erheben, wenn anders ihm dies so wohlgefällig ist. Darum nennt unser Heiland Luc. 11, 13 die Gnade den guten Geist vom Himmel; und fordert uns ebendort V. 9 auf, Gott um diesen guten Geist zu bitten; welches Bitten jedoch ebenfalls nur in Folge der zuvorkommenden Anregung Gottes geschehen kann. Weiter erklärt sich der h. Thomas über die Uebernatürlichkeit der Gnade 1. 2. quaest. 111, art. 1, ad 2: Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum: unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera, secundum illud ad Roman. 4, 4: Ei, qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam. Aliud est debitum secundum conditionem naturae: puta, si dicamus, debitum esse homini, quod habeat rationem et alia, quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc, quod Deus creaturae obligetur, sed potius in quantum creatura debet subiici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur, quae quidem est, ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur. Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. S e d d o n a s u p e r n a t u r a l i a u t r o q u e d e b i t o c a r e n t et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant. Und ebendort quaest. 112, art. 1 (corp.): Donum gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit, quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est, quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est, quod aliquid igniat, nisi solus ignis.

stantia operis). Das Werk kann ein inneres (Thätigkeiten des Einsehens und Wollens) und äußeres (agere et pati fortia) sein. b. Der Beweggrund, oder die Form (modus faciendi). Auch durch seine eigene Kraft kann der Mensch innerlich und äußerlich thätig sein; aber auf Gott wohlgefällige Weise nur mit Hülfe der Gnade. Denn die übernatürliche Form aller menschlichen Handlungen muß, wofern sie Gott wohlgefällig sein sollen, die Liebe zu Gott sein, welche nur von Gott gegeben werden kann. Zum Empfange dieser Gnade kann aber der Mensch nur mit Hülfe der Gnade sich vorbereiten. Jedoch kann man hier nicht ins Unendliche vorangehen wollen, weil Gott der erste oder allgemeine Beweger aller Dinge ist, und er nur diese zweifache Wirksamkeit dem erschaffenen Geiste gegenüber äußert, die natürliche und die übernatürliche. — Daß uns die Gnade bloß aus Barmherzigkeit von Gott gegeben wird, schließt in sich, daß Gott allein der Urheber der Gnade ist. Wenngleich uns allerdings alle Gnade um des Erlösers Jesu Christi willen gegeben wird, so ist doch die Menschheit Christi nur das Werkzeug oder die vermittelnde Ursache der Gottheit. Darum gibt die Menschheit Christi die Gnade nicht aus eigener Kraft, sondern der hypostatisch mit ihr vereinigte Sohn Gottes. Ueberhaupt hat die Menschheit Christi keine einzige Handlung selbstständig verrichtet, weil Jesus Christus eine göttliche Person ist, und daher von der göttlichen Person alle seine göttliche und menschliche Thätigkeit ausgeht. Das Werkzeug wirkt nur nach der Anregung dessen, welcher sich desselben bedient. — Die Gnade heilt alles Uebel und Verderben, was durch die Sünde angerichtet ist. Ohne die Hülfe der Gnade vermag der Mensch vom Zustande der Sünde nicht wieder aufzustehen. Die Sünde ist etwas Vorübergehendes, insofern sie eine That ist, durch welche das göttliche Gesetz übertreten wird. Durch diese That zieht sich der Sünder eine Schuld vor Gott zu; und diese Schuld als bleibender Zustand besteht: a. In der innern Befleckung. Durch die Sünde geht die Schönheit verloren, welche durch die Gnade über die Seele ausgegossen wird. Die Seele wird befleckt, geschwächt, gequält und verdunkelt. b. In der Zerstörung des natürlichen Guten. Dieses natürliche Gute besteht darin, daß die Kräfte des Leibes und der Seele die ihnen zukommende Thätigkeit ausüben und in dem erforderlichen Verhältnisse zu einander stehen. c. In der Verschuldung der ewigen und zeitlichen Strafe. Nur durch die Gnade können diese dreifachen Folgen der Sünde hinweggenommen werden. Nur durch die Gnade kann die übernatürliche Schönheit, welche von der Seele aus über den ganzen Menschen verbreitet wird, wieder hergestellt werden. Das natürliche Gute kann nur durch die Gnade wieder erlangt, und nur durch sie der in allen seinen natürlichen Kräften durch die Sünde verwundete Mensch geheilt werden. Die ewige Strafe kann dem Menschen nur durch die Zuwendung des Verdienstes Christi von Gott erlassen werden. So kann der Mensch ohne die Gnade von der Sünde nicht aufstehen. Zu diesem Auferstehen aber ist die Mitwirkung seines freien Willens erforderlich. Vgl. den h. Thomas 1. 2. quaest. 109, art. 7, ad 1: Cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiae iustificantis; — mit Beziehung auf Ephes. 5, 14: Exurge a mortuis et illuminabit te Christus. — Daß nun aber die Menschheit im Zustande der gefallenen Natur nur durch die bittere Erfahrung der Sünde hindurch zum Guten gelenkt werden kann, bezeugt die Geschichte auch noch namentlich dadurch, daß die gefallene Menschheit keinen dauernden Frieden verträgt. Sie bedarf des Krieges ganz ebensowie das

Meer des Sturmes, damit seine unbewegten Fluthen nicht in Fäulniß übergehen.

Aus den wesentlichen Merkmalen der Gnade muß sich das Verhältniß zwischen Natur und Gnade ergeben. Dieses können wir auf folgende Art bestimmen. a. Die Gnade ist etwas zur Natur Hinzukommendes und über die Natur Hinausgehendes. Vgl. den h. Thomas Supplem. quaest. 91, art. 1, ad 4; wo er in Beziehung auf die nach dem allgemeinen Gerichte erneuerte Schöpfung schreibt: Illa dispositio novitatis non erit naturalis nec contra naturam, sed erit supra naturam: sicut gratia et gloria sunt supra animae naturam. b. Der erschaffene Geist ist von Natur aus für die Aufnahme der göttlichen Gnade zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes befähigt; d. h. die Seele bleibt immer eine solche, daß sie durch die Gnade mit Gott vereinigt sein könnte, wenngleich sie es wirklich nicht ist. Vgl. den h. Thomas P. I, quaest. 48, art. 4: Habilitas animae ad gratiam peccatis quantumcunque magnis tolli non potest, quia ista habilitas naturam animae consequitur. *) Gott ruft und führt seine vernünftigen Geschöpfe deßhalb durch die Gnade zu ihrem übernatürlichen Endzwecke, weil er sie so eingerichtet hat, daß sie seiner fähig sind. Deßhalb können sie auch durch nichts Erschaffenes ersättigt werden; und daher liegt in dem Bösen nothwendig Qual und Angst. c. Die Gnade macht die Natur vollkommen: Gratia non tollit, sed perficit naturam sagt kurz und treffend der h. Thomas. Die Gnade ist das complementum naturae. Vgl. den h. Thomas P. I, quaest. 62, art. 5: Gratia perficit naturam secundum modum naturae (d. h. das Maaß der Gnade richtet sich nach dem Maaße der natürlichen Kräfte); und P. III, quaest. 63, art. 4, ad 2: Essentia animae, per quam est naturalis vita hominis, perficitur per gratiam, qua anima spiritualiter vivit. Daher wird die Natur durch die Gnade geheilt und Gott gleichförmig gemacht. Insbesondere macht die Gnade die menschliche Natur, wie sie gegenwärtig ist, vollkommen; d. h. sie heilt die gefallene. d. Die Gnade führt die Natur zu ihrem Ziele oder zur Erreichung ihrer Bestimmung. Vgl. den h. Thomas P. I, quaest. 23, art. 1: Finis, ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit: quae est supra naturam cuiuslibet creaturae. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus: quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Ad illud autem, ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet, quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde proprie loquendo rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. e. Der eigentliche Träger der Gnade ist der freie Wille, aber von diesem aus soll sich die Gnade über alle Fähigkeiten der menschlichen Seele und auch über den Körper und die ganze sichtbare Schöpfung verbreiten. Dies wird durch die glorreiche Auferstehung von den Todten und die Verherrlichung der Schöpfung geschehen. f. Je mehr die

*) Daraus ergibt sich denn auch die Ansicht des heiligen Lehrers, daß alle Sünder ohne Ausnahme, so lange sie noch in diesem Leben sind, sich noch bekehren können, worüber unten im zweiten Cap. dieses Abschn.

Seele in der Gnade voranschreitet, um so mehr werden die natürliche Kraft und die Gnade vereinigt und wird jene zuletzt ganz von Gott verzehrt, d. h. die natürliche Kraft wird nicht vernichtet, sondern ganz in Gott aufgenommen. *)

Aus dem Gesagten erhellet, daß sich der Begriff des aus reinem Wohlwollen gespendeten Gutes, welchen das deutsche Wort Gnade und ebenso **gratia** und χάρις als die zweite Bezeichnung mit sich verbinden, zwar auch in der göttlichen Offenbarung wieder findet, jedoch nur sehr unvollkommen, weil die Gnade im Sinne der Offenbarung eine Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Seele des Menschen voraussetzt, wohin Gott allein bringen kann. Auch erhellet aus dem Gesagten, daß mit dem Worte Gnade in der katholischen Theologie niemals der Begriff eines bloßen Wohlgefallens verbunden werden darf, welches Gott gegen uns hätte, wie der gewöhnliche Sprachgebrauch diese Bezeichnung mit jenem Worte zu verbinden pflegt. Wir sind nämlich im gewöhnlichen Leben einem Andern wegen des Guten geneigt, das wir an ihm finden, oder wegen der Verdienste, die derselbe sich um uns erworben hat, und wollen ihm deßhalb wohl. Gott aber kann uns nicht geneigt sein wegen des Guten, das er an uns entdeckt; auch können wir uns keine Verdienste um Gott erwerben; sondern alles Gute, was wir besitzen, sind nur von Gott geschenkte Gaben. Die Liebe Gottes zu den Menschen ist eine wirkende, oder weil Gott der unendlich Gute ist, so wirkt er das Gute, die Heiligkeit und Gerechtigkeit, die Geradheit und Einfalt des Willens in seinen vernünftigen Geschöpfen; und um dieser von Gott selbst geschenkten Güter willen erhalten dieselben sein Wohlgefallen. Dies muß hier wohl bemerkt werden, damit der Inhalt der göttlichen Offenbarung nicht durch menschliche Begriffe verunreinigt, und die in dem Menschen wohnende und bleibende Gnade Gottes nicht etwa als ein bloßes Wohlgefallen Gottes gegen uns aufgefaßt werde, was ein großer Verstoß gegen die katholische Wahrheit sein würde. Niemals darf in der katholischen Theologie die Gnade als ein

---

*) Aus dem angegebenen Verhältnisse der Gnade zur Natur folgt das Geziemende und die Nothwendigkeit des Cölibats für diejenigen, welche sich der christlichen Vollkommenheit als dem eigentlichen Berufe ihres Lebens bestimmen. Diese sind die Ordensleute und die Priester. Denn indem die Seele durch die Gnade ganz mit Gott vereinigt wird, findet sie durch ihn ihre Ersättigung und Befriedigung. Aber für diese Vereinigung bildet die Natur bloß die Grundlage. Die Ehe aber ist zunächst und im allgemeinsten Sinne zur Fortpflanzung des natürlichen Lebens eingesetzt. Auch kann in der Ehe die Hingebung des Geistes an ein Geschöpf nicht statt finden, weil Gott allein den erschaffenen Geist befriedigen kann. Daraus folgt, daß diejenigen, welche sich das Streben nach der christlichen Vollkommenheit oder die Beschauung der Wahrheit zum Berufe ihres Lebens gewählt haben, nie und nimmer eine Ehe eingehen dürfen. Denn einerseits finden sie durch die Vereinigung mit Gott und das Streben nach derselben die Ergänzung, welche jedes vernünftige Geschöpf, als relatives und darum des Anschlusses an den Ewigen und Nothwendigen durchaus bedürftiges Wesen haben muß; und welche durch die Ehe, überhaupt durch ein Geschöpf, nie und nimmer gefunden werden kann, weil die Geschöpfe, auch die Heiligen, den Geist nicht zu ersättigen vermögen; anderseits ist die Beschäftigung dieser Menschen viel zu erhaben und wichtig, als daß sie auf Gegenstände geringerer Bedeutung ihre Zeit und Kräfte richten dürften. — Das oben der Hauptsache nach entwickelte Verhältniß zwischen Natur und Gnade drückt der h. Bernard pag. 754, F kurz durch die Bezeichnung aus: Bona naturae — dona gratiae.

bloßes Wohlgefallen aufgefaßt werden. Dieses großen Irrthums macht sich Hermes schuldig, indem er in seiner Dogmatik Bd. 3, S. 420 sagt: „Der allgemeine Begriff nach Schrift und Sprachgebrauch lautet demnach also: Gnade ist ein unverdientes Gut des Wohlwollens verliehen von einer Person an eine Person; und Gnade Gottes ist ein unverdientes Gut des Wohlwollens verliehen von Gott an ein vernünftiges Geschöpf." Wenn diese Hermesische Erklärung so gefaßt wird, daß Gnade jemals ein bloßes Wohlwollen bezeichne, so ist sie durchaus falsch. In diesem Sinne hat aber Hermes sie verstanden. Denn er sagt bald nachher S. 421, daß die Worte, mit denen Gnade in der h. Schrift bezeichnet wird, „bald das Wohlwollen in Gott bedeuten, bald die Gabe, die er aus Wohlwollen gibt", und S. 425, Nro. 3: „In Ansehung des Gutes, was Gott den Menschen verleihet, theilt sich die Gnade erstlich mahl in zwei Hauptarten, nämlich in solche, die selbst besteht in Wohlwollen Gottes gegen uns, und in solche, die besteht in einem aus Wohlwollen uns geschenkten Gute. Die erste muß in Beziehung auf Gott als in ihm existirend und zwar als ein Zustand in ihm, und in Beziehung auf uns als ein bloßes Verhältniß gedacht werden, in welchem wir durch dieselbe zu Gott stehen." Dies ist eine Behauptung, welche dem Katholicismus durchaus widerspricht, und welche sich an die Lehre des orthodoxen Lutherthums über die Rechtfertigung anschließt. Vgl. ferner die Erklärung, welche Hermes S. 428 gibt: „Die bleibende, habituale Gnade ist ein Wohlwollen Gottes gegen den Menschen um der Verdienste, Genugthuung Jesu Christi willen." Das Tridentinum dagegen verwirft **Sess. VI, can. 11** ausdrücklich diese Ansicht, daß die Gnade Gottes ein bloßes Wohlwollen Gottes sei: **S. q. d., homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, a. s.** Ueberhaupt ist es im Hermesischen Systeme ein durchgreifender Grundgedanke, daß e i n e Art von Gnade in einem bloßen Wohlgefallen Gottes gegen den Menschen bestehe, nämlich die **gratia habitualis** oder **sanctificans**, welche oft Gnade schlechthin genannt wird, weil durch sie der Mensch zum ewigen Leben geführt wird. *)

---

*) Daß die heiligmachende Gnade nicht ein bloßes Wohlgefallen Gottes ist, beweist der h. Thomas 1. 2. quaest. 110, art. 1. Zuerst erörtert er, der Sinn des Wortes Gnade im gewöhnlichen Leben sei Wohlgewogenheit. Dann: Quia bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexsistente in rebus: et inde est, quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur, quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum. Et secundum huiusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam: una quidem communis, secundum quam diligit omnia, quae sunt, ut dicitur Sap. 11, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur. Alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad participationem divini boni. Et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturae bonum aeternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc, quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Und ebendort ad 1: Causatur ex dilectione divina, quod est in homine gratum. D. h. Alles in dem Menschen Gott Wohlgefällige wird durch die Liebe Gottes zu ihm bewirkt.

5. Die von der Gnade im Allgemeinen gegebene Erklärung, wornach durch Gnade die Wirksamkeit Gottes im erschaffenen Geiste zur Erreichung des ihm gesetzten übernatürlichen Endzweckes bezeichnet wird, findet ihre Begründung durch die Lehre der Kirche, daß uns Gott einen solchen Endzweck gegeben hat, und daß unsere eigenen Kräfte zur Erreichung desselben durchaus unzulänglich sind. Diese Wirksamkeit Gottes ist erstens und hauptsächlich jene in der Seele des Menschen bleibende und nach dem gewöhnlichen Wege der göttlichen Vorsehung durch die Sacramente des neuen Bundes ihm mitgetheilte göttliche Kraft, durch welche der Mensch zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes, d. h. zur Vereinigung mit Gott in diesem Leben durch die übernatürliche Liebe und in jenem Leben durch die glückselige Anschauung geführt wird. Daß die heiligmachende Gnade jene göttliche Kraft ist, durch welche der Mensch zur Anschauung Gottes geführt wird, muß nach der Lehre der Kirche als das vorzüglichste Merkmal der heiligmachenden Gnade, d. h. der Gnade überhaupt betrachtet werden. Dies folgt besonders aus zwei Stellen des Tridentinums Sess. VI, can. 32 und Sess. V, can. 5. In jener Stelle wird gelehrt, daß der Gerechte durch die guten Werke, welche er als lebendiges Glied Jesu Christi verrichte, die Erlangung des ewigen Lebens und auch die Vermehrung der ewigen Glorie nach dem Maaße seiner Verdienste wirklich verdiene, jedoch nur dann, wenn er im Zustande der Gnade dieses Leben verlasse (si tamen in gratia decesserit). Folglich ist es die Gnade, welche den Menschen zum ewigen Leben, d. h. zur Anschauung Gottes führt. In der andern Stelle wird gelehrt, daß durch die Gnade Jesu Christi, welche durch das Sacrament der Taufe gespendet werde, alle Schuld der Erbsünde getilgt, und die Gnade uns wieder ertheilt werde. Diese Gnade mache den Menschen wahrhaft heilig und gerecht vor Gott, so daß ihn gar nichts mehr von dem Eintritte in den Himmel zurückhalte (ita ut nihil prorsus ab ingressu coeli eos remoretur). Hier bezeichnet das Tridentinum die Gnade als die durch die heil. Taufe dem Menschen verliehene göttliche Kraft, durch welche derselbe von aller Schuld der Sünde gereinigt und vor Gott wahrhaft gerechtfertigt und geheiligt wird und nach dem Abschlusse der Prüfungszeit zur Anschauung Gottes geführt wird. Derselbe Begriff der Gnade ergibt sich aus allen andern Stellen der Concilien, in denen gelehrt wird, daß wir ohne die Gnade Gott nicht wohlgefällig sein und nicht zum ewigen Leben gelangen können.

Auch ist das Tridentinum der Ansicht gewesen, daß die göttliche Kraft der Gnade dem Menschen nicht bloß wegen der Erbsünde nothwendig ist, um zum ewigen Leben zu gelangen, sondern daß der Mensch überhaupt ohne die Gnade nicht zum ewigen Leben zu gelangen vermag, wenn seine Natur durch die Erbschuld auch gar nicht befleckt wäre, und die Sünde der ersten Menschen auch gar nicht statt gefunden hätte. Dieses ergibt sich Erstens aus dem Tridentinum selbst. Denn a. Sess. V, can. 1 sagt das Concil, Adam habe die Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche er vor dem Sündenfalle empfangen, verloren. (Sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus est, amisit). Adam kann aber durch die Sünde etwas zum Wesen seiner Natur Gehöriges nicht verloren haben. Folglich war diese Heiligkeit und Gerechtigkeit als übernatürliche Gabe ihm verliehen; und dann kann sie ihm nur zur Erreichung eines übernatürlichen Endzweckes gegeben sein. b. Aus can. 1, 3, 4 u. 5 ebendort erhellt, daß diese Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche Adam nicht nur für sich allein, sondern für alle Menschen verlor, durch das Erlösungswerk Jesu Christi dem menschlichen Geschlechte wieder hergestellt wird.

Die Gnade Jesu Christi aber ist eine übernatürliche göttliche Kraft, durch welche wir zum ewigen Leben geführt werden. Folglich war dieses auch die Gnade des Menschen im Urstande. Zweitens aus der allgemeinen Wahrheit der göttlichen Offenbarung, daß das ewige Leben, welches hauptsächlich in der glückseligen Anschauung Gottes besteht, ein solcher Zustand ist, welcher über alle Kräfte des erschaffenen Geistes gänzlich hinausgeht, wenn sie auch durch nichts Sündhaftes befleckt sind, sondern bloß ihrer Natur nach betrachtet werden. *)

Daß nun aber die Gnade in dieser Bedeutung nach dem Sinne der Kirche eine in der Seele bleibende (inhaerens oder habitualis) sei, folgt schon aus den beiden angeführten Stellen des Tridentinums und aus vielen andern desselben Concils (namentlich die ganze sechste Sitzung; z. B. cap. 7), wo gesagt wird, die Gnade mache uns zu lebendigen Gliedern des Leibes Christi. Das geistige Leben ebensowie der geistige Tod können doch nur als bleibende Zustände gedacht werden. Zwar ist es kein dogma declaratum, daß die Gnade in diesem Sinne ein bleibender Zustand in der Seele ist, jedoch eine durchaus sichere Meinung; was gegen einige wenige Theologen, z. B. Morinus, bemerkt wird, welche die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Menschen fortgesetzten actuellen Einflüssen Gottes, nicht aber einer im Menschen bleibenden Wirksamkeit Gottes zuzuschreiben geneigt sind; — was übrigens Beides wohl im Grunde auf Eins hinaus kommen wird.

Diese im Menschen bleibende Gnade Gottes, durch welche der Mensch heilig und gerecht von Gott gemacht wird, d. h. durch welche die ganze geistige Kraft des Menschen auf Gott gerichtet wird, und durch welche der Mensch, wofern er in derselben bis zum Abschlusse seiner Prüfungszeit durch den Tod beharret, zur Anschauung Gottes geführt wird, nennt die h. Schrift Gnade (χάρις, gratia) schlechthin, wie das auch die Väter und viele Theologen thaten und noch thun; oder auch Heiligkeit, Gerechtigkeit,

*) Ueberhaupt muß man in allen Anordnungen Gottes zum ewigen Heile des menschlichen Geschlechts zunächst berücksichtigen, was die Natur des menschlichen Geistes überhaupt betrifft, und dann erst, was die gefallene Natur desselben insbesondere angeht. Deßhalb erklärten wir in den vorigen Abschnitten dieses zweiten Theiles der Dogmatik das Opfer so: Opfer ist eine Gabe, welche der Mensch an Gott oder zur Ehre Gottes hingibt (sacrat oder consecrat; — consecratio müßte man im Lateinischen sagen, wogegen manche Theologen [Gury] ungenau immutatio), um dadurch seine allseitige Abhängigkeit von Gott, seine freie Hingebung an Gott und sein Bestreben, Gott mit sich zu versöhnen, auszudrücken. Die Vernichtung dieser Gabe ist zum Begriffe des Opfers wesentlich nicht erforderlich. Sonst wären die Schaubrode, die Speise- und Trankopfer im alten Bunde, die Weihgeschenke der Griechen und Römer in den Tempeln der Götter keine Opfer. Auch erklärt man die Destruction der Opfergabe gewöhnlich als nur hervorgegangen aus dem Schuldbewußtsein, wogegen wir die Opfer vielmehr aus der natürlichen Einrichtung des Menschen selbst ableiten. Uebrigens könnte die Destruction auch ein Zeugniß der bloßen Abhängigkeit sein. — Aus demselben Grunde nehmen wir Eigenthum in dem Sinne: Eigenthum sind die irdischen Güter, welche dem Menschen als Grundlage zu seiner übernatürlichen Entwicklung gegeben sind, (Leben, Gesundheit, Besitzthum, Ehre), — und leiten das Eigenthum nicht aus dem Sündenfalle der Menschheit, sondern aus der Besonderheit und Selbstständigkeit jedes einzelnen Menschengeistes her, ebensowie der Socialismus oder Communismus sich aus dem Pantheismus herleitet, d. h. aus der Lehre, alle einzelnen Menschenseelen sind nur Accidentien der allgemeinen Weltseele.

Liebe, heiliger Geist. Denn diese Gnade ist die Gnade im vorzüglichsten Sinne des Wortes. Daß auch die Väter die Heiligung des Menschen und die Anschauung Gottes als die beiden vorzüglichsten Wirkungen der Gnade betrachteten, werden wir am füglichsten aus dem h. Augustinus, dem Lehrer der Gnade, beweisen. Derselbe schreibt de pecc. mer. et rem. I, cap. 10, nro. 11 (Edit. Paris. 1841, tom. X, pag. 115): Nempe legimus, iustificari in Christo, qui credunt in eum propter occultam communicationem et inspirationem gratiae spiritalis, qua quisquis haeret Domino, unus Spiritus est, quamvis eum et imitentur sancti eius. Die rechtfertigende oder heiligmachende Gnade ist nach dieser Darstellung eine verborgene Mittheilung und Einflößung, wodurch die Einheit mit Christo dem Geiste nach bewirkt wird. Ebenso cap. 15, nro. 19 (ebendort S. 119): Porro si propterea Christus unus est, in quo omnes iustificentur, quia non sola eius imitatio iustos facit, sed per spiritum regenerans gratia: propterea et Adam unus est, in quo omnes peccaverunt, quia non sola eius imitatio peccatores facit, sed per carnem generans poena. Die rechtfertigende Gnade wird durch die geistige Abstammung von Christo bewirkt und ist eine geistige Wiedergeburt. Cap. 19, nro. 25 (S. 123): Dicet aliquis: Quomodo ergo et ipsi (die Unmündigen) vocantur in poenitentiam? Numquid tantillos potest aliquid poenitere? Huic respondetur: Si propterea poenitentes dicendi non sunt, quia sensum poenitendi non habent, nec fideles dicendi sunt, quia similiter sensum credendi nondum habent. Si autem propterea recte fideles vocantur, quoniam fidem per verba gestantium quodammodo profitentur, cur non prius etiam poenitentes habentur, cum per eorundem verba gestantium diabolo et huic saeculo renuntiare monstrantur? Totum hoc in spe fit vi sacramenti et divinae gratiae, quam Dominus donavit Ecclesiae. Caeterum quis ignorat, quod baptizatus parvulus, si ad rationales annos veniens non crediderit, nec se ab illicitis concupiscentiis abstinuerit, nihil ei proderit, quod parvus accepit? Verumtamen si percepto baptismate de hac vita emigraverit, soluto reatu, cui originaliter erat obnoxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommutabiliter manens in aeternum iustificatos praesentia Creatoris illuminat. Peccata enim sola separant inter homines et Deum, quae solvuntur Christi gratia, per quem mediatorem reconciliamur, cum iustificat impium. Nach dieser Stelle ist es die Gnade, welche den Menschen von der Schuld der Erbsünde befreit und ihn zum ewigen Leben führt, was in der Anschauung Gottes besteht. Das Verhältniß zwischen der Gnade und dem freien Willen behandelt der h. Augustin ebendort sehr gut II, cap. 5, nro. 5 und nro. 6; und cap. 6, nro. 7 flg. — Die Heiligkeit des Menschen offenbart sich darin, daß wir das Gute wirksam wollen; aber das vermögen wir nur durch die göttliche Gnade. Diesen Gedanken behandelt der h. Augustin sehr gut ebendort cap. 17, nro. 27 (S. 168): Quisque nostrum bonum opus suscipere, agere, implere nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur, ut noverit non suae facultatis, sed divini muneris esse, vel quod scit, vel quod delectatur, ac sic ab elationis vanitate sanetur et sciat, quam vere non de terra ista, sed spiritualiter dictum sit: Dominus dabit suavitatem, et terra nostra dabit fructum suum

(Ps. 84, 15). Tanto autem magis delectat opus bonum, quanto magis diligitur Deus, summum atque incommutabile bonum et auctor qualiumcunque bonorum omnium.*) Ut autem diligatur Deus, caritas eius diffusa est in cordibus nostris, non per nos, sed per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. (Rom. 5, 5). Ueber die Vereinigung der Gnade und Freiheit handelt er cap. 18, nro. 28: Sed laborant homines invenire, in nostra voluntate quid boni sit nostrum, quod nobis non sit ex Deo: et quomodo inveniri possit, ignoro. Excepto enim, quod Apostolus ait, cum de bonis hominum loqueretur, Quid enim habes, quod non accepisti? Si autem et accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? (1. Cor. 4, 7). Ipsa etiam ratio, quae de his rebus a talibus, quales sumus, iniri potest, quemlibet nostrum quaerentem vehementer angustat, ne sic defendamus gratiam, ut liberum arbitrium auferre videamur: rursus, ne liberum sic asseramus arbitrium, ut superba impietate ingrati Dei gratiae iudicemur. Die Gnade hat hauptsächlich diese beiden Wirkungen, daß der Mensch das (übernatürliche) Gute erkennt (gratia illuminationis), und daß er dasselbe wirksam will (gratia inspirationis). Dieses lehrt der h. Augustin ebendort cap. 19, nro. 32 und 33. Zu dem wirksamen Wollen des Guten gehört auch, daß es süß und angenehm wird, Gott zu gehorchen; worüber der h. Augustin ebendort nro. 33 schreibt: Secutum est autem ex debita iusta poena tale vitium (hominem inobedientem), ut iam molestum esset obedire iustitiae. Quod vitium, nisi adiuvante gratia superetur, ad iustitiam nemo convertitur: nisi operante gratia sanetur, iustitiae pace nemo perfruitur. Man vergleiche ferner für diese Darstellung de Spiritu et Littera 3, 5 (ebendort S. 203); 4, 6; 5, 7; den einen in diesen beiden Stellen ausgesprochenen Gedanken, daß das Gesetz ohne die Gnade nur ein tödtender Buchstabe sei, wiederholt er kurz 5, 8. Hiernach versteht der h. Augustin unter Gnade jene in der Seele des Menschen durch den heiligen Geist um der Verdienste Christi willen vermittelst der Sacramente des neuen Bundes ausgegossene göttliche Kraft, welche die Schuld der Sünde tilgt, ihn gerecht und heilig macht und zur Anschauung Gottes führt. Die Gnade in diesem Sinne hat sich der h. Augustinus offenbar als einen in der Seele bleibenden Zustand gedacht. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen besteht darin, daß er das Gute erkennt und will; und darum bezweckt die Gnade, ihn zu diesem göttlichen Erkennen und Wollen zu führen, mag er nun durch die rechtfertigende Gnade oder die Liebe mit Gott bereits vereinigt sein, oder noch nicht; und diese Wirksamkeit der Gnade, wodurch der Mensch das Gute erkennt und will, kann nicht als bleibender, sondern nur als vorübergehender Einfluß des Geistes Gottes auf den erschaffenen Geist gedacht werden. Wer aber auf diese Einwirkung Gottes nicht eingeht, kann

*) Gott ist, will der h. Augustin sagen, der Urheber und Quell alles natürlichen sowohl als alles übernatürlichen Guten und, in Beziehung auf Beides, des wirklichen sowohl als des bloß gedenkbaren; d. h. Gott ist das absolute Princip.

vom geistigen Tode zum geistigen Leben nicht erstehen. Demnach ist das eigentliche und hauptsächliche Geschäft der Gnade zufolge der Lehre des h. Augustinus, daß sie den erschaffenen Geist gerecht und heilig macht und zur Anschauung Gottes im ewigen Leben führt. In diesem Sinne lehrt der h. Augustin die Gnade in allen seinen Schriften. Auch unterscheidet er zwischen der Natur, deren Mittelpunkt ihm das liberum arbitrium ist, und zwischen der Gnade, deren Träger die Natur ist. Beide sind aufs innigste mit einander vereinigt, wofür ihm als Ursache und Vorbild die hypostatische Vereinigung in Christo gilt, vgl. de pecc. mer. et rem. II, 17, 27 (ibidem pag. 168), aber verschieden. Wie das natürliche Leben die Grundlage des übernatürlichen ist, hebt der h. Augustinus in anschaulichster Weise hervor, indem er das bonum coniugii als die Grundlage der Entwicklung des menschlichen Geschlechts darstellt, de pecc. mer. et rem. I, 29, nro. 57; wo namentlich die Worte zu beachten sind: Nemo nascitur in Christi corpore, nisi prius nascatur in peccati corpore. Ferner stellt der h. Augustinus vorzugsweise die beiden Hauptvermögen der Seele, die Vernunft *) und den freien Willen, als die Träger der Gnade dar. Den Begriff der Gnade, welchen der h. Augustin entwickelte, und wie ihn die katholische Kirche immer lehrte, drückt der h. Thomas am kürzesten und einfachsten 1. 2. quaest. 111, art. 3 aus: Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis, quorum primus est, ut anima sanetur, secundus, ut bonum velit, tertius, ut bonum, quod vult, efficaciter operetur, quartus est, ut in bono perseveret, quintus est, ut ad gloriam perveniat. In diesen wenigen Worten hat er auf das Schönste zusammengefaßt, wie die Führung des Menschen zum ewigen Leben durch die Gnade angefangen und vollendet wird.

Die Mittelalterlichen Theologen gebrauchten für die Gnade, welche zuständlich im Menschen ist und ihn zur Anschauung Gottes führen soll, den Ausdruck gratia habitualis, nach der allgemein herrschenden Sitte, die Theologie in der Form der Aristotelischen Philosophie zu behandeln. Häufig ist auch der Name gratia gratum faciens; z. B. beim heiligen Thomas und bei Duns Scotus. Oft wird auch allein das Wort gratia gebraucht, um die heiligmachende Gnade zu bezeichnen; z. B. vom h. Thomas P. I, quaest. 43, art. 5, ad 2. Wenn der heil. Augustin und andere Väter vor und nach ihm von Gnade sprechen, so hat man sich die heiligmachende Gnade und die wirkliche Gnade zugleich darunter zu denken. Jetzt wird gewöhnlich der Ausdruck gratia sanctificans gebraucht, wodurch die Wirkung dieser Gnade hervorgehoben werden soll. Die heiligmachende Gnade ist Gnade im vorzüglichsten Sinne des Wortes, weil wir durch diese göttliche Kraft zum ewigen Leben geführt werden. Und weil alle **) Wirksamkeit Gottes auf die vernünftige Creatur die Führung derselben zu ihrem

---

*) Vgl. den h. Thomas P. I, quaest. 12, art. 4, ad 3: Sensus visus, quia omnino materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster vel angelicus, quia secundum naturam a materia aliqualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Sqq.

**) Wir sagten: Alle Wirksamkeit Gottes; — denn freilich ist diese Wirksamkeit Gottes eigentlich und zunächst nur die übernatürliche; aber die Natur hat Gott um der Gnade willen so erschaffen, wie sie ist; und darum sagen wir mit Recht: Alle Wirksamkeit Gottes.

ewigen Ziele zum Endzwecke hat, dieses aber durch die heiligmachende Gnade erreicht wird, deßhalb ist die Ertheilung oder die Vermehrung der heiligmachenden Gnade der Endzweck aller Wirksamkeit Gottes auf die vernünftige Creatur. Denn weil Gott die vernünftigen Geschöpfe von Natur aus so eingerichtet hat, daß sie durch die übernatürliche Liebe mit ihm vereinigt werden können, deßhalb thut er auch von seiner Seite alles Erforderliche, damit dieses Ziel erreicht werde. Nur durch unsere Schuld kann die Erlangung desselben mißlingen. Darum bildet auch bei der ganzen Lehre von der Gnade die Lehre von der heiligmachenden Gnade den Mittelpunkt und wird das erste Capitel in diesem Abschnitte ausmachen.

6. Durch seinen freien Willen kann der Mensch sich von Gott abwenden und die ihm ertheilte heiligmachende Gnade verlieren, indem er seinen Willen nicht auf Gott als den letzten Endzweck, sondern auf irgend ein Geschöpf richtet. Durch die Abwendung des Willens von Gott als dem letzten Endzwecke unseres Daseins wird die Todsünde begangen. In Beziehung auf denjenigen Menschen, welcher sich im Stande der Todsünde befindet, geht die Wirksamkeit Gottes dahin, denselben in den Stand der heiligmachenden Gnade zurückzuführen. In Beziehung auf denjenigen Menschen aber, welcher durch seine Mitwirkung die heiligmachende Gnade bewahrt, geht die Wirksamkeit Gottes dahin, daß er in derselben wachse, damit er die von Gott ihm gestellte Lebensaufgabe löse und den ihm bestimmten Grad der ewigen Herrlichkeit erreiche. Diese Zurückführung zur heiligmachenden Gnade und dieses Wachsthum in der heiligmachenden Gnade ist eine Wirksamkeit Gottes in Beziehung auf unser ewiges Heil, welche als eine von der heiligmachenden Gnade unterschiedene betrachtet werden muß, und welche in der katholischen Theologie allgemein wirkliche Gnade (gratia actualis) genannt wird. Diese gratia actualis wird nach dem Gesagten, (was wir später aus dem Tridentinum, besonders Sess. VI, cap. 5 und cap. 6 beweisen werden), auch denjenigen zu Theile, welche im Stande der Todsünde sind. Deßhalb ist es durchaus irrthümlich, wenn Hermes Bd. 3, S. 413 seiner Dogmatik schreibt: „Die heiligmachende Gnade ist der Grund und die Ursache der actuellen Gnaden." Der Mensch im Stande der Todsünde hat die heiligmachende Gnade nicht; sie kann daher auch nicht der Grund und die Ursache der wirklichen Gnade sein, ohne deren Hülfe er sich doch nicht bekehren kann; vielmehr läßt sich für diese, wie für die Gnade überhaupt nur Gottes unerforschlicher Wille als Grund angeben. Der Name selbst gratia actualis kommt wahrscheinlich aus dem Vergleiche dieser Gnade mit der gratia sanctificans. Weil nämlich die gratia sanctificans als etwas in der Seele Bleibendes (gratia habitualis) aufgefaßt werden muß, wie vorher bewiesen ist, deßhalb muß im Gegensatze zu dieser jene andere Wirksamkeit Gottes als vorübergehend gedacht werden. Die Lehre von der wirklichen Gnade wird das zweite Capitel dieses Abschnittes bilden. Die weitern Eintheilungen und Bezeichnungen dieser beiden Gegenstände werden bei der speciellen Behandlung derselben vorkommen. Dadurch nun aber, daß der Mensch die heiligmachende Gnade bewahrt und den Aufforderungen der wirklichen Gnade, im Guten voranzuschreiten, nachkommt, erwirbt er sich nach katholischer Lehre Verdienst vor Gott. Daher wird die Lehre vom Verdienste das dritte Capitel in der Lehre über die Gnade bilden. Die Lehre vom Verdienste nämlich ist ein Theil der Lehre von der Gnade, 1) weil der tiefste Grund unseres verdienstlichen Handelns, das Versprechen Gottes, daß er unsern guten Werken, die wir im Stande der heiligmachenden Gnade und

mit Hülfe der wirklichen Gnade vollbringen, die Würde des Verdienstes zuerkennen will, offenbar eine Gnade ist; 2) weil der Mensch nur von Gott die Gnade empfangen kann, das ewige Leben zu verdienen; 3) weil Gott die Gelegenheit zum Verdienste herbeiführt; vergl. Ephes. 2, 10: „Gott bereitet die guten Werke vor, daß wir in ihnen wandeln." Demnach wird die gesammte Lehre von der Gnade in drei Capitel zerfallen: Von der heiligmachenden Gnade; von der wirklichen Gnade; vom Verdienste.

Nach Allem, was wir über den Begriff der Gnade nach der Lehre der katholischen Kirche entwickelt haben, können wir die Erklärung dieses Begriffes am kürzesten so geben. Die Gnade ist diejenige übernatürliche Kraft, welche dem Menschen und dem erschaffenen Geiste überhaupt die rechte Einsicht, den rechten Willen und die zureichende Thatkraft zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes gibt. Die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Erklärung ist durch dasjenige gegeben, was wir bisher über den katholischen Begriff der Gnade gesagt haben.

## §. 170. Begriff der heiligmachenden Gnade.

1. Bei der ganzen Lehre von der Gnade ist die Lehre von der heiligmachenden Gnade der wichtigste Gegenstand; wie wir im vorigen §. erinnerten. Denn kein vernünftiges Geschöpf kann durch seine eigenen Kräfte zur Anschauung Gottes gelangen, und nur derjenige Mensch gelangt dazu, welcher in der Gnade Gottes stirbt; wie das Tridentinum **Sess. V, can. 5** und **Sess. VI, can. 32** lehrt, wogegen alle Thätigkeit der actuellen Gnade nur darauf hinauskommt, dem Menschen zur Erlangung oder Bewahrung der heiligmachenden Gnade zu verhelfen, weßhalb sie in dem Gerechten zugleich mit der heiligmachenden Gnade als eine einzige göttliche Kraft und Thätigkeit zusammenwirkt. Deßhalb lehrt das Tridentinum **Sess. V, can. 4**, daß auch die unmündigen Kinder getauft werden müßten, damit sie ins Reich Gottes eingehen könnten. Und darum sagt das Concil von Florenz, daß die Seelen der Gerechten, d. h. derer, welche sich im Stande der heiligmachenden Gnade befinden, sofort nach dem Tode ins ewige Leben eingehen, wofern sie keine zeitlichen Strafen mehr abzubüßen haben. Endlich alle Wirkung der Gnade kommt darauf hinaus, daß der Mensch in der heiligmachenden Gnade stirbt. Daß die heiligmachende Gnade bei der Lehre von der Gnade die Hauptsache ist, muß man sich sehr wohl merken, um die Streitigkeiten über die Gnade verstehen zu können. Der ganze Pelagianische Streit drehte sich um die Frage: Ist die Gnade Gottes als göttliche Kraft zur Erfüllung der Gebote Gottes in diesem Leben und zur Erreichung des ewigen Lebens nothwendig? Nach Lehre des Pelagius ist die Gnade in diesem Sinne nicht nothwendig, sondern nur der freie Wille, die göttliche Offenbarung und Erleuchtung sind uns nothwendig; und nur in diesem Sinne wollte Pelagius eine Gnade annehmen; die Gnade als göttliche Kraft nahm er nicht an. Dagegen nach katholischer Lehre ist uns die Gnade als göttliche Kraft nothwendig, um die Gebote Gottes zu halten und zum ewigen Leben zu gelangen. Ebenso drehen sich alle durch den Protestantismus hervorgerufenen Streitigkeiten zuletzt nur um die Frage: Muß der Mensch zu seiner Rechtfertigung mitwirken, oder kann er zur Erlangung und Bewahrung der heiligmachenden Gnade nichts thun? Der Protestantismus entscheidet: Der Mensch kann zu seiner Rechtfertigung selbst gar nichts

thun; der Katholicismus lehrt: Der Mensch kann und soll mit der göttlichen Gnade zu seiner Rechtfertigung mitwirken. Immer also wird unter Gnade diejenige göttliche Kraft verstanden, welche dem Menschen zur Haltung der göttlichen Gebote nothwendig ist, und welche ihn zum ewigen Leben führt. Die genauern Ausdrücke **gratia sanctificans** und **gratia actualis** sucht man im h. Augustin und seinen Zeitgenossen vergebens, wenngleich sie wie die frühern Väter und die h. Schrift allerdings die dadurch bezeichnete Sache haben. Selbst Thomas hat nur noch den Ausdruck **gratia gratum faciens**, aber noch nicht **gratia actualis**; die guten Werke, welche Jemand im Stande der Todsünde verrichtet, z. B. das Gebet, nennt er schlechthin Gnade; vgl. **2. 2. quaest. 83, art. 15, ad 1: Oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus.***) **Et tamen etiam oratio, quae impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit in libro de Perseverantia cap. 23.** Das Tridentinum nähert sich jenen Ausdrücken der Schule dadurch um ein Bedeutendes, daß es die damit bezeichneten Gegenstände in scharfen Bestimmungen vorträgt, wodurch die Bildung jener theologischen Ausdrücke um ein Bedeutendes erleichtert war. Daß übrigens auch bei den Pelagianischen Streitigkeiten die heiligmachende Gnade die Hauptsache bildet, folgt schon daraus, daß eine Erfüllung der Gebote Gottes im Stande der Todsünde (oder **quoad substantiam facti**) vor Gott nicht genügt, noch auch zum ewigen Leben führt. Nur durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch in den Stand gesetzt, die Gebote Gottes so zu erfüllen, wie er soll (oder **quoad modum faciendi**). Ebenso bildete auch in den Semipelagianischen Streitigkeiten die heiligmachende Gnade die Hauptsache. Denn hier handelte es sich darum, ob der Mensch den Anfang des lebendigen Glaubens aus eigener Kraft setzen und aus eigener Kraft bis ans Ende beharren könne. Der lebendige oder der rechtfertigende Glaube aber und die Beharrlichkeit bis ans Ende, beide schließen die heiligmachende Gnade in sich. Endlich hat man, um das Gesagte einzusehen, nur an das Verhältniß der actuellen Gnade zur heiligmachenden Gnade überhaupt zu denken.

Bei der Lehre von der heiligmachenden Gnade ist dieses Zweifache zu behandeln: 1) Der Begriff der heiligmachenden Gnade; 2) die Ertheilung der heiligmachenden Gnade. Die heiligmachende Gnade ist die dem Menschen aus bloßer Barmherzigkeit ohne irgend ein Verdienst von Seite des Menschen vom heiligen Geiste mitgetheilte Heiligkeit und Gerechtigkeit, durch welche der Mensch mit Gott vereinigt, ein Kind Gottes, selbst wahrhaft heilig und gerecht wird, durch welche ferner der Mensch befähigt wird, solche Werke zu verrichten, die vor Gott einen ewigen Werth haben, und durch welche er zum ewigen Leben geführt wird. Die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Erklärung haben wir schon im vorigen §. dargethan, und zwar

---

*) Die Theologen nach dem h. Thomas haben für die guten Werke, welche der Mensch im Stande der Ungnade Gottes verrichtet, den Ausdruck merita de congruo gebraucht. Der h. Thomas weiß noch nichts davon, sondern kennt nur ein Verdienst im Zustande der heiligmachenden Gnade; vergl. 1. 2. die ganze quaest. 114 in 10 Artikeln. Auch meritum de condigno sagt er nicht, sondern bloß meritum. Und wenn er auch die Ausdrücke meritum de condigno und meritum de congruo hat, so versteht er doch nur das Wirken im Stande der heiligmachenden Gnade darunter, worüber später.

nicht etwa aus der Bedeutung des Wortes Gnade in dieser oder jener Sprache, sondern aus den Entscheidungen der Kirche, welche ja allein nur in Betracht kommen können, wenn es sich um die Bestimmung theologischer Begriffe handelt.

Will man jene Erklärung etwas weiter ausführen, so hat man die in den theologischen Handbüchern gewöhnlich gangbare: **Gratia sanctificans est supernaturale Dei donum permanenter inhaerens animae, quo homo immediate et formaliter sanctus redditur, iustus, Deo gratus, filius Dei adoptivus, capax eliciendi opera meritoria vitae aeternae eiusdemqne haeres.** Diese Erklärung geben z. B. Perrone und andere Handbücher der Dogmatik.

Durch die Erklärung der heiligmachenden Gnade ist das Wesen der heiligmachenden Gnade angegeben, indem die Wirkungen derselben im Allgemeinen angegeben sind, daß sie den erschaffenen Geist durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe mit Gott vereinigt, d. h. seine Erkenntniß auf übernatürliche Weise erleuchtet und seinen Willen auf übernatürliche Weise für Gott entflammt, und daß sie ihn zum ewigen Leben führt. Vergleiche den h. Thomas **P. I, quaest. 43, art. 5, ad 3: Effectus gratiae sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus. Manifestum est, quod una non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente.** Diese beiden Wirkungen der heiligmachenden Gnade leitet der h. Thomas von dem Sohne und dem heiligen Geiste her, welche Beide vermittelst der heiligmachenden Gnade zum Menschen gesandt würden, d. h. vermittelst der heiligmachenden Gnade auf eine neue, nämlich übernatürliche Weise auf den erschaffenen Geist einwirken. *) Ebendort in der Abhandlung selbst, nämlich **art. 5** lehrt der h. Thomas, daß durch die heiligmachende Gnade die Dreieinigkeit in uns wohne; und **art. 3**, daß wir durch die heiligmachende Gnade Gott selbst besitzen. Die genauere Einsicht in das Wesen der heiligmachenden Gnade, die innere Uebereinstimmung der katholischen Lehre über dieselbe, und der Zusammenhang dieser Lehre mit dem gesammten Inhalte des katholischen Glaubens wird aus dem Nachfolgenden erhellen.

2. Weil die heiligmachende Gnade die göttliche Kraft ist, welche den Menschen nach der festgesetzten Prüfungszeit zur Anschauung Gottes führen soll: so ist ihm dieselbe zur Erreichung dieses Endzweckes unumgänglich nothwendig. Und weil Gott dem Menschen im Urstande und auch dem Engel denselben übernatürlichen Endzweck, wie uns, gegeben hat, deßhalb hat er auch dem Engel und dem Menschen im Urstande die heiligmachende Gnade gegeben; weßhalb die Erlösung als eine Wiederherstellung der verlornen Gnade durch Christus zu betrachten ist. Bei dem Menschen im Urstande muß eine dreifache Gnade unterschieden werden: 1) Die Unsterblichkeit des Leibes und die Leidenslosigkeit; und damit war der Ueberfluß an allen dem Menschen nothwendigen äußern Bedürfnissen verbunden. 2) Die Unterwerfung aller sinnlichen Begierden unter die Herrschaft der Vernunft. Der Mensch im paradiesischen Zustande hatte sich selbst so in seiner Gewalt, daß

---

*) Vergl. P. I, quaest. 112, art. 1: Filius aut Spiritus sanctus mitti dicitur ut a Patre procedens per originem: et incipit esse novo modo, id est per gratiam vel naturam assumptam, ubi prius erat per Deitatis praesentiam. Dei enim proprium est ubique esse, quia, cum sit universale agens, eius virtus attingit omnia entia.

sich gegen seinen vernünftigen Willen auch nicht die mindeste Widersetzlichkeit einer sinnlichen Begierde erhob. Einige katholische Theologen können sich in die Ansicht, daß die Unterwerfung der sinnlichen Natur unter die Vernunft durch eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes, d. h. durch eine Gnade zu Stande gebracht ist, gar nicht finden und sind der Meinung, daß Gott den Menschen mit dieser „wohlgeordneten Sinnlichkeit" habe erschaffen müssen. Daß Gott den Menschen wirklich so erschaffen hat, bestreitet Niemand. Indessen da die sinnliche Natur, wofern der Mensch sich selbst wäre überlassen worden, sich auf das ihr Angenehme gerichtet hätte, und da dann auch die Vernunft durch die Uebermacht des sinnlichen Organismus bestürmt worden wäre, so konnte nur durch eine nicht im Wesen des Menschen selbst liegende Kraft, d. h. durch eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes die sinnliche Natur der Vernunft unterworfen sein, und war der Gehorsam des Fleisches gegen den Geist nur durch eine Gnade im Menschen zu Stande gebracht. Hätte diese Unterwerfung der sinnlichen Natur unter die Vernunft zum Wesen des Menschen gehört, und hätte daher Gott den Menschen ohne eine solche Unterwerfung gar nicht erschaffen können, dann hätte der Mensch durch die Sünde die Unterwerfung der sinnlichen Natur unter die Vernunft auch nicht verlieren können, wie er sie doch wirklich verloren hat. Denn kein Geschöpf kann durch irgend eine That etwas ihm Wesentliches vernichten. Aber durch diese Gnade, welche die Unterwerfung der sinnlichen Natur unter die Vernunft bewirkte, wurde der Mensch noch nicht über seine Natur erhoben, sondern beherrschte nur vollständig alle seine natürlichen Kräfte. 3) Dagegen die heiligmachende Gnade erhob den Menschen über die Grenzen seines gesammten natürlichen Vermögens. Ob nun aus der heiligmachenden Gnade die Beherrschung der sinnlichen Natur durch die Vernunft und die Unsterblichkeit des Leibes geflossen sind, oder ob diese beiden letzten für sich gesonderte Gnaden waren, muß dahin gestellt bleiben. Für den wirklichen Unterschied und die mögliche Trennung jener Gnaden von der heiligmachenden Gnade läßt sich vielleicht als Grund anführen, daß in uns die heiligmachende Gnade zugleich mit dem Widerstreben der sinnlichen Natur, mit dem leiblichen Tode und den mannigfachen Leiden und Mühen, welche denselben herbeiführen, besteht. Aber das ist gewiß, daß die Unsterblichkeit des Leibes und die Beherrschung der sinnlichen Natur durch die Vernunft bedingt und abhängig von der heiligmachenden Gnade waren, weil der Mensch mit dieser zugleich jene verlor. Die heiligmachende Gnade, insofern sie dem Menschen im Urstande verliehen war, heißt gewöhnlich **gratia Creatoris**, und der Zustand, in welchen der Mensch im Urstande durch die ihm verliehenen Gnaden versetzt war, **iustitia originalis**. Vergl. §. 80 die Lehre vom Urzustande des Menschen. Die Benennung **gratia Creatoris** rührt daher, weil den ersten Menschen und den Engeln die heiligmachende Gnade unabhängig von den Verdiensten Christi ertheilt war, und sie bildet den Gegensatz zu der Benennung **gratia Redemptoris**. Durch diese Bezeichnung wird ausgedrückt, daß dem Menschen im Stande der gefallenen Natur die Gnade nur aus dem Verdienste Christi ertheilt wird. *) Erst dann, wenn diese katholische Lehre vom Urstande des Menschen gehörig begriffen ist, kann die katholische Lehre von der Gnade im Stande

*) Die Ansicht einiger wenigen unbedeutenden Theologen, die guten Engel hätten um der Verdienste Christi willen die Gnade der Beharrlichkeit erlangt, verdient keine Berücksichtigung.

der gefallenen Natur eingesehen werden. Durch die Erlösung nämlich sollen wir in den ursprünglichen Zustand zurückversetzt werden. Daher hat die Gnade in diesem Leben hauptsächlich eine zweifache Wirkung: 1) Sie soll unsere verwundete und kranke Natur heilen. In Folge der Erbsünde sind wir nicht nur der heiligmachenden Gnade beraubt worden, sondern werden auch von den Eindrücken und Vorstellungen der Concupiscenz in einer Weise bestürmt, daß wir, so zu sagen, in unserem eigenen Hause nicht mehr Herr sind. Diese Herrschaft über alle unsere Leidenschaften soll uns durch die Gnade Christi wiedergegeben werden, und insofern heißt sie **gratia medicinalis.** Diese Wirkung der Gnade hebt der h. Augustin sehr treffend hervor, indem er de pecc. mer. et rem. I, cap. 21, nro. 29 (Bd. 10, S. 125) schreibt: **Bene non ait (Dominus, Iohannes 3, 36) ira Dei veniet super eum, sed manet super eum. Ab hac quippe ira, qua omnes sub peccato sunt, de qua dicit Apostolus: Fuimus enim et nos aliquando naturaliter filii irae, sicut et caeteri (Ephes. 2, 3), nulla nos liberat, nisi gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.** Und nachher cap. 23, nro. 33: **Ab hoc peccato, ab hac aegritudine, ab hac ira Dei, cuius naturaliter filii sunt, qui, etiamsi per aetatem non habent proprium, trahunt tamen originale peccatum, non liberat, nisi agnus Dei, qui tollit peccata mundi, nonnisi medicus, qui non venit propter sanos, sed propter aegrotos, nonnisi salvator, de quo dictum est generi humano: Natus est vobis hodie salvator (Lucae 2, 11), nonnisi redemptor, cuius sanguine deletur debitum nostrum.** 2) Die Gnade soll uns über alle unsere natürlichen Kräfte erheben, was überhaupt die Wirkung der heiligmachenden Gnade ist, und uns durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe mit Gott vereinigen. Diese drei göttlichen Tugenden werden der Seele als bleibende Zustände vom heiligen Geiste eingegossen und sind als göttliche Kräfte in ihr. So lehrt die Kirche auf dem Tridentinum Sess. VI, cap. 7: **Quanquam nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa iustificatione haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem: nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit.***) In diesem Sinne heißt sie **gratia ele-**

---

*) In dieser Stelle des Tridentini liegen zur nähern Bestimmung der heiligmachenden Gnade diese drei Gedanken: 1) Die Tilgung der Schuld und die Ertheilung der heiligmachenden Gnade finden in einem einzigen Augenblicke statt. 2) Die drei göttlichen Tugenden sind übermenschliche und wahrhaft göttliche Kräfte, durch welche die Seele mit Gott vereinigt wird. 3) Die heiligmachende Gnade besteht eigentlich und hauptsächlich in der Liebe zu Gott. Es ist sehr interessant, die Bestimmungen des Tridentini in den vortridentinischen Schriftstellern wieder aufzusuchen. In dieser Hinsicht wird man oft überrascht durch die Aeußerungen des h. Thomas. So wie durch die Erleuchtung eines Zimmers Aufhebung der Finsterniß und Verbreitung des Lichts zugleich statt finde, so durch die Ertheilung der Gnade Tilgung der Schuld und wahre Heiligung; lehrt der h. Thomas an vielen Stellen; worauf wir später noch zurückkommen werden. Vergl. über diesen Gedanken

vans oder **elevationis**. Jedoch ist wohl zu beachten, daß dieses Zweifache die Wirkung einer und derselben Gnade, nämlich der heiligmachenden Gnade, ist. Wenn aber dieselbe in dem Menschen nur noch erst so stark ist, daß der Mensch durch dieselbe seine sinnliche Natur beherrscht, so ist sie bloß erst ihrem Anfange nach, aber noch nicht ihrer vollen Entwicklung nach im Menschen vorhanden, oder mit andern Worten: Der Mensch hat dann den Keim des übernatürlichen Lebens schon in sich aufgenommen, aber derselbe hat sich in ihm noch nicht entfaltet. Aus dem Gesagten folgt auch, daß der Mensch nach der Sünde in einem höheren Maaße der Gnade bedarf, als vor der Sünde. Dieses drückt kurz und treffend der h. Thomas **P. I, quaest 95, art. 4, ad 1** aus: **Homo post peccatum ad plura indiget gratia, quam ante peccatum, sed non magis, quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae: sed homo post peccatum super hoc indiget gratia etiam ad peccati remissionem et infirmitatis sustentationem.** Die Unsterblichkeit des Leibes aber soll uns erst bei der allgemeinen Auferstehung wiedergegeben werden, wann Gott Alles neu machen wird, und ist daher die letzte Erlösungsthätigkeit Christi. Die heiligmachende Gnade wird uns aus den Verdiensten Christi vermittelst (**causa instrumentalis**) der heiligen Sacramente ertheilt und wird daher gewöhnlich **gratia Redemptoris** oder **gratia Christi** genannt. Da nun aber weder durch die Erbsünde, noch auch durch die Thatsünde irgend eine zum Wesen der menschlichen Natur gehörige Kraft verloren sein kann, so kann die Ertheilung der heiligmachenden Gnade auch nur mit der Einstimmung des freien menschlichen Willens geschehen. Und deßhalb darf die Wirkung irgend einer Gnade niemals als mit der göttlichen Allmacht gleichbedeutend

---

die Darstellung des h. Bernard (Sermo ad Milites Templi. Schrift an die Tempelherrn, cap. 11; Edit. Antverp. 1616, pag. 838, A): Sed unde rursum confidimus, quod mortem abstulit? Hinc plane, quod eam ipse, qui non meruit, pertulit. Qua enim ratione iterum exigeretur a nobis, quod pro nobis ille iam solvit? Qui peccati meritum tulit, suam nobis donando iustitiam, ipse mortis debitum solvit et reddidit vitam. S i c n a m q u e m o r t u a m o r t e r e v e r t i t u r v i t a , q u e m a d m o d u m a b l a t o p e c c a t o r e d i t i u s t i t i a. Porro mors in Christi morte fugatur et Christi nobis iustitia imputatur. (Diesen letzten ungenauen Ausdruck muß man ja nicht mißverstehen.) Aehnlich sagt der h. Johannes vom Kreuze, Gott lasse nichts leer stehen. — Was den zweiten Gedanken betrifft, so lehrt der h. Thomas 1. 2. quaest. 51, art. 4, daß die von Gott uns ertheilten Gnaden als bleibende Zustände (habitus infusi) zu betrachten sind; vergl. ibidem quaest. 55, art. 4; wo er von einer virtus infusa spricht. Ferner quaest. 58, art. 3, ad 3 lehrt er, daß die göttlichen Tugenden über alle menschlichen Kräfte hinausgehen. Darauf kommt er quaest. 61, art. 1, ad 2 zurück, wo er diese Tugenden superhumanae vel divinae nennt. Dies bestimmt er näher quaest. 62, art. 1, ad 2: Istae virtutes non dicuntur divinae, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo et in ordine ad Deum: unde non sunt exemplares, sed exemplatae. (Dieser letzte Zusatz soll heißen: Die göttliche Idee unsrer Gerechtigkeit oder des uns geschenkten Gnadenmaaßes und der ewigen Glorie ist von der Gerechtigkeit in uns und der ewigen Glorie in uns noch wohl zu unterscheiden, wie überhaupt die Ideen der Dinge in Gott von dem Sein der Dinge in sich selbst. Die Idee in Gott ist das Urbild (exemplaris), das Sein der Dinge in sich das Abbild (exemplata) von der Idee in Gott.) — Den dritten Gedanken endlich hat der h. Thomas 1. 2. quaest. 109, art. 3, ad 1 sehr schön ausgeführt.

gesetzt werden, weil dann die Freiheit aufgehoben würde. Alle Propositionen, welche die Gnade in diesem Sinne fassen, sind in der Bulle **Unigenitus** verdammt worden. Nach katholischer Lehre hört die Freiheit unter keiner Wirkung der Gnade auf. Alles übernatürliche Gute, was durch die göttliche Gnade und die freie Mitwirkung zu Stande kommt, hat der h. Thomas **1. 2. quaest. 68, art. 8** kurz so zusammengefaßt: **Sunt quaedam virtutes theologicae, quaedam intellectuales, quaedam morales. Virtutes quidem theologicae sunt, quibus mens humana Deo coniungitur: virtutes autem intellectuales sunt, quibus ratio ipsa perficitur: virtutes autem morales sunt, quibus vires appetitivae perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus sancti sunt, quibus omnes vires animae disponuntur ad hoc, quod subdantur motioni divinae.**

3. Aus der Erklärung der heiligmachenden Gnade und aus der genaueren Bestimmung derselben im Gegensatze zu andern Gnaden ergeben sich über die heiligmachende Gnade hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Wirksamkeit für uns folgende genauere Angaben. Erstens. Die heiligmachende Gnade betrifft das Wesen der menschlichen Seele. Sie ist eine göttliche Kraft, durch welche der Mensch wahrhaft gerecht und heilig und Gott wohlgefällig wird. Daraus ergibt sich, daß die heiligmachende Gnade als bleibende Beschaffenheit (**qualitas** oder **habitus**) der menschlichen Seele aufzufassen ist. Zwar ist dieses noch kein **dogma**; indessen nach der vorher angeführten Bestimmung des Tridentini ist diese Ansicht doch eine **opinio certissima et fidei proxima.** Nach jenem Ausspruche des Tridentini, mit welchem viele Aussprüche desselben Concils und früherer Kirchenversammlungen zusammengestellt werden könnten, begreift man kaum, wie einige Theologen die **gratia sanctificans** nicht als **gratia habitualis**, sondern nur als einen actuellen Einfluß Gottes in die menschliche Seele betrachten und folglich die **gratia sanctificans** mit der **gratia actualis** identificiren gekonnt haben; z. B. Morinus in einem 1682 erschienenen Werke und Medina, aus dem Dominicanerorden. Allerdings findet sich der formelle Ausdruck **habitus** (ἕξις, Zustand, Qualität, Beschaffenheit) weder in der heiligen Schrift, noch auch bei den Vätern, noch auch in den Concilien für die Gnade gebraucht; und insofern hat Morinus gewiß Recht, wenn er behauptet, daß die ganze Lehre von den **habitus infusi** länger als elfhundert Jahre in der Kirche unbekannt gewesen sei. *) Indessen man unterscheide doch hier, wie überall, die Sache selbst und den Namen der Sache. Formulirte Ausdrücke, als z. B. **persona, substantia, consubstantialis etc.**, finden sich nirgends in der heiligen Schrift, wohl aber die dadurch bezeichnete Sache. Denn solche Ausdrücke wurden erst damals gebildet, als es nöthig war, den Glaubensinhalt den Häretikern gegenüber durch genaue Formeln auszudrücken. So findet sich auch der Ausdruck „Zustand" (**habitus**) für die Gnade nirgends in der heiligen Schrift, wohl aber stellt sie das Besitzen der Gnade immer als einen Zustand dar; z. B. wenn sie von einem Bleiben in Christo spricht, welches durch den Genuß seines Fleisches

---

*) Man unterscheidet nämlich in der Theologie zwischen habitus infusi, welche uns allein durch die heiligmachende Gnade gegeben werden, als da sind fides, spes, caritas, und zwischen habitus acquisiti, geistige Fertigkeiten, welche immer erfordert werden, um in einem Fache etwa Tüchtiges leisten zu können. Die moralischen Tugenden erfordern Beides.

und Blutes bewirkt werden solle; wenn sie uns als Reben an Christo als dem Weinstocke darstellt; wenn sie uns als Glieder des mystischen Leibes Christi betrachtet haben will, was sehr häufig der Fall ist; wenn sie von einem Bleiben in der Liebe Christi spricht; wenn sie die Gnade durch ein Wasser versinnbildet, was ins ewige Leben hinüberfließen solle; oder wenn sie sagt, der Wiedergeborne trage ein göttliches Samenkorn in sich, das ihn vor Sünden bewahre, 1. Joh. 3, 9: „Jeder, der aus Gott geboren ist, thut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibet, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist." Auch gehört hieher Joh. 14, 23: „Wenn mich Jemand liebt, so wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen." In dieser Stelle wird nicht nur hervorgehoben, daß die heiligmachende Gnade etwas im erschaffenen Geiste Bleibendes ist, sondern auch, daß Gott durch die heiligmachende Gnade auf besondere Weise in ihm wirkt. Dieselben Darstellungen finden sich, nur noch mehr entwickelt und ausgeführt, bei den Vätern. So stellt besonders der h. Augustin die Gnade als eine die ganze Seele des Menschen beherrschende und ergreifende göttliche Kraft dar; vergl. z. B. de pecc. mer. et rem. I, 17, nro. 7 (tom. X, pag. 113): **Quod totum perficietur per gratiam Christi, hoc est, per inhabitantem Spiritum eius in vobis:** die heiligmachende Gnade ist der uns inne wohnende Geist Christi. Freilich erst als die Aristotelische Philosophie angewendet wurde, um technische Ausdrücke in der theologischen Wissenschaft zu bilden, wandte man den Ausdruck „Zustand" (habitus) für die Gnade an. So setzt der h. Thomas 1. 2. quaest. 110, art. 2 auseinander, inwiefern die Gnade eine Beschaffenheit (qualitas) der Seele sei; nämlich: Insofern die Gnade der Seele des Menschen bleibend inhärirt, und der Mensch im gottgefälligen Handeln eine gewisse Fertigkeit erlangt hat, ist die Gnade eine Beschaffenheit der Seele. *) Nach den Darstellungen der h. Schrift und der Väter ist die heiligmachende Gnade immer als ein Zustand betrachtet worden und ebenso nach dem Tridentinum, wenngleich dieses den Ausdruck selbst (habitus) nicht gebraucht. So hat dieses Concil Sess. VI, wiederholt den Ausdruck inhaeret von der Gnade angewendet. Im 7. Cap. dieser Sitzung sagt es, die Rechtfertigung sei eine Erneuerung des innern Menschen durch die freiwillige Aufnahme der Gnade und Gaben, und betrachtet folglich die rechtfertigende Gnade als etwas Bleibendes; im 11. Capitel, die Gnade der Rechtfertigung werde durch läßliche Sünden nicht verloren; Cap. 16, einige Gerechtfertigte bewahrten die Gnade der Rechtfer-

---

*) Man beachte besonders die Worte des h. Thomas ibidem ad 2: Omnis substantia vel est ipsa natura rei, cuius est substantia, vel est pars naturae, secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse, quod sit substantia aut forma substantialis, sed est forma accidentalis ipsius animae. Id enim, quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinae bonitatis, quae est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima, quam anima in seipsa subsistat, est tamen nobilior, quam natura animae, in quantum est expressio vel participatio divinae bonitatis, non autem quantum ad modum essendi. Diese Worte des h. Thomas sind die schönste und kürzeste Erläuterung zu der Stelle des Tridentini Sess. VI, cap. 7: Causa formalis iustificationis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit.

tigung immer. Die Unmündigen und die des Vernunftgebrauches nicht Mächtigen empfangen durch die Taufe die rechtfertigende Gnade, die doch in ihnen nur als eine bleibende Beschaffenheit gedacht werden kann. — Wer dieser Ansicht nicht beipflichtet, dürfte zwar noch nicht als ein Häretiker betrachtet werden; aber dieser Widerspruch gegen den Sinn der heil. Schrift, der Väter und der Kirche könnte doch nicht ohne die größte Unbesonnenheit und Verwegenheit geschehen.

Zweitens. Die heiligmachende Gnade reinigt den Menschen von der Erbsünde und macht ihn gerecht und heilig, so daß er Gott wohlgefällig wird. Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch in jenen Zustand versetzt, in welchen er nach dem Willen Gottes versetzt werden soll, d. h. er wird gerechtfertigt. Erst durch die heiligmachende Gnade erhält der Mensch die nach dem Willen Gottes ihm zukommende Form. Daher sind die heiligmachende Gnade und die Rechtfertigung unzertrennlich mit einander verbunden, indem die Rechtfertigung nur durch die heiligmachende Gnade, d. h. durch die wirkliche Gerecht- und Heiligmachung des Menschen geschieht. Und zwar macht die heiligmachende Gnade das Wesen der menschlichen Seele durch die Ertheilung wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit vor Gott wohlgefällig; denn sie betrifft das Wesen der menschlichen Seele. So wie aber die einzelnen Vermögen der menschlichen Seele aus dem Wesen derselben hervorgehen, so auch aus der heiligmachenden Gnade alle Tugenden. Denn ohne die heiligmachende Gnade bestehen keine Tugenden, sondern nur natürliche Fertigkeiten.

Drittens. Die heiligmachende Gnade ist ein Geschenk Gottes, welches Gott aus bloßer Güte dem Menschen ursprünglich verliehen und ihm durch Christus wiederhergestellt hat (donum mere gratuitum), wie die Gnade überhaupt, so daß der Mensch durchaus nichts zu thun vermag, wodurch Gott bewogen werden könnte, ihm dieselbe zu verleihen.

Viertens. Im Vergleiche mit der Natur des erschaffenen Geistes ist die heiligmachende Gnade ein Geschenk Gottes, welches über alle natürlichen Kräfte des erschaffenen Geistes hinausgeht, und welches derselbe daher ohne Verlust einer natürlichen Kraft entbehren kann (donum accidentale); was in Beziehung auf den Urmenschen auch von der Beherrschung der sinnlichen Natur und der Unsterblichkeit des Leibes gilt. Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch allerdings über seine Natur erhoben; indessen durch den Verlust derselben verliert er keine wesentliche Kraft seiner Natur. Aber weil der erschaffene Geist durch seine natürliche Einrichtung die Befähigung (aptitudo, die religiös-sittliche Anlage) hat, mit seinem Schöpfer durch die übernatürliche Liebe vereinigt werden zu können, so kann er nur durch das Leben in der Gnade die Ergänzung seiner Natur (complementum naturae) finden, und sind daher seine natürlichen Kräfte, der Gnade beraubt, in ihrem gegenseitigen Verhältnisse gestört und verwundet.

Fünftens. Weil nach katholischer Lehre weder durch die Erbsünde, noch auch durch die Thatsünde die Freiheit des Willens verloren wird, so kann der Empfang der heiligmachenden Gnade in dem des Vernunftgebrauches mächtigen Menschen nur mit der Einstimmung seines freien Willens geschehen. Die Anregung und Hülfe zu dieser Einstimmung ist nur durch die Wirksamkeit Gottes, d. h. durch die göttliche Gnade möglich; wie wir unten, bei der Lehre von der actuellen Gnade noch weiter sehen werden. Wenngleich nun aber der Mensch mit dieser göttlichen Anregung und Hülfe

sich für den Empfang der heiligmachenden Gnade bereit machen muß, so kann er darum doch durch diese Disposition die heiligmachende Gnade keineswegs verdienen, sondern wird ihm dieselbe von Gott aus reinem Wohlgefallen ertheilt. Demnach verhält sich der Mensch beim Empfange der heiligmachenden Gnade activ zugleich und passiv.

Sechstens. Weil der Mensch mit seinem freien Willen die Gnade erfassen muß, dieser aber wandelbar ist, so haftet die Gnade auch nicht so in der menschlichen Seele, daß der Mensch sie nicht verlieren könnte, vielmehr wird sie durch jede Todsünde verloren.

Siebentens. Wenn aber der Mensch die heiligmachende Gnade wirklich empfangen hat, d. h. vor Gott gerechtfertigt und dem Willen nach mit Gott vereinigt ist, dann ist nichts mehr in ihm, was den wahren und eigentlichen Begriff der Sünde hat. Denn wenngleich jene völlige Unterwerfung der sinnlichen Natur unter die Vernunft, wie sie im Urstande des Menschen war, uns in diesem Leben nie wieder zu Theile wird*), vielmehr der sinnliche Theil des Menschen den Bewegungen der Vernunft entweder gar keine Folge leistet, oder sich sogar gegen die Vernunft erhebt, so können uns doch diese Regungen, welche gegen unsern Willen entstehen, und denen wir auch keineswegs beistimmen, nicht zur Sünde gerechnet werden.

Achtens. Die heiligmachende Gnade, in deren Besitze wir mit Hülfe der hinzukommenden wirklichen Gnade diese Regungen der bösen Begierlichkeit bekämpfen und gute Werke verrichten, ist auf diese Weise die Grundlage eines für die Ewigkeit verdienstlichen Wirkens. Vergl. den h. Thomas 1. 2. quaest. 109, art. 6: Donum habituale gratiae est principium operis meritorii. Aus derselben Stelle ergibt sich als Lehre des h. Thomas: Ea voluntatis humanae praeparatio, qua praeparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum, non potest fieri sine habituali gratiae dono; und ibidem art. 7, ad 2: Sanitatis, quae est in homine per gratiam iustificantem, principium est gratia. Und deßhalb wurde in der Erklärung der heiligmachenden Gnade gesagt, sie befähige uns, solche Werke zu thun, welche vor Gott einen ewigen Werth hätten. Dieses ist in kurzer Zusammenfassung die Lehre der katholischen Kirche über das Wesen und die Ertheilung der heiligmachenden Gnade. Die Ertheilung der heiligmachenden Gnade mußte hier kurz mitberücksichtigt werden, weil aus den Wirkungen dieser Gnade ihr Wesen erhellet. Aus dem Gesagten wird besonders dieses ersichtlich, daß die Lehre vom Urstande des Menschen mit der Lehre von der Gnade überhaupt in einem innigen und unzertrennlichen Zusammenhange steht. Denn bei der Lehre von der Gnade drängt sich immer diese unabweisliche Frage auf: In wiefern ist die Gnade uns nothwendig, und in wiefern war sie dem Menschen im Urstande nothwendig? Nach katholischer Lehre mußten wir diese Frage dahin beantworten, daß die hauptsächlichste Wirkung der Gnade, die Führung zum ewigen Leben, sowohl vor als nach dem Sündenfalle bestehe, weil der Endzweck des erschaffenen Geistes die Anschauung Gottes ist, daß aber die Gnade nach dem Sündenfalle außerdem noch die Schuld tilge und die Schwachheit der Natur stärke, indem sie die durch die Sünde eingetretene Verwundung der Natur heile.

*) Nur der Herr selbst und seine Mutter, die Allerseligste Jungfrau Maria, waren von allen innern Anreizungen zur Sünde gänzlich frei.

Daher werden wir sehen, daß nach den verschiedenen häretischen Auffassungen des Urstandes auch die Lehre von der Gnade sich verschieden gestaltete, obschon die betreffenden Häresien nicht vom Urstande ausgingen, sondern von der Gnade und erst durch ihre consequente Entwicklung auf den Urstand kamen.

4. Pelagius nämlich faßte den Urstand als einen solchen auf, in welchem der Mensch durch keine Gnade über die Kräfte seiner Natur erhoben war. So sprach er dem Menschen im Urstande die niedrigste der ihm gegebenen Gnaden, die Unsterblichkeit des Leibes, ab in dem bekannten Satze: Adam wäre auch dem Leibe nach gestorben, er mochte sündigen oder nicht. Darum wurde in dem Zustande, in welchem wir uns jetzt befinden, von Pelagius auch nur in dem Sinne die Gnade zugelassen, daß die Erschaffung und die göttliche Offenbarung, vielleicht auch noch eine innere Erleuchtung Gnade von ihm genannt ward, nicht aber in dem Sinne, daß uns die Gnade als eine übernatürliche Kraft zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes unumgänglich nothwendig ist. Die Nothwendigkeit der Gnade im katholischen Sinne hat Pelagius niemals angenommen. Eine Hauptstelle über den Pelagianischen Sinn der Gnade und alle verderblichen Folgerungen daraus hat der h. Augustin lib. II. Operis imperfecti contra Iulianum cap. 164 (in seiner Antwort gegen Julian). Dieses System des Pelagius wurde von den Semipelagianern insofern angenommen, daß sie den Anfang des Glaubens und die endliche Beharrlichkeit bloß durch die Kräfte des freien Willens zu Stande kommen ließen. Folglich nahm der Pelagianismus hinsichtlich der Wirkung der Gnade in Beziehung auf den Urmenschen und in Beziehung auf die gefallene Natur gar keine Verschiedenheit an, indem er nicht nur die Erbsünde verwarf, sondern auch den katholischen Begriff der Gnade als einer göttlichen Kraft zur Wirkung unseres ewigen Heiles. Der innige Zusammenhang zwischen der Auffassung des Urstandes und des gegenwärtigen Zustandes tritt auch hier recht anschaulich hervor.

5. Die Neuerer des sechszehnten Jahrhunderts gingen überall von ihrer Grundansicht aus, daß die Rechtfertigung ohne alles freithätige Mitwirken des Menschen geschehe und betrachteten daher die Gnade im Urstande als mit zur Natur des Menschen gehörig. Durch den Sündenfall habe der Mensch eine zu seinem Wesen gehörende Kraft, die Gnade, verloren, und dadurch auch seine Freiheit, weßhalb er mit Nothwendigkeit sündige. Die Rechtfertigung des Menschen bestehe in dem Glauben, daß ihm die Gerechtigkeit Christi zugerechnet werde, und daß ihm um Christi willen die Sünden erlassen seien. Durch diesen Glauben werde aber die Sündhaftigkeit nicht getilgt, sondern nur zugedeckt. Die Sünde bleibe vor wie nach im Menschen, und die einzelnen Sünden, welche der Mensch begehe, seien die fortwährenden Aeußerungen, daß sie noch vorhanden sei. Die Gerechtigkeit des Menschen sei ihm nur äußerlich. Das Gesetz könne er nicht erfüllen, vielmehr habe Christus dasselbe für ihn erfüllt; vom Verdienste des Menschen könne gar nicht die Rede sein. So tritt auch hier der Zusammenhang zwischen der Auffassung der Gnade im Urstande und im gegenwärtigen Zustande klar hervor. Ueberhaupt wird sich im katholischen sowohl als in jedem häretischen Systeme immer von neuem herausstellen, daß derjenige, welcher eine Wahrheit behauptet oder verwirft, zur Behauptung oder Verwerfung auch anderer Wahrheiten getrieben wird, wenn er auch ursprünglich gar nicht daran gedacht hatte.

6. Die vorher angegebenen Hauptpunkte der katholischen Lehre über die heiligmachende Gnade sind aus den Bestimmungen der Kirche entnommen. Alle katholischen Theologen stimmen darin überein, daß diese Gnade eine von Gott der Seele mitgetheilte Kraft ist, durch welche der Mensch über die Kräfte seiner Natur erhoben, in das göttliche Bild umgestaltet und zur Anschauung Gottes geführt werden soll. Aus der Angabe dieser Wirkungen eben kann das Wesen der heiligmachenden Gnade am besten erkannt werden. Hiernach wird man auch sagen müssen, daß die heiligmachende Gnade etwas Erschaffenes ist, ebensowie das lumen gloriae etwas Erschaffenes ist. Einige Theologen aber wollen unter der heiligmachenden Gnade die Person des heiligen Geistes selbst verstehen, welche der Seele des Menschen durch die Rechtfertigung ertheilt werde und sie beständig belebe; und diese Theologen sind dann auch meistens zugleich der Ansicht, daß durch das heilige Sacrament der Firmung der heilige Geist ertheilt werde, wie durch die Eucharistie Jesus Christus. Sie berufen sich auf alle die Stellen des neuen Testaments, in denen es heißt: „Sie empfingen den heiligen Geist." *) In-

*) Es könnte scheinen, daß auch der h. Thomas dieser Ansicht gewesen sei, die heiligmachende Gnade sei die Person des heiligen Geistes selbst, während er doch gar nichts mit dieser Ansicht gemein hat. So schreibt er P. I, quaest. 43, art. 3: Divinae personae convenit mitti, secundum quod novo modo exsistit in aliquo, dari autem, secundum quod habetur ab aliquo. Neutrum autem horum est, nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus, quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et praesentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum autem modum communem est unus specialis, qui convenit naturae rationali, in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea, sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio, quod divina persona sit novo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus sanctus habetur et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur. Hier lehrt der h. Thomas nur, daß der heilige Geist durch die heiligmachende Gnade auf besondere Weise in dem Menschen wirke, und unterscheidet folglich die heiligmachende Gnade und den heiligen Geist sehr wohl von einander. Ebenso ibidem ad 1: Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc, quod libere non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsa divina persona fruatur: et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur. Hier unterscheidet er ebenso bestimmt zwischen dem heiligen Geiste und der heiligmachenden Gnade, welche er ein donum creatum nennt. Der heilige Geist wird denen, welche die heiligmachende Gnade haben, gegeben, weil er nur in diesen zur Erreichung des ewigen Lebens wirksam ist. Am deutlichsten unterscheidet er wohl den heiligen Geist und die heiligmachende Gnade ibidem ad 2: Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam: et significatur hoc, cum dicitur, quod Spiritus sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu sancto: et hoc significatur, cum dicitur, quod gratia Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum. Und ebendort art. 5 (in conclusione) sagt der h. Thomas: Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioh. 14, 23: Ad eum veniemus

dessen auf den Wortlaut irgend einer Schriftstelle kann man nie eine dogmatische Ansicht begründen. Der h. Geist ist unendlich und unveränderlich, weil er Gott ist. Er ist daher seiner Wesenheit nach in allen Geschöpfen, in den Sündern und Gerechten, in den Seligen und Verdammten, in den Engeln und Teufeln. Die heiligmachende Gnade aber ist nicht in allen erschaffenen Geistern, sondern nur in einigen. Sie kann daher nicht der heilige Geist selbst, sondern nur die Wirkung des heiligen Geistes sein. Denn der heil. Geist selbst kann doch nicht verschieden in verschiedenen erschaffenen Geistern sein, weil er als wahrer Gott die absolute Einfachheit selbst und darum ohne alle Zusammensetzung, physische sowohl als metaphysische, ist;*) sondern nur die Wirkungen des heiligen Geistes sind verschieden in verschiedenen Menschen und Engeln, jenachdem der freie Wille der vernünftigen Creatur auf die göttliche Anregung eingeht. Der heil. Geist selbst, oder seiner göttlichen Wesenheit nach, kann auch nicht anfangen irgendwo zu sein, noch aufhören dort zu sein, weil sein Wesen unendlich ist. Die heiligmachende Gnade ist daher nur die besondere Wirkung des heiligen Geistes in einigen vernünftigen Geschöpfen, und zwar die übernatürliche Wirkung des heiligen Geistes, weil durch diese göttliche Kraft der heiligmachenden Gnade der erschaffene Geist zur Erreichung der Anschauung Gottes, worin das ewige Leben besteht, geführt werden soll, und er durch seine eigenen Kräfte diese Wirkung in sich nicht setzen kann. Dennoch aber wird der heilige Geist durch die heiligmachende Gnade wirklich gegeben, weil er nur in denen, welche die heiligmachende Gnade haben, das ewige Heil bewirkt. Auch kann gesagt werden, die Dreieinigkeit werde den Gerechtfertigten gegeben oder gesandt, weil die drei göttlichen Personen unzertrennlich mit einander vereinigt sind. Uebrigens will der h. Thomas, man solle sich des Ausdruckes „den heiligen Geist empfangen" nicht für jede Ertheilung der heiligmachenden Gnade, sondern nur für besondere, z. B. der Prophezie oder der Wunderwirkung, bedienen. Nach dem Gesagten ist offenbar, daß das Geben und Empfangen des heiligen Geistes in einem ganz andern Sinne zu nehmen ist, als der Empfang der Eucharistie. Die menschliche Natur Christi ist zwar mit dem Sohne Gottes zu einer Person vereinigt, aber doch immer nur ein Erschaffenes und Endliches. Wegen der unzertrennlichen Vereinigung zwischen dem Sohne Gottes und der menschlichen Natur in Christo wird zunächst diese menschliche Natur, und darum auch der Sohn Gottes**), Jedem, der die Eucharistie empfängt,

---

et mansionem apud eum faciemus; wo wiederum die heiligmachende Gnade selbst und ihr Urheber auf das deutlichste unterschieden werden. Ferner beweist der h. Thomas 2. 2. quaest. 23, art. 2, daß die caritas, d. h. die heiligmachende Gnade eine forma habitualis der Seele sei, durch welche Form der heilige Geist die Seele leite und antreibe. Dort widerlegt er auch ausdrücklich die Ansicht des Petrus Lombardus, daß die heiligmachende Gnade der heilige Geist selbst sei.

*) Vergl. §. 20 die Lehre von der göttlichen Einfachheit.

**) Vergl. Conc. Trid. Sess. XIII, cap. 3: Semper haec fides in Ecclesia Dei fuit, statim post consecrationem verum Domini nostri corpus verumque eius sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate exsistere, sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie ex vi verborum; ipsum autem corpus sub specie vini et sanguinem sub specie panis animamque sub utraque vi naturalis illius connexionis et concomitantiae, qua partes Christi Domini, qui iam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus, inter se copulantur: divinitatem porro propter admirabilem illam eius cum corpore et anima hypostaticam unionem.

wirklich gegeben, er sei im Zustande der Gnade oder Ungnade; aber die Wirkung der Gnade wird durch den Empfang der Eucharistie nur dem gegeben, welcher die Gnade in sich wirken läßt. Dagegen der heilige Geist wird uns nur in dem Sinne gegeben, daß uns die heiligmachende Gnade, und namentlich, daß uns besondere Wirkungen derselben ertheilt werden, und daß er durch diese auf uns wirkt. Wer Beides, den Empfang der Eucharistie und den Empfang des heiligen Geistes, identificiren wollte, der müßte etwa auch sagen, der heilige Geist sei mit etwas Erschaffenem hypostatisch vereinigt; was gegen den Glauben sein würde. Darnach ist nun auch die gewöhnliche Meinung der Gottesgelehrten, daß die gratia sanctificans ein habitus supernaturalis creatus ist, durch welche der heilige Geist auf eine besondere Weise in den Gerechten wohnt und wirkt. Daß Gott diesen Zustand in den Seelen der Menschen, welche er rechtfertigt, täglich erschafft, kann uns ebensowenig auffallend sein, als daß er täglich unsterbliche Seelen erschafft. Dieser erschaffene übernatürliche Zustand kann aber vernichtet werden; was durch jede einzelne Todsünde geschieht. Wir sagten: Die heiligmachende Gnade werde durch jede Todsünde verloren; denn so ist die Meinung der bei weitem meisten ältern und neuern Theologen. Dagegen ist eine andere Meinung, daß die heiligmachende Gnade auch durch fortgesetzte läßliche Sünden verloren werden könne, ohne daß eine Todsünde erfolgte, nämlich ein bestimmter Act, der eine Todsünde ist. Daß dieses gewiß höchst selten sei, wird zugestanden, aber die Möglichkeit dieses Falles wird doch vertheidigt. Der einzige Grund dafür ist der psychologische, daß sich eine Kraft der Seele durch fortwährende Schwächung auf ein Minimum reduciren und zuletzt ganz aufhören soll. Zu untersuchen, ob dieser Grund, an und für sich betrachtet, wahr sei, gehört nicht hieher; aber wäre er das auch, so hielte er doch nicht Stich. Denn die heiligmachende Gnade ist eine übernatürliche, durch den heiligen Geist der Seele mitgetheilte Kraft, welche den Willen Gott unterwirft. Durch jede läßliche Sünde wird sie geschwächt; oder läßliche Sünden disponiren zur Todsünde; aber nur durch eine völlige Empörung des Willens gegen Gott, oder durch die freiwillige Abwendung des Willens von Gott, d. h. durch die Todsünde kann die Unterwürfigkeit desselben unter die Gebote Gottes aufhören. Weil der Mensch einen freien Willen hat, so besteht das Verhältniß der Vereinigung mit Gott durch die übernatürliche Liebe so lange, bis der Mensch es aufhebt. Aufhebung dieses Verhältnisses, Verlust der heiligmachenden Gnade und Todsünde ist Dasselbe; und wer das nicht zugestehen wollte, der müßte die wesentliche Verschiedenheit zwischen der Todsünde und läßlichen Sünde läugnen. Jener aus der Psychologie entlehnte Grund findet darum hier keine Anwendung, weil die heiligmachende Gnade eine übernatürliche Kraft ist, welche den ganzen Menschen über sich selbst erhebt und mit Gott vereinigt, und welche deßhalb nach bloß natürlichen Gesetzen nicht beurtheilt werden kann. Daß aber die läßlichen Sünden zur Todsünde disponiren, hat in diesem Zweifachen seinen Grund: 1) Weil ein Stillstand auf dem Wege des Heiles durchaus unmöglich ist. Deßhalb muß derjenige, welcher die freiwilligen läßlichen Sünden nicht meidet, zurück gehen. 2) Weil ein Solcher bei einer schweren Versuchung, welche gegen uns zu erheben der Feind unseres Heiles, der nie ruhet, nicht versäumen wird, die zum Widerstande erforderliche Kraft nicht hat und darum sicher in eine Todsünde fällt, wofern er sich durch wirksame geistliche Mittel nicht augenblicklich stärkt. Verlust der heiligmachenden Gnade und Todsünde sind durchaus identische

Begriffe. Denn durch die Gnade ist der ganze Wille des Menschen Gott unterworfen und mit Gott vereinigt; Verlust der heiligmachenden Gnade ist folglich Verlust dieses Zustandes. Todsünde aber als Zustand ist der angegebene, und als That eine solche, wodurch dieser Zustand bewirkt wird. Wenn man sich nur dieses gehörig klar machte, daß Verlust der heiligmachenden Gnade und Todsünde durchaus identische Begriffe sind, so könnte über die angegebene Frage gar kein Streit bestehen.

### §. 171. Ertheilung der heiligmachenden Gnade oder die Rechtfertigung selbst.

1. Weil der Mensch durch die heiligmachende Gnade gerecht wird, so ist die Ertheilung der heiligmachenden Gnade die Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Gerecht vor Gott kann der Mensch nur durch die Reinheit von der Schuld und durch die Unterwerfung seines Willens unter den Willen Gottes sein. Da wir nun Alle im Zustande der Erbsünde geboren werden und oft auch durch wirkliche Sünden die bereits empfangene heiligmachende Gnade verlieren, so müssen wir durch die heiligmachende Gnade von der Schuld der Sünde gereinigt und dem Willen nach Gott unterwürfig gemacht werden. Folglich schließt die Rechtfertigung oder die Ertheilung der heiligmachenden Gnade dieses Zweifache in sich. Weil aber der Mensch durch die Erbsünde seinen freien Willen nicht verloren hat, so kann er auch ohne seine Einstimmung und Mitwirkung die Gnade der Rechtfertigung nicht von Gott erlangen. Zwar kann der Mensch durch keine Bewegung des eigenen Willens oder durch irgend ein Werk gerechtfertigt, d. h. in den Zustand versetzt werden, daß er zur Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes, welcher in der Anschauung Gottes besteht, befähigt ist *), weil der erschaffene Geist aus sich selbst nicht dazu gelangen kann; aber weil der Mensch den freien Willen immer noch hat, deßhalb kann er auch nicht ohne die einstimmende Theilnahme desselben gerechtfertigt werden, indem die Natur die Grundlage der Gnade sein und durch die Gnade verklärt werden soll. **) Zu der Ver-

---

*) Der Mensch wird dann **gerechtfertigt** (iustificatus) genannt, weil dann die göttliche Idee über den Menschen und der wirkliche Zustand des Menschen sich entsprechen. Die göttliche Idee ist das Maaß für alle Dinge, insbesondere für den erschaffenen Geist; der wirkliche Zustand der Dinge ist das Gemessene. Die göttliche Idee über den erschaffenen Geist enthält immer, daß derselbe durch die glückselige Anschauung auf ewig mit Gott vereinigt werde und darum die heiligmachende Gnade habe, weil er dazu nur durch diese göttliche Kraft befähigt ist. Besitzt er also diese, so entspricht sein Zustand der göttlichen Idee über ihn, d. h. **er ist gerechtfertigt; oder er hat diejenige Form seines Daseins, welche er nach dem Willen Gottes haben soll.** Vergl. das Tridentinum Sess. VI, cap. 7: Demum unica formalis causa (iustificationis nostrae) est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit — und can. 10: Wir seien durch die Gerechtigkeit Christi noch nicht selbst (formaliter) gerecht. Der h. Thomas schreibt 1. 2. quaest 111, art. 1, ad 1: Gratia non dicitur gratum facere effective, sed **formaliter**, scilicet quia per hanc homo iustificatur et dignus efficitur vocari Deo gratus, secundum quod dicitur ad Coloss. 1, 12: Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine. Und ebendort art. 2, ad 1: Secundum quod gratia est quaedam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter.

**) Deßhalb läßt der h. Bernard (pag. 1131, K; Edit. Antverp. 1616) den Herrn zu der Samaritanerinn sagen: Volo tibi infundere gratiam: tu applica liberum arbitrium. (Das dort Vorhergehende ist ebenfalls zu beachten.)

einigung unseres Willens mit dem göttlichen muß unser Wille die Einstimmung geben. Diese Einstimmung setzt eine Entfernung des Willens von den Gelüsten und eine Hinwendung desselben zu Gott voraus. Dieses Beides kann nur durch die Gnade bewirkt werden, weil der erschaffene Geist durch sich selbst zu einer übernatürlichen Bewegung durchaus unfähig ist. Da nun aber nach katholischer Lehre die Gnade der Rechtfertigung durch die Sacramente des neuen Bundes ertheilt wird *), so gestaltet sich die einstimmende Theilnahme zur Aufnahme der rechtfertigenden Gnade in die Vorbereitung zum Empfange des betreffenden Sacramentes um. Weil also der Mensch als freies Wesen die Gnade der Rechtfertigung empfängt, und weil alle seine Kräfte, folglich auch der freie Wille, die vorzüglichste Kraft der menschlichen Seele, durch die Gnade der Rechtfertigung in einen höhern Zustand erhoben werden sollen, so ist vor dem Acte der Rechtfertigung selbst eine gewisse, durch die wirkliche Gnade angefangene, fortgeführte und vollendete Vorbereitung oder Disposition von Seite desjenigen erforderlich, welcher die heiligmachende Gnade empfangen will. Wegen der Ungewißheit, ob der Mensch im Zustande der Sünde alle von seiner Seite zur Rechtfertigung nothwendigen Dispositionen gehabt habe, oder nicht, kann er auch nach dem Empfange desjenigen Sacraments, welches ihm die rechtfertigende Gnade vermitteln soll, niemals mit der Gewißheit sich für gerechtfertigt halten, wie sie uns der Glaube gibt. Und weil die heiligmachende Gnade nur durch die Einstimmung und Mitwirkung des freien Willens aufgenommen und bewahrt werden kann, dieser aber im gegenwärtigen Leben immer noch ein wandelbarer ist, so kann die heiligmachende Gnade auch immer noch verloren werden, indem der Mensch nicht mehr Gott, sondern irgend etwas Erschaffenes zu seinem letzten Endzwecke macht. Aus dem Gesagten folgt, daß wir bei der Lehre von der Ertheilung der heiligmachenden Gnade oder von der Rechtfertigung dieses Dreifache zu beachten haben: Die Rechtfertigung selbst; die von Seiten des Sünders nothwendigen Dispositionen; die Beschaffenheit der Rechtfertigung oder der empfangenen heiligmachenden Gnade in dem Gerechtfertigten.

2. Die Rechtfertigung besteht nicht nur in der Erlassung aller vorhergehenden Sünden und der dadurch verdienten ewigen Strafe, sondern auch in der Vereinigung des Willens mit Gott durch die heiligmachende Gnade. Folglich ist in der Rechtfertigung ein Negatives zu unterscheiden, die Tilgung der vorher gegangenen Sünden und der dadurch verwirkten ewigen Strafe, und ein Positives, die Ertheilung der heiligmachenden Gnade, durch welche die Gerechtigkeit und Heiligkeit und die Erneuerung des innern Menschen bewirkt wird. Diese Erklärung der Rechtfertigung gründet sich auf die Bestimmung des Concils von Trient, welches **Sess. VI, cap. 4** sagt: **Iustificatio est translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Iesum Christum.** Hier bezeichnet das Concil die natürliche Geburt des Menschen aus Adam als eine mit Schuld behaftete, und stellt diese seiner übernatürlichen Geburt aus Jesus Christus durch die Kirche gegenüber; — wie sich ja diese beiden Stammväter der ganzen Mensch-

---

*) Vergl. das Tridentinum Sess. VII, (Prooemium): Per sacramenta (novae legis) omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur. In dem vorigen Abschnitte haben wir diese Lehre wiederholt hervorgehoben.

heit, Adam und Christus, immer gegenüber stehen. Und ebendort cap. 7 sagt das Concil: **Iustificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum.** Die erste Lehre über die Rechtfertigung ist also, daß durch die Rechtfertigung alle vorhergehenden Sünden wirklich getilgt werden; die zweite, daß durch die Rechtfertigung der Mensch vermittelst der heiligmachenden Gnade mit Gott vereinigt wird. Und deßhalb vergleicht der h. Thomas die Rechtfertigung mit der Erleuchtung eines finstern Raumes. Gleichwie in diesem die Tilgung der Finsterniß und die Verbreitung des Lichts zugleich statt finde, so werde auch durch die heiligmachende Gnade die Erlassung der Sünde und die wirkliche Heiligung zugleich bewirkt. Denn Gott läßt nichts leer stehen. Sobald er daher den Willen seiner vernünftigen Geschöpfe durch seine Gnade von der Sünde entfernt hat, ertheilt er ihnen sofort die heiligmachende Gnade.

3. Das Erste wird als Lehre der Kirche schon durch die beiden angeführten Stellen des Concils von Trient bezeugt. Außerdem aber spricht das Concil das Erste sowohl als das Zweite Sess. V, can. 5 sehr bestimmt aus: **Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismo confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi *), aut non imputari, a. s.** Durch die Rechtfertigung wird also nach katholischer Lehre Alles, was den wahren und eigentlichen Begriff einer Sünde hat, hinweggenommen und darum die ewige Strafe erlassen. Durch diese Entscheidung hat die Kirche nur ihre von Christo und den Aposteln überkommene Lehre gegen die Protestanten ausgesprochen. In der heiligen Schrift nämlich, alten sowohl als neuen Testaments, findet sich durchweg die Darstellung, daß die Sünden von Gott gänzlich getilgt und nicht bloß in Beziehung auf die ewige Strafe, sondern auch in Beziehung auf die Schuld wirklich erlassen werden. So sagt der Prophet Nahum 2. Kön. 12, 13 zu David: „Der Herr hat deine Sünde hinweggenommen." Bei diesen Worten darf man nicht wegen der Worte in V. 12: „Du wirst nicht sterben", etwa nur an eine Erlassung der Strafe denken wollen. Denn David selbst sagt Ps. 50, 9: „Wasche mich, so werde ich weißer als der Schnee"; und V. 12: „Ein reines Herz erschaffe in mir, o Gott, und den rechten Geist erneure in meinem Innern." Isaias 44, 22: „Ich machte verschwinden, wie eine Wolke deine Missethaten, wie einen Nebel deine Sünden." Im neuen Testamente wird Christus wiederholt das Lamm Gottes genannt, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt. Hebr. 1, 3 sagt der Apostel von Christo: „Er bewirkte die Reinigung von Sünden"; (καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος); ebendort 9, 28: „Christus ist einmal geopfert worden, um die Sünden Vieler zu tilgen", (ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας). Deßhalb werden die Juden Apstg. 3, 19 ermahnt: „Thuet Buße und bekehret euch, damit eure Sünden getilgt werden"; (εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας); und wird Ephes. 5, 8 zu den Ge-

*) „Oder daß dieses bloß abgeschnitten werde." Der Vergleich ist vom Haupthaare entnommen, welches zwar abgeschnitten wird, dessen Wurzeln aber bleiben. Die Ausdrucksweise selbst rührt zuerst von den Pelagianern her; vergl. den h. Augustin contra duas epistolas Pelagianorum I, 13, 27.

rechtfertigten gesagt: „Ihr waret einstens Finsterniß, jetzt aber seid ihr Licht in dem Herrn"; und heißt es ebendort V. 26, Christus habe die Kirche durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens gereinigt, „um selbst herrlich die Kirche sich darzustellen, ohne Makel, ohne Runzel oder etwas dergleichen, sondern daß sie heilig und unbefleckt sei." Und wie könnten auch an so vielen Stellen in den Briefen des heil. Paulus die Gläubigen als Glieder des Leibes Christi betrachtet werden, wenn sie nicht von Sünden sowohl der Strafe, als der Schuld nach gereinigt wären? Die Ertheilung der heiligmachenden Gnade in dem angegebenen Sinne wird Röm. 3, 23—26 treffend erwähnt: „Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes, und werden gerechtfertigt ohne Verdienst durch seine Gnade, durch die Erlösung, die in Jesu-Christo ist, welchen Gott dargestellt hat als Sühnopfer durch den Glauben in seinem Blute, um seine Gerechtigkeit zu erweisen zur Vergebung der Sünden, die vorher geschehen sind, da Gott Geduld hatte, um seine Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit zu erweisen, damit er selbst gerecht sei und denjenigen rechtfertige, der den Glauben an Jesum Christum hat." In den Worten: „Um seine Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit zu erweisen" (πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ) ist Rede von einer mit und durch Christus eingetretenen Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit als moralischen Eigenschaft, die sich darin aufs glänzendste bewährt, daß sie den Sünder nicht bloß aus Kraft des Sühnungswerkes Christi begnadigt, sondern ihn auch umwandelt, d. h. wahrhaft und innerlich gerecht macht. *) Weil die Geltendmachung des moralischen Begriffes der göttlichen Gerechtigkeit für Luther von jeher ein Stein des Anstoßes gewesen war, darum übersetzte er: „Damit er die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, darböte"; statt zu übersetzen: „Zur Erweisung oder Offenbarung seiner Gerechtigkeit." Die Worte des V. 26: Damit er selbst gerecht sei und denjenigen rechtfertige, der den Glauben an Jesum Christum hat", erklären, worin jene Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit bestehe, oder wie sie geschehe; indem nämlich, wie die Sonne nicht nur die Wärme in sich hat, sondern auch Alles mit ihr in Beziehung Stehende erwärmt, ebenso Gott nicht nur für sich selber gerecht, sondern auch die reichlich strömende Quelle menschlicher Gerechtigkeit ist; oder wie er selber gerecht ist, so auch Andere gerecht macht; also eine innere und wahrhafte Gerechtigkeit, eine der seinigen qualitativ entsprechende Gerechtigkeit ihnen verleiht. In Gott nämlich ist nichts außer seine Wesenheit selbst, oder der Begriff Gottes und das wirkliche Sein Gottes sind durchaus Dasselbe, wegen der absoluten Einfachheit Gottes. Daher kann der Unterschied zwischen realem und idealem Sein in Beziehung auf Gott gar nicht gemacht werden, und daher hat Gott auch nur durch sich selbst sein Maaß. Darin besteht die Gerechtigkeit Gottes, insofern sie eine Bezeichnung des göttlichen Wesens und der Wirksamkeit Gottes nach Außen ist. Vermöge seiner Gerechtigkeit kann Gott in seinem Sein und in aller seiner Wirksamkeit nach Außen nur mit sich selbst übereinstimmen, weil er durch nichts außer ihm Seiendes sein Maaß haben kann. Dagegen der erschaffene Geist hat sein Maaß durch das

*) Vergl. das vortreffliche Werk Döllingers: Die Reformation Bd. III. Seite 142, 144. Vergl. auch das Tridentinum Sess. VI, cap. 7: Iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit (est causa formalis iustificationis nostrae). Vergl. die Gedanken des h. Thomas darüber 1. 2. quaest. 110 art. 2, ad 2.

göttliche Erkennen und Wollen. Die göttliche Idee über den erschaffenen Geist enthält aber, daß derselbe durch die glückselige Anschauung mit Gott vereinigt und deßhalb mit der göttlichen Kraft der heiligmachenden Gnade ausgerüstet werde. Deßhalb besteht die Gerechtigkeit des Menschen darin, daß sein wirklicher Zustand dieser göttlichen Idee entspricht; d. h. die Gerechtigkeit des Menschen besteht in der heiligmachenden Gnade und in einem solchen Denken und Wollen, wie es dem göttlichen Denken und Wollen gemäß ist. In diesem Zustande hat der Mensch ebenso eine wirkliche, aber von Gott mitgetheilte Gerechtigkeit, wie Gott selbst seinem Wesen nach gerecht, oder besser die Gerechtigkeit ist. Von einer wirklichen Gerechtigkeit des Menschen aber wollte Luther nichts wissen und darum übersetzte er jene Worte: „Auf daß er allein gerecht sei und gerecht mache." Freilich finden sich auch mehrere Stellen der h. Schrift, in denen von einem Bedecken der Sünde oder von einem Nichtzurechnen derselben die Rede ist. So Ps. 31, 1. 2: „Selig diejenigen, deren Missethaten nachgelassen und deren Sünden bedeckt sind. Selig der Mann, welchem der Herr die Sünde nicht zugerechnet hat, und in dessen Geiste keine Falschheit ist." *) Und 2. Cor. 5, 19: „Gott war in Christo die Welt mit sich versöhnend und ihnen ihre Sünden nicht zurechnend." Aber diese und ähnliche Stellen der h. Schrift, auf welche sich die Neuerer des 16. Jahrhundertes beriefen, sind doch nicht einseitig zu erklären in dem Sinne, als wenn uns die Sünden um Christi willen bloß nicht zugerechnet und gleichsam bedeckt würden, jedoch immer noch in uns blieben und ihre Früchte trügen, die uns aber wieder um Christi willen nicht zugerechnet würden, daß folglich unsere ganze Gerechtigkeit nur eine äußere, nämlich die uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi wäre,

---

*) Es ist sehr merkwürdig, daß schon der h. Thomas mit Bezugnahme auf diese Schriftstelle sich eine Einwendung macht, welche ganz die 300 Jahre nach ihm auftauchende Lutherische Lehre enthält. Er untersucht 1. 2. quaest. 113, art. 2: Utrum ad remissionem culpae, quae est iustificatio impii, requiratur gratiae infusio? Der h. Thomas wirft sich hier ein (2): Remissio culpae consistit in reputatione divina, secundum illud psalm. 31: Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum. Sed infusio gratiae ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est. (1. 2. quaest. 110, art. 1. Die Gnade in uns ist nämlich eine göttliche Kraft in uns, durch welche wir zur Anschauung Gottes geführt werden sollen). Ergo infusio gratiae non requiritur ad remissionem culpae. Diese Einwendung gegen die katholische Lehre von der Rechtfertigung hat der h. Thomas Luthern gleichsam aus dem Munde geschrieben. Der h. Thomas sagt (corp.): Homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet. Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc, quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quia Deus nobis pacatur. Quae quidem pax consistit in dilectione, qua Deus diligit nos .... Effectus autem divinae dilectionis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita aeterna, a qua peccatum mortale excludit. Et ideo non posset intelligi remissio culpae, si non adesset infusio gratiae. Vergl. auch noch besonders die Antwort auf jene (2.) Einwendung: Sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinae, sed etiam importat quendam gratiae effectum, ita etiam et hoc, quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quendam effectum in ipso, cui peccatum non imputatur. Quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit. Ebendort art. 6 (corp.) schreibt der h. Thomas die oben von mir angedeuteten Worte: Idem est gratiae infusio et culpae remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Vergl. auch den h. Bonaventura lib. IV, Sent. dist. 17, p. 1, quaest. 1. So haben schon die Scholastiker die lutherische Imputationslehre widerlegt.

nicht aber eine in uns bestehende, oder daß sie in einer Gerechterklärung, nicht aber in einer Gerechtmachung bestehe. Denn diese letzten Stellen der heil. Schrift müssen doch offenbar in Vereinigung mit denjenigen erklärt werden, in denen von einer wahren und wirklichen Gerechtmachung des Menschen die Rede ist. Wenngleich auch nach erlangter Rechtfertigung noch die beständige Anreizung der bösen Begierlichkeit in uns verbleibt, und wir in Folge ihrer Anreizungen in manche Sünden fallen, weßhalb der Apostel Röm. 7, 17 schreibt: „Nicht ich wirke dieses, sondern die in mir wohnende Sünde", so können diese Reizungen doch nicht im eigentlichen Sinne Sünde genannt werden, sondern nur insofern, als sie aus der Sünde stammen und zur Sünde anreizen. Denn die Sünde besteht eigentlich und immer im Willen; was die katholische Kirche mit blutendem Herzen gegen alle außerkirchlichen Behauptungen festgehalten hat. Die Tradition, auf welche doch jede Erklärung der h. Schrift nothwendig gegründet werden muß, hat sich klar und bestimmt genug über diese Wahrheit ausgesprochen. Man vgl. besonders den h. Johannes Chrysostomus **de Sacerdotio III, 6, nro. 190** und den h. Augustin **ad Bonifacium lib. I, cap. 13, nro. 26** und **27 (Edit. Paris. 1841, tom. X, pag. 562—566)**. Nach Lehre der Asceten (vgl. besonders den h. Johannes vom Kreuze) nimmt die böse Begierlichkeit durch das fortgesetzte Bemühen im Guten zu wachsen, immer mehr ab, jedoch hört sie in diesem Leben niemals ganz auf. Die innere Empfänglichkeit für die Versuchung mag in den Heiligen auch schon in diesem Leben aufhören, aber der Kampf selbst bleibt.

4. Zweitens lehrt die katholische Kirche über die Rechtfertigung, daß dieselbe in einer wirklichen Heiligung des Menschen durch die Gnade bestehe. Dies spricht das Tridentinum **Sess. V, can. 5** (nach den so eben Nro. 3, angeführten Worten) aus: **In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem, qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur**; — ferner im 4. und 7. Capitel der sechsten Sitzung, wo das Concil eine Erklärung der Rechtfertigung gibt, und ebendort **can. 10: S. q. d., homines sine Christi iustitia, per quam nobis meruit iustificari, aut per eam ipsam formaliter iustos esse, a. s.** *) Und **can. 11: S. q. d., hominem iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tan-**

---

*) Berthes in seiner Uebersetzung des Concils von Trient (S. 84) übersetzt diese Stelle ganz falsch. Denn wie sie verstanden werden muß, beweist der in Cap. 7 ebendort vorkommende Ausdruck: Causa formalis (iustificationis nostrae) est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, qua fidelicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem. Durch die Gerechtigkeit Christi, an und für sich betrachtet, sind wir noch nicht gerecht, sondern wir müssen dieselbe auch wirklich in uns aufnehmen, und erst dann sind wir gerecht.

tum favorem Dei, a. s. Diese Lehre der Kirche findet in der h. Schrift und Tradition ihre offenbare Begründung. Denn bei Joh. 3, 5 sagt der Herr: „Wenn Jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, der kann in das Reich Gottes nicht eingehen." Folglich ist, um in das Reich Gottes eingehen zu können, eine gänzliche Umwandlung des Menschen, wie er geboren wird, durch die Erlassung der Sünde und die Ertheilung des heiligen Geistes nothwendig. In den folgenden Worten: „Denn was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch; was aber aus dem Geiste geboren ist, ist Geist", zeigt der Herr, wie der neue, aus Gott geborne Mensch beschaffen ist, wahrhaft gerecht und heilig. Ebendort Joh. 14, 23 sagt der Herr: „Wenn Jemand mich liebt, so wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen." Dieses Wohnen der Trinität in dem Gerechtfertigten kann doch nur so verstanden werden, daß Gott durch eine in dem Gerechtfertigten bleibende Gnade auf ihn einwirkt. Röm. 5, 5: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsern Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist"; 17: „(Die Gerechtfertigten) werden den Ueberfluß der Gnade, der Gaben und der Gerechtigkeit empfangen und im Leben herrschen durch den Einen Jesum Christum." Tit. 3, 4—7: „Als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Heilandes erschien, hat er nicht wegen der Werke der Gerechtigkeit, die wir gethan, sondern nach seiner Barmherzigkeit uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des heiligen Geistes, welchen er reichlich auf uns ausgegossen hat durch Jesum Christum unsern Heiland, daß wir, gerechtfertigt durch seine Gnade, Erben würden nach der Hoffnung des ewigen Lebens." Folglich wird nach Lehre der h. Schrift durch die Rechtfertigung eine innere Erneuerung des ganzen Menschen durch die göttliche Kraft der heiligmachenden Gnade bewirkt. Der Gerechtfertigte tritt durch diese Gnade in das innigste Verhältniß der Willensvereinigung mit Gott und bleibt ihm nicht etwa bloß äußerlich gegenüber stehen. Er wird, sagt der h. Johannes vom Kreuze, selbst ein Gott, nicht durch seine Natur, sondern durch die Theilnahme. *) Dieselbe Lehre von der wirklichen Heiligung des Menschen durch die Gnade hat die Kirche zu allen Zeiten vorgetragen und immer von sich bekannt, daß sie diejenigen, welche die Lehre Christi annähmen, zur Erneuerung des innern Menschen führe. Die Erlassung der Sünde kann ohne die wirkliche Ertheilung der heiligmachenden Gnade, d. h. ohne die Heiligung gar nicht gedacht werden. Denn die Liebe Gottes gegen uns ist eine ewige und unveränderliche. Die zeitliche Wirkung dieser Liebe in uns, die heiligmachende Gnade, wird bisweilen unterbrochen, indem der Mensch durch eine Todsünde von Gott abfällt und die Gnade verliert. Ist dieses Hinderniß der Gnade gehoben, so tritt die Wirkung der ewigen Liebe Gottes gegen uns wieder ein, und wird die Gnade unsrer Seele wieder gegeben. Folglich ist die Erlassung der Sünde ohne die Ertheilung der Gnade nicht vorhanden. Beides, Sündentilgung und Heiligung, geschieht durch einen einzigen und selbigen Act, durch welchen uns Gott rechtfertigt. So haben alle Väter gelehrt, und deßhalb machte ihnen ja auch Luther den Vorwurf, daß sie Alle im Glauben geirrt

---

*) In einer bloß äußerlichen Verbindung stehen auch die mit Christo, welche am Ende der Welt zu ihm sagen werden: „Haben wir nicht in deiner Gegenwart gegessen und getrunken, und hast du nicht auf unsern Straßen gelehrt?" Luc. 13, 26.

hätten. Es ist daher ein nutzloses Beginnen, wenn protestantische Theologen (z. B. Gerhard) die Stellen, in denen die Väter sagen, daß wir durch Annahme des Glaubens an Christum gerecht würden, und ähnliche aus dem Zusammenhange reißen und aus ihnen dann die protestantische Rechtfertigungslehre bewiesen zu haben meinen.

5. Diese ihre Glaubenslehre hat die katholische Kirche gegen die Protestanten ausgesprochen, denen zufolge die Rechtfertigung bloß in einer Gerechterklärung von Seite Gottes um der Verdienste Christi willen oder in einer Zurechnung der Verdienste Christi, aber nicht in einer wirklichen Gerechtmachung und Vereinigung des Willens mit Gott besteht und folglich ein bloß äußerliches Verhältniß zu Gott, aber nicht eine geistige Gemeinschaft mit Gott bewirkt. So ist der geschichtliche Protestantismus in den symbolischen Büchern hinterlegt, und nur darauf kommt es hier an, was dieser gelehrt habe, nicht aber darauf, was manche Protestanten jetzt lehren möchten. *) Nach den symbolischen Büchern der Protestanten **) besteht die Rechtfertigung bloß in dem Glauben, daß uns um der Verdienste Christi willen die Sünden vergeben werden. Diese Lehre war jenem Manne, welcher die große Spaltung im 16. Jahrhunderte begonnen hat, durchaus eigenthümlich. Denn wenn auch in den vorhergehenden Jahrhunderten des Mittelalters einzelne unbedeutende Häretiker auftraten, deren Lehre als eine consequente Entwicklung des lutherischen Systemes angesehen werden muß, und wenn auch insbesondere die pantheistischen Anklänge des Mittelalters mit dem Pantheismus, welcher im Lutherthume liegt, die größte Aehnlichkeit haben, so hat doch Luther zuerst jene Lehre von der Rechtfertigung als „die freieste und originellste Schöpfung seines Geistes" aufgestellt und sie mit der gewaltigen Kraft, welche ihm eigen war, verfochten, so daß sich am Ende seines Lebens mehrere Millionen Menschen zu derselben bekannten. In der Geschichte der Menschheit hat Luther durch seine Lehre die höchste Bedeutung. Denn nach den großen Streitigkeiten über die Inkarnation und die Trinität, welche in den sieben ersten Jahrhunderten die ganze Kirche, insbesondere den Orient erschütterten, und nach dem Auftreten des Pelagius, der das Christenthum in den Rationalismus zu verflachen suchte, war als eine einzige Hauptfrage über das Christenthum diese über die Wiedervereinigung des gefallenen Menschen mit Gott noch übrig. Eben so nämlich, wie die Lehre von der Trinität und von der Inkarnation gleichsam zwei Grundpfeiler des ganzen Christenthums bilden, ebenso bildet die Lehre von der Rechtfertigung den dritten, indem mit dieser die Lehre von den Sacramenten und von der Kirche aufs engste zusammenhängt. Wir sagten, nachdem jene großen Streitigkeiten auf dem Gebiete der christlichen Lehre vorausgegangen, sei die Frage über die Rechtfertigung noch allein übrig geblieben. Dies möge nicht dahin verstanden werden, als wollten wir die Nothwendigkeit des Protestantismus und damit der Häresie im Allgemeinen behaupten. Ebenso wie der Mensch sehr wohl zur sittlichen Vollkommenheit gelangen kann, ohne daß er die bittere Erfahrung des Bösen gemacht hat, ebenso kann die Kirche sehr wohl ohne Häresien bestehen; aber die Menschheit im Stande der gefallenen Natur scheint sich nun einmal nicht anders, als durch die Sünde hindurch für

---

*) Diese seine Hauptirrlehre spricht Luther schon in einem Briefe vom 7. April 1516 aus, bei De Wette I, S. 17.

**) Vgl. Bellarmin, Möhler und Hilgers (Symbolische Theologie).

Gott entschließen zu wollen. Ohne Zweifel ist aber die Beantwortung gerade dieser Frage, wie dem gefallenen Menschen die Frucht der durch den Sohn Gottes bewirkten Erlösung zugewendet werde, ob durch eine freithätige Mitwirkung des Menschen selbst, oder aber ohne alles freie Zuthun des Menschen, unter allen Lehren des Christenthums die wichtigste und einflußreichste. Luther entschied sich dahin, daß er die freie Mitwirkung des Menschen zu seinem ewigen Heile gänzlich läugnete und die Rechtfertigung bloß durch den Glauben geschehen ließ, daß uns um Christi willen die Sünden vergeben seien. Dadurch wurde nun die katholische Kirche veranlaßt, ihren von Christo und den Aposteln empfangenen Glauben über die Rechtfertigung in scharf bestimmten Ausdrücken zu bekennen. Dieses geschah auf dem Concil von Trient. Luthers Lehre über die Rechtfertigung ist der Mittelpunkt seines ganzen Systems. Einzelne Anklänge derselben kommen schon mehrere Jahre vor Luthers Auftreten gegen die Lehre vom Ablasse in seinen Briefen und Predigten vor. Ohne Zweifel war Luther durch die Eigenthümlichkeit seines Geistes, welche er unter die Lehre Christi nicht beugen wollte, zur Betretung jener Bahn geführt worden. Am klarsten hat er diese Lehre in seiner Erklärung des Briefes an die Galater vorgetragen, welcher, um das Jahr 1535 herausgegeben, in die Zeit seiner vollesten Geistesreife fällt und bei der Abfassung der Concordienformel, einer der wichtigsten symbolischen Schriften der Lutheraner, zu Grunde gelegt wurde. Luther glaubte diese Lehre in allen jenen Stellen der paulinischen Briefe zu finden, in welchen gesagt wird, daß wir durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes gerechtfertigt würden; z. B. am kürzesten Röm. 3, 28: „Wir glauben, daß der Mensch gerechtfertigt werde durch den Glauben, ohne die Werke des Gesetzes"; — wo bekanntlich Luther übersetzte: „daß der Mensch durch den Glauben allein gerechtfertigt werde" und mit Frechheit und Hartnäckigkeit bei dieser Uebersetzung beharrte. Diesen speciellen Glauben, durch welchen der Mensch sich fest überzeugt hält, daß ihm um der Verdienste Christi willen die Sünden vergeben seien, nennen die symbolischen Bücher der Protestanten **fides iustificans** oder **fiducia**. Demnach wurde Glaube von Luther in einem ganz andern Sinne genommen, als bei den katholischen Theologen bisher üblich gewesen war, und dadurch ließen sich Viele anfangs irre leiten, indem sie den Worten Luthers die katholische Bedeutung unterlegten. Gegen diese Lehre Luthers ist **Sess. VI, can. 12** gerichtet: **S. q. d., fidem iustificantem nihil aliud esse, quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur, a. s.** Es entsteht daher nun die wichtige Frage: Was heißt jenes Wort des Apostels: „Der Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt, ohne die Werke des Gesetzes?"

6. In der h. Schrift werden zwar verschiedene Tugenden aufgezählt, durch welche Gott den Menschen rechtfertige; z. B. Eccl. 1, 27: „Die Furcht des Herrn vertreibt die Sünde; denn wer ohne Furcht ist, wird nicht gerechtfertigt werden können"; Luc. 7, 27: „Ihr sind viele Sünden erlassen, weil sie viel geliebt hat"; Jacob. 4, 6: „Gott widersteht den Stolzen, den Demüthigen aber gibt er Gnade"; Proverb. 15, 27: „Durch Barmherzigkeit und Glauben werden die Sünden getilgt." Aber vorzugsweise heißt es in der h. Schrift, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt werden; z. B. Röm. 5, 1: „Da wir nun durch den Glauben gerechtfertigt sind, so lassen wir Frieden haben mit Gott." Ueber dieses Wort des Apostels hat das Tridentinum **Sess. VI, cap. 8** diese dogmatische Erklärung gegeben: **Per**

**fidem ideo iustificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire.** *) Glaube ist zunächst die Annahme der göttlichen Offenbarung in Folge der

---

*) Ueber den rechtfertigenden Glauben handelt der h. Bernard pag. 1427 (Edit. Antverp. 1616): Dicitur fides mortua, ficta, probata. Et mortuam quidem Apostolus definit eam esse, quae sine operibus est, id est, quae non operatur ex dilectione, quasi non habens animam ipsam dilectionem, qua vegetetur et moveatur ad opera. Fictam autem ego arbitror illam vocari fidem, quae, suscepta quidem ex caritate vita, moveri inchoat ad bene operandum, sed non perseverans deficit et moritur tanquam abortiva. Eo utique sensu fictam dixerim nominatam quo vasa figuli vocamus fictilia, non quia videlicet utilia non sint, quamdiu durant, sed quia fragilia cum sint, diu minime durant. De hac fidei fictione puto illos notari in Evangelio, qui ad tempus credunt et in tempore tentationis recedunt. Interroga eos, qui dicunt caritatem, a quo semel accipitur, nequaquam ultra recedere. Ait Veritas de quibusdam: Et hi radices non habent, quia ad tempus credunt et in tempore tentationis recedunt. Unde et quo recedunt? Utique a fide in infidelitatem. Item quaero: Poterantne in illa fide salvari, an non poterant? Si non poterant, quae iniuria Salvatori quaeve tentatori laetitia, quod hinc recedant, ubi salus non sit? Siquidem nec Salvator zelatur nisi salutem, nec malignus invidet nisi saluti. Si autem poterant, quomodo aut sine caritate sunt, quamdiu in illa fide sunt, cum sine caritate salus esse non possit, aut deserentes fidem non etiam deserunt caritatem, cum caritas et infidelitas simul esse non possint? Recedunt ergo quidam a fide, quia Veritas asserit. Consequenter et a salute, quia Salvator redarguit. Inde nos colligimus, quod et a caritate, sine qua salus esse non poterit. Et hi, inquit, radicem non habent. Nec negat eos habere bonum, sed in bono potius radicatos non esse causatur. Denique sequitur et ait, quia ad tempus credunt. Bonum est, sed utinam duraturum! Non enim qui coeperit, sed qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Non autem durant, quoniam in tempore tentationis recedunt. Beati, si interim rapti fuissent, antequam malitia mutaret corda eorum. Nunc vero vae praegnantibus et lactantibus in illis diebus, teneros utique foetus gestantibus et de vita recenti facile in periculis exturbandos. Tales sunt animae parvam adhuc et teneram habentes caritatem et ob hoc earum fidem vivam, sed fictam necesse est in tentatione deficere. Vasa figuli, ait, probat fornax et homines iustos tentatio, illos videlicet qui ex fide vivunt. Iustus nempe ex fide vivit, sed ex fide, qua vivat. Neque enim quae mortua est, vitam dare potest. Daemonum fides non adducitur in examinationem: vacua quippe caritate mortua est. Credunt quidem et contremiscunt, sed timor non est in caritate. Proinde in labore hominum non sunt et cum hominibus non flagellantur, non quod exstinctae fidei nulla iam debeatur probatio, sed reprobatio. Solam utique iustorum fidem, id est vivorum vivam fornax tentationum suscipit examinandam. Sed non omnium iustitia manet in saeculum saeculi, quoniam sunt, qui ad tempus credunt, et in tempore tentationis recedunt. Qualis sit cuiuscunque fides, tribulatio probat. Si cuius deficit, deficit enim, cum in caritate non perseverat, ficta esse dignoscitur. Si cuius perseverat, probata et perfecta censetur. Liquet ex his satis, ut arbitror, non omnes, qui habuerint caritatem, habere et perseverantiam in caritate. Alioquin frusta commoneret discipulos Dominus: Manete in dilectione mea. Aut enim, si necdum diligebant, debuerat dicere: Manete, sed estote in dilectione mea: aut, si iam diligebant, necesse non erat moneri de perseverantia, qua secundum istos privari non poterant. Curet igitur servus bonus et fidelis, fide servare non ficta caritatem de corde puro et conscientia bona, pluris aestimans animae vitam quam corporis, minus horrens carnis mortem quam fidei. Man beachte besonders den vom h. Bernard in dieser Stelle entwickelten Gedanken, daß der rechtfertigende Glaube immer auch die Liebe zu Gott mit sich verbunden hat, wie das Tridentinum Sess. VI, cap. 7 sagt: Nam fides, nisi ad eam spes accedat

mündlichen Verkündigung derselben; vgl. Röm. 10, 13. 14. Aber ein solcher Glaube allein kann den Menschen nicht rechtfertigen, sondern es muß auch die Liebe zu ihm hinzukommen. Dies lehrt der Apostel in der berühmten Stelle Gal. 5, 6: „In Christo Jesu gilt weder Beschneidung etwas, noch Vorhaut, sondern der Glaube, welcher durch die Liebe wirksam ist.“ Um Jesu Christo anzugehören, genügt also nicht der bloße Glaube an seine Lehre, sondern nur ein solcher, welcher auch durch die Liebe lebendig ist; oder nach katholischer Lehre soll der Mensch durch die Rechtfertigung seiner Erkenntniß und seinem Willen nach mit Gott vereinigt werden. Den nämlichen Gegensatz zwischen Glauben und Liebe (πίστις — ἀγάπη) macht der Apostel 1. Cor. 13, und lehrt dort sehr nachdrücklich, daß die Liebe nothwendig zum Glauben hinzukommen müsse. Die gläubige Annahme der göttlichen Offenbarung, ohne daß sich das Leben nach derselben umgestaltet, wird von den katholischen Theologen gewöhnlich fides informis genannt, und der Glaube, insofern die Liebe zu ihm hinzukommt, fides caritate formata, oder bloß fides formata: der durch die Liebe lebendige Glaube. Diesen Unterschied hebt der h. Jacobus durch die Lehre, daß der Glaube ohne die Werke todt sei, zwar am schärfsten hervor, aber daß auch Paulus die fides informis wohl gekannt hat, beweisen die angeführten Stellen, weil er in denselben den Glauben der Liebe entgegensetzt und als vor Gott geltenden Glauben nur den durch die Liebe wirksamen betrachtet. Es ist daher nicht richtig, wenn Neander in seiner Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel S. 594 schreibt: „Was die katholische Kirche unter dem Begriffe einer fides informis versteht, würde Paulus gar nicht mit diesem Namen bezeichnet haben.“ Denn Paulus nannte doch den Glauben, der Berge versetze, einen Glauben; er sagt nur, daß derjenige, welcher ihn ohne Liebe hätte, nichts wäre. *) Die symbolischen Bücher der Protestanten schließen aber die Liebe ausdrücklich von der Rechtfertigung aus und schreiben dieselbe dem Glauben allein zu; wenngleich neuere protestantische Gelehrte sich von dieser Lehre der alten Protestanten gänzlich entfernt haben und den Glauben als einen durch die Liebe lebendigen auffassen wollen, gleichwie die katholische Kirche immer gelehrt hat.

---

et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Diese Liebe und folglich der rechtfertigende Glaube muß sich nach der Lehre des h Bernard durch gute Werke bewähren.

*) Diese Liebe aber bethätiget sich eigentlich und allein darin, daß der Mensch bis ans Ende in derselben beharret (perseverantia finalis; worüber wir unten handeln werden). Denn auch der erhabenste Beruf und die erhabenste Stufe der Gnade, auf welcher der Mensch sogar Wunder verrichtet, können durch die Schuld des Menschen, nämlich durch seine nachläßige Mitwirkung mit der Gnade verloren werden; vgl. Matth. 7, 22. 23: „Viele werden an jenem Tage zu mir sagen: Herr! Herr! haben wir nicht geweissagt in deinem Namen? Haben wir nicht Teufel ausgetrieben in deinem Namen? Haben wir nicht viele Wunder gewirkt in deinem Namen? Alsdann werde ich ihnen antworten: Ich habe euch niemals gekannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter!“ — Ich habe euch niemals gekannt, nämlich als Angehörige meines Reiches, als solche, die bis ans Ende beharren würden. Allerdings können auch böse Menschen Wunder wirken, aber dieselben geschehen ohne, ja sogar gegen deren Willen. Die Heiligen wirken nur dann Wunder, wenn sie erst ihre eigene Natur völlig bezwungen haben. Denn nur derjenige, welcher erst seiner eigenen Natur Gewalt angethan hat, kann auch der durch die Sünde verzogenen und verzerrten Natur Gewalt anthun.

7. Jetzt ist der Begriff der Rechtfertigung, wie ihn das Tridentinum, die vorher schon gegebenen Erklärungen noch genauer bestimmend anführt, hinlänglich zu verstehen. Dasselbe sagt **Sess. VI, cap. 7: Quanquam nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit.** *)

Ueber die innige Liebes- und Lebensgemeinschaft, welche durch die Rechtfertigung zwischen Christus und seinen Gläubigen bewirkt wird, handelt der h. Augustinus de pecc. mer. et rem. I, 31, nro. 60. Christus habe deßhalb gesagt, Niemand steige in den Himmel, als nur wer vom Himmel herabgekommen sei, der Sohn des Menschen, der im Himmel sei (Joh. 3, 13), um uns zu lehren, daß wir nur als Glieder seines Leibes, d. h. durch die Annahme seiner Gesinnung in das ewige Leben eingehen können. Wenn, sagt der h. Augustin, der Sohn Gottes die menschliche Natur so annehmen konnte, daß aus der göttlichen und menschlichen Natur nur eine einzige Person ward, warum sollen nicht auch die Heiligen und Gerechten als Glieder seines Leibes so mit ihm vereinigt werden können, daß sie als Glieder des Leibes Christi nur einen Christus bilden? Durch diesen Gedanken stellt der h. Augustin die Rechtfertigung, welche aus zweien Thätigkeiten, der göttlichen und menschlichen, entstehen muß, als ein einziges gottmenschliches Werk dar, und das ist die echt katholische Lehre von der Rechtfertigung. Diese ist in der katholischen Kirche immer als Sündenvergebung und wirkliche Heiligung betrachtet worden. Darum lehrt der h. Thomas 1. 2. quaest. 113, art. 9, daß die Rechtfertigung (iustificatio impii) das größte Werk Gottes ist, und art. 10, inwiefern sie als Wunder betrachtet werden könne.

Die verschiedenen Beweggründe der Rechtfertigung hat das Tridentinum **Sess. VI, cap. 7** zusammengestellt: **Huius iustificationis c a u s a e sunt, f i n a l i s quidem, gloria Dei et Christi ac vita aeterna, e f f i c i e n s vero, misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae, m e r i t o r i a autem, dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Iesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit: i n s t r u m e n t a l i s item, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit iustificatio: demum unica f o r m a l i s causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit.** Hiermit ist dargelegt, worin die Rechtfertigung besteht. Weil aber der Mensch nur mit der Einstimmung seines freien Willens die Gnade der Rechtfertigung empfängt und insofern sich selbst zur Rechtfertigung anschicken oder disponiren muß, so haben wir nun über die

---

*) Dann führt das Tridentinum die hauptsächlichsten Schriftstellen für diese Lehre an.

Disposition zu handeln, welche von Seite des Sünders zur Rechtfertigung erforderlich ist.

§. 172. Disposition zur Erlangung der Rechtfertigung.

1. Weil der freie Wille des Menschen, wie überhaupt die natürlichen Kräfte desselben, weder durch die Erbsünde noch auch durch irgend welche Thatsünden vernichtet werden können, indem kein Geschöpf durch irgend welche That eine ihm wesentliche Kraft zu vertilgen vermag, so kann der Mensch auch nur mit der Einstimmung seines freien Willens die heiligmachende Gnade in sich aufnehmen, vorausgesetzt nämlich, daß er überhaupt des Vernunftgebrauches bereits fähig ist. Und da Vernunft und Freiheit die wesentlichen Kräfte der menschlichen Seele sind, so wird nach beiden eine Vorbereitung zum Empfange der rechtfertigenden Gnade statt finden müssen. Der Endzweck des Menschen geht über alle seine natürlichen Kräfte hinaus und kann daher durch dieselben nicht erreicht, auch durch die Kräfte der menschlichen Vernunft allein nicht einmal erkannt werden. Ebenso verhält es sich mit dem zur Erreichung dieses Endzweckes nothwendigen Mittel, mit der heiligmachenden Gnade. Aus sich selbst, d. h. durch irgend welche Anstrengung seiner Kräfte kann der Mensch dieselbe ebensowenig als das ewige Leben, zu welchem sie führt, verlangen. Folglich vermag der Mensch den übernatürlichen Endzweck seines Daseins aus sich selbst weder zu erkennen, noch auch zu wollen. Wenn aber das Gesagte schon von den natürlichen Kräften des Menschen überhaupt gilt, dann noch mehr, wenn derselbe sich Gott gegenüber im Zustande der Schuld befindet. Deßhalb kann er im Zustande des geistigen Todes nur durch die Wirksamkeit Gottes, d. h. durch die wirkliche Gnade dahin gebracht werden, daß er in den Empfang der heiligmachenden Gnade einstimmt, oder, mit andern Worten, sich von Gott rechtfertigen lässet. Da es nun, nach der Psychologie, ein Grundgesetz der menschlichen Seele ist, daß Nichts das Eigenthum des Willens und Gemüthes werden kann, was nicht zuvor von der Erkenntniß aufgenommen und verarbeitet ist, so bildet offenbar die erste Bewegung zum Empfange der heiligmachenden Gnade die Annahme der übernatürlichen Erkenntniß Gottes durch die Offenbarung oder der Glaube; weßhalb der große Weltapostel Hebr. 11, 6 so wahr und so schön sagt, daß, wer zu Gott kommen wolle, an das Dasein Gottes (im Sinne der Offenbarung) und an die ewige Vergeltung glauben müsse. Erst durch die Annahme der übernatürlichen göttlichen Offenbarung, welche sich im Bewußtsein des menschlichen Geschlechts durch ihre Thatsachen bezeugt hat, gewinnt der Mensch eine übernatürliche Quelle für seine Erkenntniß. Von dem Dasein des Himmels und der Hölle und von den Mitteln, um sich auf ewig mit seinem Schöpfer zu vereinigen, sagt ihm die Schöpfung und seine eigene Vernunft Nichts. Wenngleich nun der Wille nach dieser Erkenntniß auch noch nicht handelt, d. h. der Glaube ein todter ist, so ist doch diese Erkenntniß ohne die zuvorkommende wirkliche Gnade Gottes nicht möglich, weil sie eine übernatürliche Erkenntniß ist. Daher gibt es denn auch Tausende von Menschen, welche ohne jene übernatürliche Erkenntniß leben und sterben, welche z. B. die individuelle Fortdauer nach dem Tode und die ewige Vergeltung nicht annehmen. Die Ueberzeugung von diesen Wahrheiten kann folglich nicht durch irgend einen Vernunftbeweis erzwungen, sondern nur durch die freie Einstimmung in die Anregung der wirklichen Gnade Gottes gewonnen werden. Diese Gnade kann, wie die Gnade überhaupt, durch kein einziges Werk irgend eines Menschen verdient

werden. Das Gesagte lehrt das Tridentinum **Sess. VI, cap. 5**, wo das Concil hervorhebt, daß die Menschen im Stande der Sünde von Gott zur Gnade der Rechtfertigung gerufen würden, ohne daß irgend welche Verdienste von ihrer Seite vorhanden seien (**nullis eorum exsistentibus meritis**), daß dieser Ruf der Anfang der Rechtfertigung sei und allein von Gott ausgehe, folglich auch nur in dem absoluten Wohlgefallen Gottes seinen Grund haben könne. Zwar lehrten manche Scholastiker, daß Gott einem Menschen, welcher mit seinen natürlichen Kräften sich anstrenge, das Seinige zu thun, zur Gnade der Rechtfertigung verhelfe, und wollten einige Theologen diese Wirksamkeit als **meritum de congruo** bezeichnen. Aber nach der angeführten Bestimmung des Tridentini ist dies so zu verstehen, daß diejenigen Menschen, welche ihre natürlichen Kräfte anstrengen, Gutes zu thun, die Hindernisse für den Ruf der göttlichen Gnade zur Rechtfertigung beseitigen, nicht aber, als wenn Gott durch dieses natürliche Wirken bewogen würde, seine Gnade zu ertheilen. Jene Scholastiker drückten ihre Ansicht gewöhnlich in dem Satze aus: **Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam** und beriefen sich für ihre Ansicht wohl auf das Beispiel

---

*) Der h. Thomas hat diesen Ausdruck m e r i t u m d e c o n g r u o und ebenso den andern m e r i t u m d e c o n d i g n o noch nicht in diesem umfassenden Sinne, daß er auch die Handlungen des Menschen in der Ungnade Gottes als meritum de congruo bezeichnet, insofern sich der Mensch dadurch zur Rechtfertigung vorbereitet. S o n s t l e h r t a b e r d e r h. T h o m a s h ä u f i g g e n u g, d a ß d e r M e n s c h s i c h z u m E m p f a n g e d e r h e i l i g m a c h e n d e n G n a d e v o r b e r e i t e n m u ß, u n d d a ß d i e s e V o r b e r e i t u n g n u r d u r c h d i e G n a d e G o t t e s g e s c h e h e n k a n n. Ueber die zum Empfange der heiligmachenden Gnade nothwendige Vorbereitung handelt der h. Thomas 1. 2. quaest. 112, art. 2. Dieser ganze Artikel ist für die Lehre von der Gnade höchst merkwürdig. Kein menschliches Bemühen könne der göttlichen Hülfe, wodurch der Mensch zum Guten bewegt wird, vorher gehen, und darum gehe die Ertheilung dieser göttlichen Hülfe und die Vorbereitung zur Gnade nur von Gott aus. So lehrt der h. Thomas in der Abhandlung des Artikels, und ibidem ad 3 schreibt er: Ad hoc, quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur, quam ipse non faciat. Ferner ebendort art. 3 sagt er: Praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. D. h. der freie Wille muß sich von Gott bestimmen lassen. Dann untersucht er dort, ob auf die Vorbereitung zur Gnade mit Nothwendigkeit die (heiligmachende) Gnade folge? Insofern die Vorbereitung bloß in einer Einstimmung von Seite des freien Willens bestehe, folge die (heiligmachende) Gnade nicht mit Nothwendigkeit, wohl aber, insofern die Vorbereitung durch eine Anordnung von Seite Gottes bestehe. D. h. die Einstimmung des Sünders in die Bewegung seines Willens zum Guten durch die wirkliche Gnade ist nicht der Grund, weßhalb Gott ihm die heiligmachende Gnade gibt, sondern beseitigt nur die Hindernisse. Vielmehr gibt Gott die heiligmachende Gnade aus absolutem Wohlgefallen. (G r a t u i t o abluit et sanctificat Spiritu promissionis sancto. Conc. Trid. Sess. VI, cap. 7.) Ebendort quaest. 113, art. 3 argumentirt der h. Thomas so: Niemand wird gerechtfertigt ohne die Bewegung des freien Willens. Denn der Herr sagt Joh. 6, 45: „Ein Jeder, welcher von meinem Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir." Dies kann nie ohne die Bewegung des freien Willens geschehen, weil der Lernende dem Lehrenden zustimmt. Folglich kommt Niemand durch die rechtfertigende Gnade zu Gott ohne die Bewegung seines freien Willens. Gott nämlich bewegt und regiert alle Geschöpfe nach der ihrer natürlichen Einrichtung zukommenden Art und Weise. Darum berücksichtigt Gott bei der Führung des Menschen den freien Willen desselben; und daher wird Niemand ohne die Bewegung seines freien Willens vor Gott gerechtfertigt. Nach diesen

des Hauptmanns Cornelius (Act. 10). *) So bildet der Glaube an die göttliche Offenbarung die Wurzel und Grundlage der Rechtfertigung. Der von Gott verordnete Weg, in welchem derselbe empfangen werden soll, ist das Hören. Die rechtmäßigen Verkünder des göttlichen Wortes können aber nur von der rechtmäßigen kirchlichen Obrigkeit gesendet werden. Dieses Alles hat der Apostel Röm. 10, 13—15 zusammengefaßt. Die Ertheilung der göttlichen Gnade, welcher der Mensch beistimmt, indem er an die göttliche Offenbarung glaubt, bewirkt eine Bewegung des freien Willens zu Gott. Der Mensch nimmt durch den Glauben eine neue und höhere Erkenntnißquelle, nämlich eine übernatürliche, in sich auf.

---

Gedanken fährt der h. Thomas fort: Et ideo in eo, qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii: sed ita infundit donum gratiae iustificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his, qui sunt huius motionis capaces. Ebendort art. 4 lehrt der h. Thomas, daß der Mensch zuerst durch den Glauben von Gott bewegt und mit Gott vereinigt werde. Ebendort art. 5: Oportet, quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam: et alius, quo detestetur peccatum. Ebendort art. 7, ad 1: Motus liberi arbitrii, qui concurrit ad iustificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum et ad accedendum ad Deum: qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque, quod praecedat aliqua deliberatio, quae non est ad substantiam iustificationis, sed via in iustificationem. Aber der h. Thomas betrachtet diese Vorbereitung des Menschen durch Hülfe der wirklichen Gnade zum Empfange der heiligmachenden Gnade durchaus nicht als verdienstliche Handlung, wie das diejenigen Theologen thun, welche für diese Vorbereitung den Ausdruck meritum de congruo gebrauchen. Denn der h. Thomas betrachtet nur die Handlungen des Menschen im Zustande der heiligmachenden Gnade als verdienstlich. Meritum ist ihm nur das Wirken des Menschen, welcher durch die heiligmachende Gnade mit Gott vereinigt ist, wie auch das Tridentinum nur in diesem Falle den Ausdruck mereri gebraucht. Dies beweist 1. 2. die ganze quaestio 114, wo er in 10 Artikeln über das Verdienst handelt; und außerdem viele einzelne Stellen; z. B. 1. 2. quaest. 112, art. 2, ad 1: Praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae: et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiae, quae iam habetur, sed gloriae, quae nondum habetur. (Der h. Thomas will sagen, in einigen Menschen finde Vorbereitung zur Rechtfertigung und Ertheilung der rechtfertigenden Gnade zugleich statt; wovon er ad 2 als Beispiel den h. Paulus anführt). Est autem alia gratiae praeparatio imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia (d. h. nach dem Zusammenhange: ex gratia gratum faciente), ut infra dicetur, quaest. 114, art. 2. Der heil. Thomas weiß von einem meritum condigni und meritum congrui nur in Beziehung auf denjenigen Menschen, welcher durch die rechtfertigende Gnade mit Gott vereinigt ist. Dies ergibt sich aus 1. 2., quaest. 114, art. 6. Jedoch erklärt er dort das meritum congrui so, daß es nahe lag, auch die Handlungen des Menschen in der Todsünde, insofern er sich durch dieselben zur Rechtfertigung vorbereitet, so zu nennen. Vgl. unten §. 179, Nro. 12. Sicher aber ist diese weitere Ausdehnung der Bezeichnung meritum congrui erst in den Jahrhunderten nach dem h. Thomas aufgekommen; wer sie zuerst in Anwendung gebracht habe, weiß ich nicht; dies aber angeben zu können, wäre für die Dogmengeschichte sehr wichtig. Wir werden unten im dritten Capitel dieses Abschnittes, bei der Lehre vom Verdienste auf diese beiden Ausdrücke zurückkommen.

2. Dieser Glaube öffnet nun aber dem Sünder die Augen über seinen Zustand. Er fängt an die Lehren von seiner Bestimmung, von der göttlichen Gerechtigkeit und von der ewigen Vergeltung mit seinem eigenen Leben zu vergleichen und wird durch die Furcht vor der Hölle zu seinem Heile erschüttert. Indessen die göttliche Offenbarung lehrt ihn Gott nicht bloß als den gerechten Richter, sondern auch als den barmherzigen Versöhner kennen. Deßhalb greift die Hoffnung in dem Herzen des Sünders Platz, daß ihm Gott um Christi willen gnädig sein werde. Dieser allmählige Stufengang in der Vorbereitung zur Rechtfertigung findet deßhalb statt, weil alle Entwicklung des Menschen nach Erkennen und Wollen und folglich auch seine Erhebung vom Falle nur eine allmählig voranschreitende ist. Wollte man diese beiden Durchgangspunkte der Furcht und Hoffnung zur Rechtfertigung und den fortwährenden Nutzen derselben, um in der Rechtfertigung zu beharren, nicht einräumen, so würde man das Wesen des Menschen verkennen, ebenso wie das von jenen Philosophen, z. B. von Kant, geschah, welche von einer Offenbarung, in der Furcht und Hoffnung die Motive seien, nichts wissen wollten. Zugleich aber übersahen diese, daß die ganze Menschheit im Zustande der Schuld ist, und verwarfen die Erbsünde. Nach diesen beiden Durchgangspunkten der Furcht und Hoffnung fängt der Sünder an, Gott als den Allgütigen zu lieben.

3. In dieser anfänglichen Liebe aber ist der Haß gegen die Sünde und die Verabscheuung derselben schon eingeschlossen. So ist in dem Herzen des Sünders die Reue bewirkt, an welche sich der Vorsatz schließt, dasjenige Sacrament zu empfangen, durch welches ihm die Gnade der Rechtfertigung ertheilt wird. Fassen wir nun alle Momente in der Disposition zur Rechtfertigung zusammen, so können wir ein Dreifaches in derselben unterscheiden: a) Die Ertheilung der Gnade; b) die Bewegung des freien Willens zu Gott durch den Glauben; c) die Bewegung des freien Willens gegen die Sünde oder die wahre Bekehrung des Herzens zu Gott (contritio, Reue und Vorsatz; vgl. §. 146). Hierauf folgt d) die Rechtfertigung selbst, welche in der Erlassung der Schuld und in der Ertheilung der heiligmachenden Gnade besteht, durch den Empfang des dazu bestimmten Sacraments oder auch durch die Reue schon, wenn sie vollkommen ist und den Wunsch, das Sacrament zu empfangen in sich schließt. So gibt der h. Thomas 1. 2., quaest. 113, art. 6 und art. 8 die Reihenfolge dieser geistigen Bewegungen an, und ebenso der h. Bernard in der Schrift de conversione ad clericos cap. 18 (pag. 851, H., Edit. Antverp. 1616) und das Tridentinum Sess. VI, cap. 6. Der Wirklichkeit nach findet jenes Alles zugleich statt. Denn die Mittheilung eines Lebensprincips kann nur momentan gedacht werden; wie der h. Thomas 1. 2., quaest. 113, art. 7 lehrt: Iustificatio est instantanea; aber die Entfaltung dieses Lebensprincips ist nach der natürlichen Einrichtung des Menschen an die Zeit gebunden. Jedoch in Gedanken muß jenes Alles unterschieden werden; wie wir ja dasjenige, was seiner Natur nach zugleich und ungetheilt ist, in unserem Denken unterscheiden müssen, um eine Erkenntniß von demselben zu gewinnen. Oft findet auch nach dem Empfange der ersten anregenden Gnade ein gewisses Zurathegehen des Menschen mit sich selbst oder eine gewisse deliberatio statt, durch welche dann jene einzelnen Bewegungen nur intensiv verstärkt werden, in ähnlicher Weise, wie jede natürliche Kraft durch ein Hemmniß nur noch stärker wird (et ab obice saevior ibat). Ueber diese Vorbereitung zum Empfange der Rechtfertigung handelt das Tridentinum Sess. VI, cap. 6 und erklärt

die Nothwendigkeit derselben ebendort can. 9. Die Reihenfolge, welche das Tridentinum dort inne hält, gründet sich auf die Gesetze der Psychologie, daß in den Willen die Wahrheit nicht eindringen kann, wofern sie von der Vernunft nicht aufgenommen ist. Der h. Thomas 1. 2., quaest. 113, art. 7 hat diese Reihenfolge wissenschaftlich begründet.

4. Der traditionelle Glaube an die Nothwendigkeit dieser Vorbereitung zum Empfange der Rechtfertigung geht insbesondere aus der großen Sorgfalt hervor, mit welcher diejenigen in der alten Kirche geprüft wurden, welche um die Annahme des Christenthums und den Empfang der Taufe baten, und aus der noch größeren Strenge, der sich die Gefallenen unterwerfen mußten, um die Gnade der Wiederaufnahme zu erhalten. Aus der kirchlichen Lehre von der Nothwendigkeit dieser Vorbereitung ergibt sich als Folgerung, daß die Furcht vor der Hölle, insofern sie für uns eine Abschreckung von der Sünde und ein Durchgangspunkt zur göttlichen Barmherzigkeit ist, nicht nur nichts Sündhaftes enthält, sondern vielmehr in sich gut ist; was das Tridentinum ebendort can. 8 lehrt. Auch folgt aus jener Lehre, daß der Mensch selbst außerhalb des Standes der heiligmachenden Gnade Gutes thun kann, wenn auch nicht solches, was vor Gott einen ewigen Werth hätte. Denn der Mensch kann sich auf den Antrieb der göttlichen Gnade zur Gerechtigkeit bemühen und anstrengen. Und wir haben gesehen, daß die Theologen dieses außerhalb der heiligmachenden Gnade verrichtete Gute gewöhnlich als meritum de congruo bezeichnen; worüber später noch bei der Lehre vom Verdienste, im dritten Capitel dieses Abschnittes. Dieses Gute, oder diese Vorbereitung des Menschen zur Rechtfertigung kann aber nur mit Hülfe der wirklichen Gnade geschehen. Denn ob und inwiefern der Mensch mit seinen bloß natürlichen Kräften und ohne Gnade Gutes thun kann, oder nicht, muß im zweiten Capitel dieses Abschnittes, wo von der wirklichen Gnade die Rede ist, untersucht werden. Diese katholische Lehre von der Vorbereitung zum Empfange der Rechtfertigung entspricht aufs Genaueste der katholischen Lehre von der Erbsünde. Durch die Erbsünde ist der Mensch zwar der übernatürlichen Kräfte beraubt und in seinen natürlichen Kräften verwundet worden, aber er hat keine einzige natürliche Kraft seines Geistes verloren. Vielmehr ist es dem Protestantismus gegenüber katholische Glaubenslehre, daß der Mensch auch nach der Sünde Adams noch einen freien Willen habe, und daß der Mensch seine Freiheit oder seine religiös-sittliche Anlage anstrengen muß, um sich zur Rechtfertigung vorzubereiten, und überhaupt, um zu seinem Heile mitzuwirken. Ferner befriedigt allein die katholische Lehre von dem ganzen Vorgange der Rechtfertigung die Bedürfnisse des gesunden Menschenverstandes. Denn die Ueberzeugung von der Verantwortlichkeit für sein Thun und Lassen oder von der Zurechnungsfähigkeit (Imputabilität) kann aus dem Geiste des Menschen niemals vertilgt werden. Sie wird vorausgesetzt durch alle Gesetze aller Gesellschaften, der staatlichen sowohl, als der religiösen, durch die Vorwürfe des Gewissens, durch die Reue, durch die Selbstanklage, ja nach Kant kann allein aus der Imputabilität das Dasein Gottes bewiesen werden. Wollte man nun noch mit Luther und seinen Anhängern sagen, der Mensch sei zwar frei in Beziehung auf alle Thätigkeit für das gegenwärtige Leben (in rebus politicis), aber zu seinem ewigen Heile könne er selbst gar nichts thun, es brauche also der Gefallene, wie Prof. Hilgers in seiner Symbolik sich dieses Vergleiches bedient, den ihm zugeworfenen Strick der Rettung nicht einmal zu ergreifen, dann gesteht man zwar in einiger Hinsicht dem Menschen die Frei-

heit zu, aber in Beziehung auf die Mitwirkung zum ewigen Heile läugnet man die Freiheit und verkennt so die ganze Bedeutung des gegenwärtigen Lebens, wie Luther denn auch allem Handeln des Menschen in diesem Leben jegliche Bedeutung für das ewige Leben absprach. Vor den Früchten, welche diese Lehre bereits noch zu Lebzeiten Luthers trug, erbebte dieser selbst. Dagegen wird in der katholischen Lehre von der Rechtfertigung der Mensch immer als freies und daher als für seine Entschlüsse und Thaten verantwortliches Wesen betrachtet. Protestantischerseits ist diese katholische Lehre von der Nothwendigkeit unsrer Mitwirkung, um die rechtfertigende Gnade zu erlangen, so mißdeutet worden, als könne nach katholischer Lehre der Mensch durch seine Bemühung die Rechtfertigung verdienen. Daher der Vorwurf des Pelagianismus oder Semipelagianismus, welcher der katholischen Kirche wegen ihrer Lehre von der Rechtfertigung von ältern und neuern Protestanten fortwährend gemacht wird. Schon allein die Stellen, welche wir vorher aus dem h. Thomas über die Vorbereitung zur Rechtfertigung anführten, beweisen, wie ungegründet und ganz aus der Luft gegriffen dieser Vorwurf ist. Dafür könnte man auch noch als Zeugen jeden andern vor oder nach dem h. Thomas lebenden Scholastiker anführen, um den Glauben der Kirche in ihren Theologen nachzuweisen, und brauchte das Concil von Trient selbst gar nicht einmal zu erwähnen. Nach katholischer Lehre muß, damit der Mensch gerechtfertigt werde, Gottes Geist sich zu ihm herniederlassen, sündenvergebend und heiligend, und den Menschen zu sich erheben. Diese That Gottes kann der Mensch durch nichts verdienen; Gott wirkt sie aus absolutem Wohlgefallen. Ob sich aber der Mensch von Gott erheben lassen will, oder nicht, hängt allein von ihm selbst ab. Das ist katholische Lehre von der Vorbereitung des Menschen zur Erlangung der rechtfertigenden Gnade, und sie ist himmelweit verschieden vom Pelagianismus und Semipelagianismus, nach welchen beiden der Mensch durch eigene Kräfte das ewige Leben erreichen kann.

5. Ganz anders verhält es sich mit der Lehre von der Vorbereitung zur Rechtfertigung im lutherischen Systeme. Diesem zufolge hört der gefallene Mensch das göttliche Gesetz verkündigen und wird, da er sich der Nichterfüllung desselben bewußt ist, zur größten Angst und Verzweiflung getrieben. In diesem Zustande aber hört er die Predigt des Evangeliums, daß Christus, das Lamm Gottes, für seine Sünden genug gethan habe, und durch den Glauben, daß ihm um Christi willen die Sünden vergeben seien, wird er gerechtfertigt. Die Lehre der Reformirten stimmt hiermit überein, nur daß sie nach dem Schrecken des Gewissens die Reue folgen lassen.

## §. 173. Nähere Bestimmung der empfangenen rechtfertigenden Gnade oder Beschaffenheit der Rechtfertigung.

1. Die empfangene Gnade der Rechtfertigung hat folgende vier Eigenthümlichkeiten, welche als die nähere Bestimmung der Rechtfertigung angesehen werden können: **a)** Sie schließt die auf göttlichen Glauben gestützte Gewißheit der Wirklichkeit ihrer Existenz nicht in sich. **b)** Sie wird verloren nicht bloß durch den Verlust des Glaubens, sondern durch jede Todsünde. Und darum kann sie auch die Gewißheit der ewigen Seligkeit und Gnadenwahl nicht in sich schließen. **c)** Sie stellt sich äußerlich als die Beobachtung der Gebote Gottes und der evangelischen Räthe dar. **d)** Sie ist des Wachsthums fähig; oder der gerechtfertigte Mensch wird den Grad von sittlicher Vollkommenheit erlangen, welchen Gott ihm geben will, wofern er es nur von seiner Seite an Nichts fehlen läßt. Diese vier Eigenschaften der von

dem freien Willen aufgenommenen heiligmachenden Gnade oder vielmehr des in das göttliche Bild umgestalteten Menschen sind einzeln zu betrachten.

2. Die katholische Kirche lehrt, daß Niemand mit unfehlbarer Gewißheit davon überzeugt sein kann, daß er sich im Stande der Gnade befindet. Das Tridentinum schließt Sess. VI, cap. 9 seine Lehre hierüber mit den Worten: Nullus scire valet certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.*) Außerdem ist can. 13 und 14 dieser nämlichen Sitzung hier zu vergleichen.**) Diese Lehre der Kirche können wir uns etwa so zur Einsicht bringen. Jedes Erkennen strebt nach der Wahrheit. Diese ist in Beziehung auf unser Erkennen die Uebereinstimmung unseres Erkennens mit dem Erkannten. In diesem Sinne ist Wahrheit nur in unserem Urtheile, nämlich die Entschiedenheit oder Sicherheit über unser Urtheil (certitudo subiectiva). Aber das ist noch nicht Wahrheit im vollen oder objectiven Sinne. Denn wir können durch unser Erkennen den Dingen das Maaß nicht setzen, sondern wir selbst müssen dasselbe vom göttlichen Erkennen und Wollen, welches uns der kirchliche Glaube mittheilt, entnehmen. Wenn wir daher auch gewiß wissen, wie die Dinge an sich sind, so kann unser Erkennen darum doch noch sehr wohl ein falsches sein, wofern die Dinge in ihr Sein die Lüge aufgenommen haben. Vielmehr ist Wahrheit im objectiven Sinne das ewige Bestehen der Dinge in ihren Ideen; und da diese in der göttlichen Erkenntniß sind, so ist Wahrheit im eigentlichen Sinne das göttliche Erkennen, oder Gott selbst; wie wir §. 31. dieses Werkes bewiesen haben, daß die Wahrheit erkennen und Gott erkennen dasselbe ist. Gott hat sich uns geoffenbart durch den Glauben, wie er uns von der Kirche verkündigt wird. Dieser ist daher die objective oder die an und für sich bestehende Wahrheit und das Maaß für alles menschliche Erkennen und für alle Gewißheit. Daher ist unser Erkennen nur insofern wahr, als es mit dem Glauben übereinstimmt, und nur dann haben wir in der That subjective Wahrheit oder Gewißheit. Wenn wir gewiß darüber sind, daß unser Erkennen mit dem Glauben übereinstimmt, so haben wir Gewißheit; sind wir nicht ganz sicher davon, so haben wir eine wahrscheinliche oder probable Erkenntniß. Die Gewißheit in der Erkenntniß kann durch eigene Anschauung oder durch nähere und entferntere Vermittlung von Augen- und Ohrenzeugen erlangt werden. Zur Wahrheit in diesem subjectiven Sinne oder zur Entschiedenheit über unsere Urtheile gelangen wir allein durch eine sichere Erkenntniß, die wir Wissen nennen. Das Wissen (intelligere) findet statt, wenn wir nicht bloß die Sache, sondern auch den Grund derselben, nicht bloß das Was, sondern auch das Warum erkennen. Diese sichere Erkenntniß haben wir über alle Wahrheiten der göttlichen Offenbarung. Denn wir erkennen diese Wahrheiten nicht bloß, sondern wir sehen dieselben auch in ihrem Grunde, welcher die göttliche Auctorität in der unfehlbaren Kirche ist. Aber wir bezeichnen diese Erkenntniß gewöhnlich durch Glauben, weil sie uns durch eine Vermittlung zugekommen ist. So könnte eine besondere göttliche Offenbarung Je-

---

*) Der Glaube nämlich gibt uns eine übernatürliche Gewißheit. Vergl. meinen Grundriß der katholischen Apologetik §. 67, S. 391—398.

**) Das katholische Dogma, daß der Mensch nicht wissen könne, ob er im Stande der Gnade sei, oder nicht, gegenüber dem protestantischen, daß der Mensch mit unfehlbarer Gewißheit dieses zu wissen vermöge, hat Döllinger (Reformation Bd. III, S. 518 flg.) vortrefflich auseinander gesetzt.

manden die Versicherung geben, daß er sich im Stande der Gnade befinde. Diese Gewißheit über den Zustand in der Gnade und über die Auserwählung zum ewigen Leben hat Gott mehreren Heiligen bereits während ihrer irdischen Laufbahn gegeben. Er wollte ihnen schon in diesem Leben die Freude der Sicherheit, des nothwendigsten Erfordernisses zu aller wahren Glückseligkeit, verleihen, um sie dadurch zu großartigen Anstrengungen für das Reich Gottes um so mehr zu ermuntern. — Außer der göttlichen Offenbarung ist jede Erkenntniß gewiß, deren Grund eine natürliche Gewißheit bietet. So verhält es sich mit allen mathematischen Erkenntnissen, und ebenso mit Allem, was wir durch geschichtliche Glaubwürdigkeit (fides historica) wissen.*) Aber auch auf diesem Wege der natürlichen Gewißheit vermögen wir nicht mit Sicherheit zu erkennen, daß wir im Stande der Gnade sind. Denn der alleinige Urheber der Gnade ist Gott. Diese Wirksamkeit Gottes aber, wodurch er Urheber der Gnade ist, d. h. wodurch er seinen vernünftigen Geschöpfen die göttlichen Kräfte zum ewigen Leben verleiht, geht über jene, wodurch er in allen vernünftigen Geschöpfen seiner Erkenntniß, Macht und Weisheit nach waltet, weit hinaus. Wenn wir daher auch manche gute Anregungen, Gefühle und Entschlüsse in uns verspüren, so können wir doch nie mit Sicherheit wissen, ob diese aus der allgemeinen Wirksamkeit Gottes, d. h. aus unserer natürlichen Aehnlichkeit mit Gott, welche ja auch durch den Sündenfall nicht vernichtet ist, oder aus der besondern Wirksamkeit Gottes, der Gnade, entspringen. So geht also Gott als der Urheber der Gnade über unsere Erkenntniß hinaus. — Aber ebenso geht Gott auch als der Gegenstand der Gnade über unsere Erkenntniß hinaus. —

Außer der sichern und gewissen Erkenntniß gibt es eine deßhalb mehr oder minder ungewisse, weil wir über die Gründe oder über unsere Anwendung derselben nicht sicher sind, so aber, daß diese Erkenntniß zum Handeln genügt, weil wir über den fraglichen Gegenstand keine Gewißheit haben können. Wir bezeichnen sie durch Meinen, Fürwahrhalten, Wahrscheinlichkeit, auch wohl durch Glauben, aber ungenau, z. B. Ich glaube, daß dies oder jenes so kommen wird (certitudo moralis oder probabilitas, auch wohl certitudo coniecturalis genannt). Sie unterscheidet sich von der erstern dadurch, daß sie noch mit der Furcht des Gegentheils besteht, welches bei der erstern ausgeschlossen ist; denn die Gewißheit (certitudo) schlechthin schließt jede Furcht des Gegentheils aus, aber die probabilitas hat diese Furcht noch mit sich verbunden. In diesem Sinne kann Jemand wohl wis-

*) Manche Philosophen wollen zwischen der Gewißheit, welche mathematische und philosophische Erkenntnisse (d. h. nota bene ihr eigenes philosophisches System, indem Jeder das seinige für unfehlbar hält), und zwischen der Gewißheit, welche geschichtliche Thatsachen haben, unterscheiden. In mathematischen Erkenntnissen sei der Irrthum unmöglich; in geschichtlichen sei er immer noch möglich. Diejenigen Theologen, welche diesen Unterschied annahmen (besonders Hermes), suchten dann das Christenthum als eine übernatürliche göttliche Offenbarung nicht durch die geschichtliche Thatsache der Stiftung der Kirche selbst, sondern durch irgend ein philosophisches System, d. h. durch den Gedanken zu beweisen. Der historische Christus und sein Werk, d. h. Thatsachen, sollen durch Denken bewiesen werden! Vergl. darüber meine Apologetik. Indeß jener Unterschied ist unbegründet. Die Thatsache der Schlacht bei Marathon ist ebensogewiß, als daß 2 mal 2 gleich 4 ist. Nur der Tollhäusler kann das Eine oder Andere oder Beides läugnen. Facta infecta fieri nequeunt.

sen, ob er im Stande der Gnade ist oder nicht, theils daraus, daß er sich zum Empfange desjenigen Sacramentes, welches ihm die Rechtfertigung geben soll, mit möglichster Sorgfalt, d. h. überhaupt mit der Sorgfalt, welche jeder vernünftige Mensch zu jedem wichtigen Geschäfte anzuwenden pflegt, vorbereitet und dieses Sacrament wirklich empfangen hat, theils auch daraus, daß er sich keiner darnach begangenen Todsünde bewußt ist, theils auch daraus, daß er sich in Gott erfreut und die Dinge dieser Welt verachtet. Aus diesen Gründen kann der Mensch glauben, daß er im Stande der Gnade ist, und so kann das bekannte Wort des Apostels Röm. 8, 16: „Der Geist selbst gibt unserm Geiste Zeugniß, daß wir Kinder Gottes sind", verstanden werden und vielleicht auch Apokal. 2, 17: „Wer überwindet, dem will ich ein verborgenes Manna geben und einen neuen Namen" *); und diese Gründe genügen, um dem Menschen den nothwendigen Seelenfrieden zu geben. Aber eine Gewißheit, wie wir sie von demjenigen haben, was wir durch die übernatürliche göttliche Offenbarung oder durch unsere natürliche Erkenntnißkraft erkennen, geben sie nicht. Darum schreibt der Apostel 1. Cor. 4, 4: „Ich bin mir nichts bewußt, aber darum bin ich nicht gerechtfertigt"; — und darum heißt es Eccle. 9, 1. 2: „Es gibt Gerechte und Weise, und ihre Werke sind in der Hand Gottes, und doch weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig sei, sondern Alles wird als ungewiß für die Zukunft aufgehalten"; — und Proverb. 20, 9: „Wer kann sagen: Mein Herz ist rein, ich bin frei von Sünden?"; ebenso Ps. 18, 13: „Wer kennt seine Sünden? Von den verborgenen befreie mich." Die Zeugnisse der Väter für diese katholische Wahrheit hat **Bellarmin** in seiner Abhandlung de iustificatione zusammengestellt. Sehr kurz und bestimmt drückt sich der h. Augustin in seiner Anmerkung zu Ps. 41, 7: „Meine Seele ist betrübt in mir selbst" aus (Bd. IV, der Pariser Ausgabe v. J. 1841, S. 472): **Novi, quia iustitia Dei mei manet: utrum mea maneat, nescio.** Und in dem Werke **de perfectione iustitiae hominis** schreibt er (cap. **15**, nro. **33**, Bd. 10, S. 309): **Quantalibet iustitia sit praeditus homo, cogitare debet, ne aliquid in illo, quod ipse non videt, videatur esse culpandum.** Der h. Thomas behandelt diesen Gegenstand **1. 2., quaest. 112, art. 5.** Diese Glaubenslehre hat die katholische Kirche gegen die Lutheraner ausgesprochen, welche auf nichts mehr drangen, als auf die feste Ueberzeugung von der empfangenen Rechtfertigung. Indem sie nämlich die Rechtfertigung allein durch den speciellen Glauben geschehen ließen, daß dem Menschen um der Verdienste Christi willen die Sünden erlassen seien, so mußte nach ihrer Ansicht die Rechtfertigung auch dann aufhören, wenn dieser Glaube aufhörte. So lag schon in dem protestantischen Begriffe der Rechtfertigung die Nothwendigkeit der festen Ueberzeugung von dem wirklichen Besitze der rechtfertigenden Gnade eingeschlossen. Eine gewisse Aehnlichkeit mit dieser protestantischen Lehre hatte die des katholischen Theologen Ambrosius Catharinus. Er behauptete, der Gerechtfertigte könne zwar nicht **cum fide catholica**, wohl aber **cum fide divina** von seiner Rechtfertigung überzeugt sein. Unter der **fides catholica** verstand er den katholischen Glauben, wie er der Kirche übergeben ist (**depositum fidei**); die **fides divina** betrachtete er als Jedem eigenthüm-

---

*) Vergl. meine sieben Fastenpredigten über die sieben Sendschreiben in der Offenbarung Johannes, Regensburg 1855, bei G. J. Manz.

lich, d. h. als besondere Auffassung des für Alle gegebenen allgemeinen Glaubensinhaltes; diese **fides divina** sei wohl des Irrthums fähig. Diese **fides divina** ist folglich in Beziehung auf unser sittliches Denken und Handeln nichts anders, als die moralische Ueberzeugung, und somit hat Catharinus durch jene Unterscheidung eigentlich nichts gewonnen. Er hat mit dem Ausdrucke **fides divina** hier nur einen eigenthümlichen Begriff verbunden und sich dadurch einer willkürlichen Begriffsbestimmung schuldig gemacht. Uebrigens lehrte er nicht, daß der Mensch durch diese (von ihm so genannte) **fides divina** gerechtfertigt werde, und darf daher seine Ansicht und Ausdrucksweise nicht mit der jener Häretiker des sechszehnten Jahrhunderts zusammengestellt werden.

3. Die zweite wesentliche Eigenschaft der empfangenen Rechtfertigung ist, daß dieselbe nicht bloß durch die Sünde des Unglaubens, sondern auch durch jede andere Todsünde verloren werden kann. Dies lehrt das Tridentinum **Sess. VI, cap. 15,** und **can. 27** gegen die Protestanten, welche zufolge ihrer Lehre, daß die Rechtfertigung allein in dem speciellen Glauben der Sündenvergebung um der Verdienste Christi willen bestehe, auch behaupteten, allein durch den Unglauben werde die Rechtfertigung verloren, und dieser sei daher die einzige Todsünde. Diese Verlierbarkeit der Rechtfertigung lehrt die h. Schrift, **a.** indem sie die Gerechten ermahnt, sich vor dem Verluste der empfangenen Gerechtigkeit zu hüten, Matth. 26, 41: „Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet; der Geist ist zwar willig, aber das Fleisch ist schwach"; Röm. 11, 20: „Du stehst durch den Glauben; denke nicht hoch von dir, sondern fürchte dich"; 1. Cor. 10, 12: „Wer demnach meint, er stehe, der sehe zu, daß er nicht falle." Hiermit müssen diejenigen Stellen verbunden werden, in welchen uns die h. Schrift ermahnt, unser Heil mit aller Sorgfalt zu wirken, z. B. Phil. 2, 12: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern", und dieses Leben mit allem Eifer zu benutzen, z. B. Eccle. 9, 10: „Thu eifrig, was immer deine Hand thun kann; denn in der Unterwelt, wohin du eilest, ist weder Werk, noch Vernunft, noch Weisheit, noch Wissenschaft." **b.** Indem uns die h. Schrift lehrt, daß diejenigen, welche von der empfangenen Gerechtigkeit ablassen, sich dadurch vor Gott zu Sündern machen, Ezech. 33, 12. 13: „Die Gerechtigkeit wird den Gerechten nicht retten an dem Tage, da er sündigt, und die Gottlosigkeit wird dem Gottlosen nicht schaden an dem Tage, da er sich bekehrt von seiner Gottlosigkeit: ja der Gerechte kann das Leben nicht haben in seiner Gerechtigkeit an dem Tage, da er sündigt. Wenn ich schon sage zu dem Gerechten, daß er ganz gewiß leben werde, er aber sich verläßt auf seine Gerechtigkeit und Böses thut, so soll all' seiner Gerechtigkeit nicht mehr gedacht werden, und in seiner Sünde, die er begangen, in dieser soll er sterben." **c.** Indem sie uns Mehrere erwähnt, welche die empfangene Gnade der Rechtfertigung verloren haben, die gefallenen Engel, die ersten Menschen, Saul, David, Salomon, Petrus und Judas. Einige von diesen sind nie wieder auf den Weg des Guten zurückgekehrt. Von solchen, welche nicht in ihm bleiben, spricht auch der Herr Joh. 15, 4—6 und der h. Paulus Gal. 5, 4: „Der Gnade seid ihr entfallen." Zwar scheint es, als ob die h. Schrift an einigen Stellen lehre, die empfangene Gnade der Rechtfertigung könne nie wieder verloren werden; z. B. **Cantic. 8, 7: Aquae multae non potuerunt exstinguere caritatem, nec flumina obruent illam;** Joh. 4, 13: „Wer von dem Wasser trinken wird, das ich ihm geben werde, den wird nicht mehr dursten in Ewigkeit"; Röm. 8, 38: „Wer

wird uns scheiden von der Liebe Christi?...." *) Indessen solche und ähnliche Aeußerungen der h. Schrift sind theils von der Hinneigung des Willens, in der einmal eingeschlagenen Richtung fortzufahren **), zu erklären, theils von dem großen Vertrauen, welches die Heiligen auf den göttlichen Beistand zur Beharrlichkeit bis ans Ende setzten. ***) So ist besonders die Stelle 2. Tim. 4, 8 zu verstehen; vergl. darüber den h. Augustin de pecc. mer. et rem. II, cap. 16, nro. 24. Auch bei denjenigen Menschen sogar, welche zum ewigen Leben vorherbestimmt sind, ist die Gerechtigkeit eine verlierbare; aber nach dem unabänderlichen Rathschlusse Gottes, daß diese zum ewigen Leben gelangen sollen, bekehren sie sich vor dem Tode wieder und sterben in der Gnade, weil Gott von Ewigkeit her vorausgesehen hat, wie sie sterben werden. Wenn auch einige Stellen der heil. Schrift, z. B. 1. Joh. 3, 9; 5, 18 sich dahin äußern, der Gerechte sündige nicht, so ist das doch nur bedingungsweise zu verstehen, nämlich der Gerechte sündigt so lange nicht, als er der Gnade Folge leistet oder, nach dem Ausdrucke der h. Schrift, aus dem Glauben lebt. Denn in demselben Briefe heißt es 3, 7: „Kindlein, dieses schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt." Die berühmte Stelle dieses Briefes 2, 19, wo der Apostel von gewissen Häretikern sagt: „Sie sind von uns ausgegangen; aber sie waren nicht von uns; denn wenn sie von uns gewesen wären, so würden sie auch bei uns verblieben sein; sondern damit offenbar werde, daß nicht Alle von uns sind", — ist so zu verstehen: Jene Häretiker gehörten insofern zu uns, als sie einstens in der Kirche waren; denn diese besteht aus Guten und Bösen. Sie gehören aber insofern nicht mehr zu uns, als sie die Kirche verlassen haben, und ihnen nunmehr die Hoffnung des Heiles genommen ist, welche Hoffnung wir haben, wenn wir beharren. Diese Beharrlichkeit in der empfangenen heiligmachenden Gnade ist nur mit Hülfe der wirklichen Gnade möglich, was das Concil Sess. VI, cap. 13 und can. 22 lehrt; (weßhalb wir über die Beharrlichkeit erst im folgenden Capitel, nämlich bei der Lehre von der wirklichen Gnade handeln werden). Indessen der Wille des Menschen behält unter jeder Wirksamkeit und auf jeder Stufe der Gnade, selbst im Stande der höchsten Vereinigung mit Gott, seine Freiheit, weil die natürlichen Kräfte des Menschen niemals vernichtet werden. Der Wille des Menschen ist aber, wie die eigene Erfahrung uns Allen bezeugt, ein beständig wandelbarer. Deßhalb kann auch der Gerechtfertigte in Sünden, ja sogar

---

*) Der h. Bernard bemerkt irgendwo in seinen Schriften sehr treffend, Paulus habe hier Alles erwähnt, woraus dem Menschen eine Versuchung erwachsen könne, welche ihn von Gott abzuziehen im Stande sei, aber das Eine, wodurch der Mensch allein wirklich von Gott abgewendet werden könne, den eigenen Willen, habe er nicht erwähnt.

**) Es ist eine durchgreifende Erscheinung in aller menschlichen Thätigkeit, daß, je länger Jemand sich mit einer Thätigkeit beschäftigt hat, er eine um so größere Fertigkeit darin erlangt. Gewohnheit bildet den Meister und die Virtuosität im Guten sowohl als im Bösen. So ist es auch mit der Uebung des Guten; vergl. im ersten Theile dieses Werkes §. 24, Nro. 6 (S. 142). Der heilige Augustin bezeichnet diesen Zustand mit dem Ausdrucke beata necessitas boni.

***) Die göttliche Tugend der Hoffnung nämlich, welche wir nur während dieses irdischen Lebens (viator) haben können, schließt auch die Sicherheit oder Gewißheit in sich; vergleiche den h. Thomas 2. 2., quaest. 18, art. 4: Utrum spes viatorum habeat certitudinem?

in Todsünden fallen. Daß dieser Glaube, die empfangene Rechtfertigung werde durch jede Todsünde verloren, immer in der Kirche geherrscht hat, geht besonders aus der Lehre der Kirche hervor, daß sie sich immer die Gewalt beigelegt hat, von allen Todsünden lossprechen zu können. Wenn die Rechtfertigung nicht verloren werden könnte, so wäre das heilige Sacrament der Buße ganz unnütz. Vergl. das §. 145 über den Endzweck des Sacraments der Buße Gesagte.

Kann aber die Gnade der Rechtfertigung verloren werden, dann vermag auch Niemand zu wissen, ob er in der empfangenen Gnade beharren und zur ewigen Seligkeit eingehen werde, ob er also zur Zahl der Auserwählten gehöre oder nicht, wofern ihm dies nicht durch eine besondere Offenbarung von Gott verbürgt ist. Dieses lehrt das Tridentinum **Sess. VI, cap. 12: Nemo quoque, quamdiu in hac mortalitate vivitur, de arcano divinae praedestinationis mysterio usque adeo praesumere debet, ut certo statuat, se omnino esse in numero praedestinatorum, — quasi certum esset, quod iustificatus aut amplius peccare non possit, aut, si peccaverit, certam sibi resipiscentiam promittere debeat. Nam nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit.** Dasselbe lehrt das Concil ebendort **can. 15: S. q. d., hominem renatum et iustificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum, a. s.**; und **can. 16: Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s.** Denn nur derjenige wird zum ewigen Leben eingehen, welcher im Stande der heiligmachenden Gnade das irdische Leben beschließt.*) Auf die Annahme dieser festen Ueberzeugung, zu den Prädestinirten zu gehören, drangen besonders die Calvinisten. Und gewiß wird das lutherische System allein durch die Annahme der calvinischen Prädestinationslehre in sich abgerundet, weil es die Ausschließung aller freithätigen Mitwirkung des Menschen zu seinem ewigen Heile zum Grundcharacter hat. Dennoch blieben die Lutheraner hier auf halbem Wege stehen und verwarfen die calvinische Prädestinationslehre, wie auch die Katholiken es thaten, ja sie waren gegen die Calvinisten wo möglich noch erbitterter, als gegen die Katholiken selbst. Indessen darin lag eine sehr arge Inconsequenz. Denn wenn die Freiheit des Willens nicht bloß im Urmenschen, sondern auch im Erbsünder und Thatsünder gelehrt wird, wie das die katholische Kirche thut, dann kann die Wirkung der Prädestination, nämlich die Erreichung des ewigen Lebens, auch nur durch die Mitthätigkeit des freien Willens erreicht werden. Wird aber dem Menschen alle freie Mitwirkung zur Erlangung des ewigen Lebens abgesprochen, — denn für die Thätigkeiten dieses Lebens (**quoad res politicas**) hat noch Niemand,

*) Hier ist allerdings ein Punkt, wo die Lehre von der Prädestination in die Lehre von der Gnade einschlägt. Wollte man aber darum die Lehre von der Prädestination unter der Lehre von der Gnade behandeln, so hätte man die Prädestination als einen Act des göttlichen Willens und die Prädestination als Wirkung im erschaffenen Geiste (die natürlichen Kräfte desselben, die zuvorkommende Gnade, die Gnade der Rechtfertigung, die endliche Beharrlichkeit, das ewige Leben durch die Anschauung Gottes) mit einander verwechselt. Beides aber muß eben so gewiß auseinander gehalten werden, als Gott und der erschaffene Geist wesentlich verschieden sind. Vergl. §. 39 und §. 40 im ersten Theile dieses Werkes.

der sich einen Christen nannte, dem Menschen die Freiheit abgesprochen; nur die Materialisten machten sich dieses, nach Lessings treffendem Ausdrucke viehischen, Irrthums schuldig, — und wird folglich Gott als der Urheber des Guten sowohl als des Bösen betrachtet, was doch Beides im lutherischen Systeme liegt, dann muß man auch mit Calvin und der Dordrechter Synode (1618 und 19) sagen, die Menschen gingen ins ewige Leben oder in den ewigen Tod allein durch den Willen Gottes ohne irgend welche eigene Mitwirkung. Uebrigens hatte Calvin große Mühe, bei den Seinigen diese vollendete Sicherheit von ihrer ewigen Seligkeit hervorzubringen. *) Mit dieser Lehre der Calvinisten, daß der Gerechtfertigte sich von seiner ewigen Gnadenwahl fest überzeugt halten müsse, stand ihre Lehre, daß nur diejenigen, welche zur ewigen Seligkeit bestimmt seien, die Rechtfertigung von Gott empfingen, in der innigsten Verbindung. Diese Lehre verdammen die Tridentinischen Väter Sess. VI, can. 17: Si quis iustificationis gratiam nonnisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina potestate praedestinatos ad malum, a. s. — Eine merkwürdige Bewegung im Cirkel: Jeder Gerechtfertigte soll glauben, daß er zum ewigen Leben bestimmt sei, und nur diejenigen werden gerechtfertigt, welche Gott zum ewigen Leben bestimmt hat!

4. Die dritte wesentliche Eigenschaft der empfangenen Rechtfertigung ist, daß dieselbe sich äußerlich als die Beobachtung der Gebote Gottes und der evangelischen Räthe darstellt, und dadurch werden wir auf die katholische Lehre von den guten Werken des gerechtfertigten Menschen geführt. Das Tridentinum lehrt die Möglichkeit und die Nothwendigkeit der Erfüllung der göttlichen Gebote an vielen Stellen der sechsten Sitzung, z. B. Nemo autem, quantumvis iustificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet, nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei praecepta homini iustificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere, quod possis, et petere, quod non possis, et adiuvat, ut possis. Cuius mandata gravia non sunt, cuius iugum suave est et onus leve. Qui enim sunt filii Dei, Christum diligunt: qui autem diligunt eum, ut ipsemet testatur, servant sermonem eius. Quod utique cum divino auxilio praestare possunt. Und can. 18: S. q. d., Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, a. s. Can. 19: S. q. d., nihil praeceptum esse in evangelio praeter fidem, cetera esse indifferentia, neque praecepta, neque prohibita, sed libera, aut decem praecepta nihil pertinere ad Christianos, a. s. Can. 20: Si quis hominem iustificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et Ecclesiae, sed tantum ad credendum, quasi vero evangelium sit nuda et absoluta promissio vitae aeternae sine conditione

*) Gfrörer macht in seinem Gustav Adolph irgendwo die schlagende Bemerkung, „er erkläre sich die oftmalige Verbindung der Calvinisten mit den Türken während der neuern Geschichte Europas, namentlich mit den africanischen Raubstaaten, aus der Uebereinstimmung der Muhamedaner und Calvinisten in der Lehre vom Fatum."

observationis mandatorum, a. s. Can. 21: S. q. d., Christum Iesum a Deo hominibus datum fuisse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant, a. s. Papst Innocenz X. hat in der Bulle Cum occasione vom 31. Mai 1653 den Jansenistischen Satz verdammt: Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant als eine propositio temeraria, impia, blasphema, anathemate damnata et haeretica. Durch diese Bestimmungen hat die Kirche diejenige Lehre ausgesprochen, welche uns in der h. Schrift und bei den Vätern am häufigsten begegnet. Sich darüber auf die Dauer täuschen zu wollen ist unmöglich. Der Herr fordert von allen, die an ihn glauben wollten, die innigste Nächstenliebe. Daran, daß wir uns unter einander lieben, soll ja vorzugsweise erkannt werden, daß wir die Jünger des Herrn sind. Wie kann aber die gegenseitige Liebe ohne Bethätigung durch Werke statt finden? Sehr kurz und bündig gibt unser Heiland die Haltung der Gebote Gottes als die einzige Bedingung an, um zum Leben einzugehen, Matth. 19, 17.-18: „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote"; nämlich die zehn Gebote, welche den kurzen Inbegriff des ganzen Moysaischen Gesetzes bilden, und von welchen der Herr Vers 18 einige nennt; — für Luther zugleich, nach Döllingers schöner Durchführung, die unangenehmste und schwierigste Stelle, der er sich nicht anders, als durch seinen Wortschwall und tüchtiges Schimpfen gegen „die dummen Papisten" zu entledigen weiß. Ebenso kurz und bündig lehrt der h. Paulus 1. Cor. 7, 19: „Es komme, um zur Seligkeit zu gelangen, auf nichts Aeußeres, sondern nur auf die Haltung der Gebote Gottes an; und er fordert an unzähligen Stellen seiner Briefe die Gläubigen mit allem Ernste zur Verrichtung guter Werke auf. Dafür wird dann von ihm und von den übrigen Aposteln das Leben des Herrn gewöhnlich als Muster hingestellt. Denn die Beobachtung aller göttlichen Gebote und der evangelischen Räthe kommt nur darauf hinaus, daß die drei Grundzüge im Leben des Herrn, das Gebet, die Abtödtung, d. h. das Leiden aller Art, der Gehorsam von einem jeden Christen in der von der göttlichen Vorsehung im Staate und in der Kirche ihm zugewiesenen Stellung beobachtet werden, so daß das Leben jedes einzelnen Christen eine Nachahmung von dem Leben des Herrn wird, wie wir bei der Lehre von der Erlösung gesehen haben. Das Leben Jesu Christi nämlich oder die menschliche Natur in Christo ist die Vereinigung alles erschaffenen Guten und darum sein Wandel das Urbild für alles pflichtmäßige und gerathene Gute. Die wichtigsten Stellen aus der h. Schrift für diese Wahrheit hat das Tridentinum selbst in der ersten der so eben angeführten Stellen, Sess. VI, cap. 11, sehr schön zusammengestellt. Daß in der alten Kirche die Beobachtung der Gebote Alles und allein galt, ist bekannt genug. Während bei uns vorzugsweise das Erkennen ausgebildet wird, suchten die Asceten des christlichen Alterthums vorzugsweise auf den Willen ihrer Zöglinge zu wirken. Diese Lehre der katholischen Kirche von der Nothwendigkeit der Gesetzeserfüllung haben wir nun aber unserem Verständnisse noch näher zu legen, weil wir uns den Zusammenhang zwischen der Gnade der Rechtfertigung, einem vorzugsweise innern Zustande, und zwischen den guten Werken, einer vorzugsweise äußern Thätigkeit, behufs des Verständnisses der katholischen Lehre über die guten Werke des gerechtfertigten Menschen klar zu machen haben, was überhaupt nur nach dem natürlichen Zusammenhange zwischen dem Innern und Aeußern, zwischen dem

Geistigen und Leiblichen, zwischen dem Gedanken und seinem Ausdrucke geschehen kann.

5. Weil Gott das absolute Sein oder die unendliche Vollkommenheit ist, deßhalb ist zwischen ihm und seinen vernünftigen Geschöpfen das einzige denkbare Gesetz dieses, daß die vernünftige Creatur ihren Willen dem göttlichen unterwerfe. Nur so kann sie in jenen großen Tempel, in welchem Gott selbst wohnen will, als Stein desselben eingefügt werden; wie der h. Bernard die Worte Isaias 6, 1: „Und das, was unter ihm (Gott) war, erfüllte den Tempel" erklärt (pag. 305, D, der Antwerp. Ausg. v. J. 1616). Und da Gott dem erschaffenen Geiste den übernatürlichen Endzweck des ewigen Lebens durch die Anschauung Gottes selbst bestimmt hat, so muß diese Unterwürfigkeit desselben unter Gott näher bestimmt darin bestehen, daß er sich von Gott zu dem übernatürlichen Endzwecke des ewigen Lebens führen lassen will. Diese Unterwürfigkeit wird durch die heiligmachende Gnade in dem Engel sowohl als in der Seele des Menschen bewirkt. Für die reinen Geister war diese Unterwürfigkeit oder die Bereitwilligkeit, durch Gott den Endzweck ihres Daseins zu erreichen, das einzige Gesetz, und ihre Beharrlichkeit darin ihre Aufgabe für die Prüfungszeit; — die Ausgestaltung der materiellen Welt, als des dereinstigen Wohnplatzes der Menschen, kann die Aufgabe, von deren Erfüllung ihre Entscheidung Gott gegenüber abhing, nicht gewesen sein, weil die h. Schrift nicht nur die Erschaffung, sondern auch die Ausgestaltung der körperlichen Welt Gott zuschreibt. Anders indeß, als mit den reinen Geistern verhält es sich mit den Menschen. Denn wenngleich Beide denselben übernatürlichen Endzweck haben, die Anschauung Gottes selbst, welchen sie durch die göttliche Gnade erreichen sollen, so ist doch die Natur der reinen Geister und die Natur der Menschen durchaus verschieden. Die Natur aber kommt deßhalb hier in Betracht, weil die Natur die Grundlage der Gnade werden soll, wie wir früher bei der Lehre vom Verhältnisse zwischen Natur und Gnade entwickelten. Das Wesen des Menschen besteht nämlich in einer solchen Verbindung der Seele mit dem Körper, daß erst Beide zusammengenommen, Leib und Seele, den Menschen ausmachen. Weil Leib und Seele sich gegenseitig erfordern, darum ist alle natürliche und übernatürliche Entwicklung der Seele durch den Körper bedingt. Darum wird auch die Freude der seligen Menschen im Himmel und die Strafe der verdammten Menschen in der Hölle erst durch die Auferstehung von den Todten ihre Vollendung finden, und sind sie bis dahin Beide, ebensowie die Seelen im Fegfeuer, nicht als Menschen zu betrachten; aus ihrem Zustande folgt nur, daß der Leib nicht so zum Wesen des Menschen gehört, daß er nicht auf eine Zeit lang von der Seele getrennt werden könnte. Aus dieser natürlichen Einrichtung des Menschen ergibt sich Erstens, daß der Mensch nach dem Willen des Schöpfers ein gesellschaftliches Dasein haben soll; nur in der Gesellschaft wird der Mensch erzeugt und kommt allmälig zu seiner Entwicklung; Zweitens, daß sein Körper der Träger aller geistigen Entwicklung ist, oder daß aller Fortschritt der Seele durch den körperlichen Organismus bedingt ist. Aus beiden Gründen ist der äußere Ausdruck oder die Individualisirung jenes einen Gesetzes der Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes nothwendig. Wir sagten, der äußere Ausdruck oder die Individualisirung; denn jeder Ausdruck eines geistigen Zustandes in der sichtbaren Welt kann nur durch ein Einzelnes oder Besonderes geschehen, die übersinnliche Welt für uns nur durch die sinnliche sich darstellen. Ueber Beides das Nähere.

Wegen des leiblichen Lebens ist der Mensch zum gesellschaftlichen Dasein bestimmt. Gott wollte, daß das menschliche Geschlecht ein einziges Ganze sein sollte, in wesentlicher Verschiedenheit von den Engeln, deren jeder einzeln für sich besteht, und dieses ist die Menschheit durch den Einen Stammvater und durch die Abstammung von ihm, um derentwillen Gott die geschlechtliche Verschiedenheit der Menschen eingerichtet hat. Selbst heidnische Philosophen erkannten diese Wahrheit, daß der Mensch nach seiner natürlichen Einrichtung ein gesellschaftliches Dasein haben solle. Nach dem Ausdrucke des Aristoteles ist der Mensch ein ζῶον πολιτικόν (animal sociale). Weil das menschliche Geschlecht ein einziges Ganze bildet, darum wird jeder Mensch von einem gewissen gesellschaftlichen Kreise beherrscht, welcher auf seine gesammte Entwicklung und Thätigkeit den größten Einfluß übt. Die Eltern, von denen wir geboren werden, das Jahrhundert, in welchem sie leben und sein Bildungsstand, ihre Vermögensumstände und ihre Stellung in der menschlichen Gesellschaft, die Verbindungen mit andern Menschen und die Entwicklungen und Kämpfe ganzer Völker, das Alles sind Gegenstände, die von unserem Erkennen und Wollen nicht abhangen, die wir nur als ein fait accompli hinnehmen, und auf die wir ohne weiters einzugehen haben, damit wir unsere eigene Lebensaufgabe in der Masse des Gegebenen erkennen und durchführen; — wie überhaupt die Freiheit und Nothwendigkeit immer vereinigt sind, indem der freie Wille auf gegebene, und darum nothwendige Verhältnisse einzugehen und diese in sich aufzunehmen hat. In diesen gesellschaftlichen Kreisen könnte leicht der Eine den Andern stören, wenn Willkür herrschen sollte. Denn die geistige Entwicklung eines jeden Menschen ist zwar zunächst durch das gesellschaftliche Dasein, aber dann auch durch den körperlichen Organismus bedingt. Das leibliche Leben bedarf zu seiner Erhaltung der äußern Güter. Daher bildet das leibliche Leben und die irdischen Güter die Grundlage aller geistigen Entwicklung im Menschen. Soll diese erreicht werden, so darf der Eine in die Grundlage des Andern nicht störend eingreifen wollen. Diese Sicherheit oder Unverletzlichkeit des Bestehens bildet das Recht oder den Rechtsbestand. Der Gegenstand oder der Ausdruck des Rechtes ist das Gesetz. Aus jenem Rechte des Einzelnen und Aller entwickelt sich nämlich für den Einzelnen und für Alle das Gesetz, daß Niemand in das Recht eines Andern eingreifen, d. h. das Leben und die äußern Güter eines Andern verletzen darf. Weil ein solcher Eingriff durch äußere Gewalt geschieht, so ist zur Aufrechthaltung dieses Gesetzes auch äußere Gewalt oder die Macht und das sich darauf stützende Ansehen nothwendig. Die Anstalt, welche Recht und Gesetz handhabt, nennen wir Staat. Der Staat ist demnach diejenige menschliche Gesellschaft, in welcher das ursprünglichste Recht und Gesetz, d. h. die Sicherung des Lebens und Eigenthums durch äußere Gewalt, welche einige Mitglieder dieser Gesellschaft besitzen, aufrecht erhalten wird. Die Nothwendigkeit des Staates liegt in der natürlichen Einrichtung des menschlichen Geschlechts selbst, daß es ein einziges großes Ganze ist, begründet, und die nächste Veranlassung seines Entstehens ist ohne Zweifel die väterliche Gewalt. Das Gesetz hat für jeden Einzelnen eine Verbindlichkeit, oder das Gesetz legt mir eine Pflicht auf. So entwickelt sich aus dem Rechte das Gesetz, aus dem Gesetze die Pflicht. Die ursprünglichsten und ersten Pflichten sind offenbar Rechtspflichten. Auf den Rechtspflichten, als ihrem Grunde, können sich erst die Liebespflichten erheben, welche zum Gegenstande haben, daß wir Andern zu ihrer Entwicklung für dieses und jenes Leben förderlich

sind. Die Rechtspflichten befehlen, daß wir in die Grundlage Anderer zu ihrer Entwicklung nicht störend eingreifen; die Liebespflichten befehlen, daß wir die Entwicklung Anderer befördern; Beide sind zwar durch das gesellschaftliche Dasein hervorgerufen, aber wohl zu unterscheiden. Daß bei Vermehrung der Erwerbsquellen und bei immer größerer Verbreitung des menschlichen Geschlechts aus dem ursprünglichen und allgemeinen Rechte: Sicherung des Lebens und Eigenthums eine Menge gesetzlicher Bestimmungen über das Verhalten der Menschen zu einander sich entwickeln mußten, leuchtet ein.

Ebenso auch ergibt sich die Nothwendigkeit des äußern Ausdruckes oder der Besonderung jenes einen Gesetzes der Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes daraus, daß aller geistige Fortschritt durch den körperlichen Organismus bedingt ist. Aus der natürlichen Einrichtung des Menschen nämlich, wornach derselbe aus Leib und Seele besteht, folgt, daß Alles, was wahrhaft Eigenthum des Menschen geworden ist oder noch werden soll, sich ihm auf eine sinnlich-wahrnehmbare Weise darstellen und gleichsam verkörpern muß. Sogar die unmittelbaren Mittheilungen Gottes an einzelne Menschen haben noch kein Ansehen und können darum auch noch nicht das Eigenthum des menschlichen Geistes werden, wofern sie nicht von der sichtbaren Lehrauctorität der Kirche gebilligt sind, oder doch mit dem positiven Kirchenglauben, der eine äußerlich gegebene That Gottes ist, übereinstimmen. Diese Verkörperung des Geistigen kann mitunter bloß in unsrer Vorstellungskraft statt finden; aber sie findet auch dann noch statt, weil der Mensch ohne die Hülfe sinnlicher Anschauungen nicht zu denken vermag. Aus dieser allgemeinen Wahrheit, daß Alles, was geistiges Eigenthum des Menschen werden soll, sich ihm auf eine sinnlich-wahrnehmbare Weise darstellen muß, folgt auch, daß der Mensch seine Unterwürfigkeit unter Gott auch durch Opfer ausdrücken muß; wie wir bei der Lehre von der Eucharistie bemerkten. Ueberhaupt aber haben wir bisher gezeigt, daß für Menschen ein äußerer Ausdruck jenes allgemeinen Gesetzes der Unterwürfigkeit unter Gott erforderlich ist. Denn die natürliche Einrichtung des Menschen verlangt denselben, und diese soll ja durch die Gnade nicht vernichtet, sondern durch die Gnade von ihrer Verwundung geheilt und über ihre eigenen Kräfte erhoben werden. Uebrigens könnte dieser äußere Ausdruck auch noch ein bloß natürlicher, d. h. durch natürliche Kräfte zu bewirkender sein, und brauchte man dabei noch keineswegs an die übernatürliche Form zu denken, welche den Absichten und Werken des Gerechtfertigten durch die heiligmachende Gnade aufgedrückt wird.

Was wir bisher nur noch aus der natürlichen Einrichtung oder aus dem Wesen des Menschen entwickelt haben, das bestätigt uns die göttliche Offenbarung in dem ganzen Verlaufe ihrer geschichtlichen Entwicklung. Denn wir finden in allen göttlichen Offenbarungen, daß Gesetze in Beziehung auf die Art und Weise gegeben werden, wie der Mensch unmittelbar Gott gegenüber seine Unterwerfung unter Gott und seine Verehrung Gottes ausdrücken soll, und auch, daß Gesetze in Beziehung auf die äußern Güter der Menschen (Leben, Gesundheit, Eigenthum, Ehre) gegeben werden, durch deren Beobachtung der Mensch seinen Gehorsam gegen Gott unmittelbar bezeugt. So sehen wir es im Dekaloge, dem kurzen Inhalte der ganzen alttestamentlichen Offenbarung. Ja auf die göttliche Offenbarung allein hat man sich mit Nachdruck berufen können, um die einfachsten Gesetze des menschlichen Daseins, das

Eigenthum und die Heiligkeit der Ehe, socialistischen Schriftstellern gegenüber vertheidigen zu können. Der Pantheismus kann kein Eigenthum anerkennen; was ich §. 8. dieses Werkes bei der Lehre vom pantheistischen Gottesbegriffe bewiesen habe; allein der Katholicismus vermag das Eigenthum jeglicher Art zu beschützen. Zugegeben auch, daß die menschliche Vernunft durch die Verhältnisse genöthigt, viele dieser Gesetze für das natürliche Bestehen des Menschen zu erkennen vermochte, so wurden sie dennoch durch die göttliche Offenbarung gelehrt, damit die Menschen zur leichtern und sicherern Erkenntniß derselben gelangen möchten. In zerstreuten Spuren finden sich zwar die zehn Gebote unter allen Völkern, freilich sehr verunstaltet; aber in ihrer Gesammtheit und Reinheit nur beim Volke Gottes. Zudem sind auch jene Spuren bei den Heiden noch Ueberbleibsel aus der ursprünglichen göttlichen Setzung. Insofern nun die Gesetze des alten Bundes eine bestimmte Zeit und das bestimmte Volk betrafen, sind sie durch Christus abgeschafft; insofern sie aber nicht vorübergehende, sondern in der Natur des Menschen gegründete Verhältnisse betrafen, nämlich das Leben und Eigenthum Anderer im weitesten Sinne des Wortes, sind sie bleibend, und sagt Christus in diesem Sinne sehr bestimmt, er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen, d. h. durch seine Lehre sollte sich der im Moysaismus gegebene Keim alles sittlich guten Handelns vollständig entfalten. Durch das Bisherige ist bewiesen, daß der Mensch nach seiner natürlichen Einrichtung seine Unterwürfigkeit unter den Willen Gottes äußerlich ausdrücken muß, mochte ihm ein natürlicher, oder mochte ihm ein übernatürlicher Endzweck vom Schöpfer bestimmt sein. Der Mensch mußte seine Probe durch ein äußeres Thun bestehen, dagegen der Engel durch einen bloß innern Act, durch die Entscheidung seines Willens, ob er in der empfangenen Gnade bleiben wollte oder nicht, ob er durch Gott oder durch sich selbst die ewige Glückseligkeit erreichen wollte. Denn wenngleich auch der Engel ein einzelnes und besonderes Wesen ist, wie alles Erschaffene, so ist doch der Mensch noch viel mehr ein einzelnes und besonderes Wesen und steht seiner Natur nach niedriger, als der Engel.

Hat sich nun aber der Gerechtfertigte um alle diese Gesetze, wenngleich manche oder gar die meisten derselben nur bloß natürliche Verhältnisse betreffen, zu kümmern? Offenbar. Denn zunächst sind alle natürlichen Verhältnisse des Menschen die Grundlage für seine Entwicklung durch die Gnade zur Kindschaft Gottes und deßhalb von hoher Bedeutung. Da nun der Gerechtfertigte durch die Gnade seinen Willen Gott unterworfen hat und mit Gott vereinigt ist, so will er auch Alles, was Gott will. Wie könnte sich nun die Unterwürfigkeit seines Willens unter Gott zunächst anders offenbaren, als durch die Beobachtung aller Gesetze, welche sich aus natürlichen Verhältnissen ergeben? Allerdings kann auch derjenige Mensch, welcher der Gnade der Rechtfertigung entbehrt und im Stande der Todsünde lebt, diese Gesetze erfüllen. Aber darum ist doch noch die Art und Weise, wie *er* sie erfüllt, und wie *der Gerechtfertigte* sie erfüllt, sehr verschieden. Der Mensch im Stande der Ungnade Gottes erfüllt sie nur mit Rücksicht auf natürliche Endzwecke, der Gerechtfertigte mit Rücksicht auf den göttlichen Willen und auf die Vereinigung mit Gott im ewigen Leben. Wird das Werk der Gesetzeserfüllung selbst an und für sich betrachtet (substantia operis), so mögen Beide darin gleich stehen; jedoch in der Art und Weise der Leistung dieses Werkes (modus faciendi) stehen sie nicht gleich. Denn zur Vollbringung irgend eines Werkes genügen entweder die natürlichen

Kräfte, oder wenn Gott dem Menschen durch seine Gnade beisteht, so ist dieser Beistand doch nicht die heiligmachende Gnade, weil er auch dem Ungläubigen und Sünder gegeben wird. Diese Gnade, welche der **substantia operis** ihr Dasein gibt, bezeichnen manche Theologen durch den Ausdruck **gratia entitativa** (die Gnade welche das Sein gibt); sie ist die **gratia actualis**; wir werden nämlich nachher sehen, daß Gott durch seine Gnade zur Vollbringung schwieriger Werke auch der bloß natürlichen Ordnung hilft und dadurch die Schwäche der Natur heilt. Aber um für diese **substantia operis** Gott als **obiectum formale** zu haben, d. h. um dasselbe für Gott thun zu können, ist die **gratia sanctificans** erforderlich, und die durch diese verliehene göttliche Form haben nur die guten Werke des gerechtfertigten Menschen. Zudem aber bleibt auch in dem Gerechtfertigten der Wille das Princip des Handelns. Da nun der Wille nur Einer ist, so ist derselbe in dem Gerechtfertigten zugleich Gott unterworfen und Princip des Handelns. Wie wird aber der Wille äußerlich thätig zu sein vermögen, wofern er nicht auf gegebene Verhältnisse eingeht? Daher betreffen auch den Gerechtfertigten alle Gesetze, welche sich auch aus bloß natürlichen Verhältnissen entweder von selbst schon ergeben, oder durch die göttliche Offenbarung verkündet sind. Daß aber der Gerechtfertigte sich um die Gesetze zu kümmern hat, wodurch Gott angibt, wie er äußerlich verehrt sein will, ist offenbar, indem es ja nur von Gott abhangen kann, anzugeben, wie sich der geistige Zustand der Vereinigung mit ihm durch die heiligmachende Gnade durch äußere Thaten offenbaren soll. Wir sagen daher im Allgemeinen, daß der Gerechtfertigte das göttliche Gesetz erfüllen muß.

Gesetz überhaupt ist der durch die Kirche verkündigte Wille Gottes, wie sich das geheiligte Innere des Menschen äußerlich bethätigen soll, was nämlich der Mensch zu thun hat, um die Gnade zu bewahren und in derselben voranzuschreiten. Freilich kann es wohl der Fall sein, daß der innere Zustand wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit zu seiner äußern Bethätigung gar keine oder doch nur sehr geringe Gelegenheit findet. So bestand alle Thätigkeit des Schächers am Kreuze nach erlangter Rechtfertigung bloß in der geduldigen Ertragung seiner Leiden. Aber es liegt in der natürlichen Einrichtung des Menschen, daß die empfangene Gnade der Rechtfertigung sich bei dargebotener Gelegenheit als äußere That beweise, und daß der geheiligte Wille durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes nach Außen hervortrete. Denn wie er sich als That äußern soll, ist durch das göttliche Gesetz bestimmt. Die Erfüllung des göttlichen Gesetzes ist die Verrichtung guter Werke. Vergl. das Tridentinum **Sess. VI, cap. 7: In ipsa iustificatione haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit: qua ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam et otiosam esse.** Durch die Werke tritt also der wahre Glaube, jener Glaube nämlich, mit welchem sich die Hoffnung und die Liebe vereinigt haben, nach Außen hervor. Jedes Werk entsteht durch eine Thätigkeit; jede Thätigkeit geht von einem Willen aus. Bei den guten Werken muß man die Materie (**substantia operis**) derselben und die Form derselben (**modus faciendi**) unterscheiden. Die Materie aller guten Werke überhaupt ist Fasten, d. h. Leiden und Anstrengung überhaupt (**abstine et sustine**), Beten, Almosen geben, überhaupt Hülfeleistung

Anderer. Ihre Form erhalten die guten Werke durch den Zustand des Menschen in der heiligmachenden Gnade oder in der Ungnade Gottes. Die Form der guten Werke begründet daher den Werth derselben. Dieser ist verschieden, jenachdem die guten Werke im Stande der Gnade oder Ungnade Gottes geschehen, und in beider Hinsicht ein dreifacher, wie wir nachher sehen werden. Die allgemeinste Erklärung eines guten Werkes ist daher diese: Dasjenige Werk ist ein gutes, welches nicht nur an sich, sondern auch nach dem Willen seines Vollbringers in den allgemeinen Plan der göttlichen Weltregierung paßt und eingegliedert werden kann. Ein böses Werk ist ein solches, welches gegen den Willen seines Vollbringers und allein durch die Fügung Gottes in jenen Plan eingegliedert werden kann. Denn vermöge seiner Allmacht kann Gott auch aus dem Bösen Gutes hervorrufen. An diesem Guten aber hat der Urheber jenes Bösen nicht den mindesten Antheil. Der allgemeine Plan der göttlichen Weltregierung ist die Führung aller Prädestinirten zur ewigen Seligkeit. *) Die guten Werke sind mithin nach der Lehre der katholischen Kirche zur ewigen Seligkeit unumgänglich erforderlich. Die innere Nothwendigkeit dieser Lehre und zugleich das Anpassende derselben zur menschlichen Natur ist in dem Bisherigen dargethan. Kurz und treffend faßt der heilige Paulus die Rechtfertigung als einen innern oder geistigen Zustand und die äußere Darstellung derselben durch gute Werke als die beiden einzigen Bedingungen zur ewigen Seligkeit zusammen Röm. 10, 9. 10: „Wenn du mit deinem Munde den Herrn Jesum bekennest und in deinem Herzen glaubest, daß Gott ihn von den Todten auferweckt hat, so wirst du selig werden. Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber geschieht das Bekenntniß zur Seligkeit.“ Wer nämlich mit seinem Munde Jesum Christum aus dem Glauben des Herzens an ihn als denjenigen, für den er sich ausgibt, bekennet, der muß auch beflissen sein, daß, gleichwie in Christo die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zu einer göttlichen Person besteht, so auch in ihm die göttliche Gnade und seine menschlichen Kräfte sich in der Ausübung guter Werke zu einem einzigen gottmenschlichen Werke vereinigen. Und wer wirklich an die Auferstehung des Herrn von den Todten glaubt, der ist davon überzeugt, daß Christus die Erlösung des menschlichen Geschlechts vollendet hat, indem er sie an der von ihm angenommenen menschlichen Natur wirklich darstellt, und daß daher auch die gesammte Thätigkeit Christi zur Erlösung des menschlichen Geschlechts sich in der von ihm gestifteten Kirche bis zum Ende der Zeit fortsetzt, ist deßhalb fest davon überzeugt, daß auch er selbst einstens glorreich von den Todten auferstehen wird, wofern er nur in der Uebung des Guten bis ans Ende beharret. So werden wir durch den Glauben an den Mensch gewordenen Sohn Gottes mit Gott vereinigt und zu Gott geführt. Das bisher nur noch bloß im Allgemeinen angegebene Verhältniß

*) Eine specielle Abhandlung über die guten Werke würde demnach in folgende drei Theile zerfallen müssen: 1) Begriff der guten Werke. 2) Materie und Form der guten Werke. 3) Werth der guten Werke. Das Hauptsächlichste dieser drei Theile ist theils in dem bisher Gesagten schon enthalten, theils auch wird es durch das deutlich werden, was wir sogleich über die guten Werke des gerechtfertigten Menschen und bei der Lehre von der wirklichen Gnade, im zweiten Capitel dieses Abschnittes, über die guten Werke des Menschen i der Ungnade sagen werden.

der guten Werke zur Rechtfertigung selbst ist nun noch genauer zu bestimmen.

6. Ueber dieses Verhältniß der empfangenen rechtfertigenden Gnade zu den guten Werken des Gerechtfertigten ist besonders dieses Dreifache zu sagen. Aus dem bisher Gesagten folgt schon, daß die guten Werke oder die Erfüllung des Gesetzes zur Rechtfertigung Erstens in dem Verhältnisse stehen, daß sie nothwendig aus der erlangten Rechtfertigung fließen. Durch die Rechtfertigung nämlich wird nach katholischer Lehre der Mensch von der Sünde wirklich gereinigt und geheiligt. Das äußere Handeln aber kann nur der lebendige Ausdruck des Willens sein, wenn anders der Mensch Wahrheit und Leben besitzt und nicht vielmehr den Widerspruch, die Lüge in sich trägt. Ist aber der innere Mensch wahrhaft erneuert, gleichsam vergöttlicht worden, dann müssen auch seine äußern Werke göttliche Werke sein, d. h. sie müssen nach dem Ausdrucke der h. Schrift Joh. 3, 21 in Gott gethan sein. Wenn man sich daher des Ausdruckes bedienen wollte: Die guten Werke des Gerechtfertigten sind die conditio sine qua non zur ewigen Seligkeit, so hätte man dadurch die katholische Lehre über dieselben noch keineswegs wieder gegeben. Denn eine conditio sine qua non kann auch so gedacht werden, daß sie mit der Sache selbst, die dadurch bedingt wird, in gar keiner innern Verbindung steht.*) Nach katholischer Lehre stehen nämlich die guten Werke in dem Verhältnisse zur empfangenen Gnade der Rechtfertigung, daß sie nur die nach Außen hervortretende Rechtfertigung selbst sind. Ebensowenig ist dies Verhältniß dadurch ausgedrückt, daß gesagt wird, die guten Werke seien die Zeichen oder die Früchte der erlangten Rechtfertigung. Vielmehr sind die guten Werke das nach Außen gesetzte göttliche Bild, ähnlich wie der Körper als die Materie der Seele, die Seele als die Form des Körpers bezeichnet werden muß. Oder Beide, Rechtfertigung nämlich und gute Werke, stehen in einer wesentlichen, innern, unzertrennlichen, nothwendigen Verbindung; ähnlich wie die Verbindung zwischen Leib und Seele das Wesen des Menschen ausmacht. Der Beweis für diese Auffassung ist in allem Bisherigen geliefert worden. Zweitens stehen die guten Werke zur Rechtfertigung in dem Verhältnisse, daß sie dieselbe vermehren. Es ist eine allgemein durchgreifende Wahrheit, daß jede Kraft durch Uebung gestärkt wird. Uebung und Gewohnheit macht in einer jeden Sache den Mann und Meister, der sich als Kundigen in seinem Fache bewegt. So verhält es sich auch mit der erlangten Gnade der Rechtfertigung. Jede Idee oder jedes Lebensprincip, — denn nur Ideen sind Lebensprincipien, weil die Welt nur durch Ideen regiert wird, — muß, wofern sie eine wahre ist, ins Leben hinaustreten und das Leben nach sich umgestalten, und in diesem Kampfe muß sie sich bewähren. Wird sie dann durchgeführt, so wird sie auch mit um so größerer Ueberzeugung und Entschiedenheit festgehalten. Dieses Verhältniß zwischen den guten Werken und der Rechtfertigung spricht das Tridentinum Sess. VI, can. 24 aus: S. q. d., iustitiam acceptam non conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, sed opera ipsa fructus solummodo et signa esse iustificationis acceptae, non

*) Z. B. wenn Schiller in seinem Taucher singt: „Wer mir den Becher kann wieder zeigen, Der mag ihn behalten, er sei sein eigen", so wird dadurch allerdings eine conditio sine qua non ausgedrückt. Aber diese ganze conditio sine qua non drückt doch nur ein bloß äußeres Thun, ein bloß äußeres Verhältniß aus.

autem ipsius augendae causam, a. s. Dasselbe hatte das Tridentinum schon im 10. Capitel der nämlichen Sitzung ausgesprochen. Die guten Werke sind die Ursache, daß die Rechtfertigung selbst vermehrt wird, weil sie mit derselben in einem so innigen Zusammenhange, wie das Innere und das Aeußere stehen. Nun ist es aber für den Menschen ein ewiges Gesetz, daß das Innere und das Aeußere eine gegenseitige Einwirkung auf einander ausüben, und daß Alles, was der Mensch äußerlich bewerkstelligt hat, ein größeres und höheres Interesse für ihn gewinnt. Drittens stehen die guten Werke zur Rechtfertigung in dem Verhältnisse, daß der Gerechtfertigte sich durch die guten Werke ein Verdienst vor Gott erwirbt. Das Werk selbst nämlich ist als einzelne That nur vorübergehend, die Gesinnung aber, aus welcher die guten Werke des Gerechtfertigten hervorgehen, die Liebe zu Gott, soll bleibend und ohne Ende sein. Diese Lehre vom Verdienste entwickelt das Tridentinum Sess. VI, cap. 16 und spricht sie kurz aus can. 26: S. q. d., iustos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Iesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint, a. s. Und can. 32: S. q. d., hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, a. s. Weil aber die Erfüllung des Gesetzes nur die Grundlage oder der Anfang aller guten Werke ist, deßhalb bildet sie nicht den vollen Gegenstand des Verdienstes, sondern thun dies die opera supererogatoria, deren Kern und Mittelpunkt die evangelischen Räthe sind. Die Lehre vom Verdienste werden wir im dritten Capitel dieses Abschnittes behandeln. Die beiden letzten Punkte dieses Verhältnisses der guten Werke zur erlangten Rechtfertigung stützen sich auf den ersten und gehen aus ihm schon mit Nothwendigkeit hervor. In dem Gesagten ist aber nur die Lehre von den guten Werken im eigentlichen oder engern Sinne, von denjenigen nämlich, welche im Stande der Gnade geschehen, die Rede. Im zweiten Capitel dieses Abschnittes, bei der Lehre von der wirklichen Gnade, werden wir auf die guten Werke, die im Stande der Ungnade Gottes geschehen, zu sprechen kommen; und dadurch erst wird die Lehre von den guten Werken vollständig werden.

7. Diese Lehre von dem Verhältnisse der guten Werke zur erlangten Rechtfertigung hat die Kirche gegen die Reformatoren ausgesprochen, denen zufolge sich dieses Verhältniß ganz anders gestaltete. Nach protestantischer Lehre wird der Mensch allein durch den Glauben, daß ihm um Christi willen die Sünden vergeben seien, gerechtfertigt. Der Wille des Menschen wird durch die Rechtfertigung nicht geheiligt, sondern die Sünde herrscht im Menschen vor wie nach. Daher können die guten Werke auch nicht der äußere Ausdruck des geheiligten Herzens sein, weil nach lutherischer Lehre der innere Mensch gar nicht wirklich geheiligt wird. Vielmehr sind die guten Werke nur die Zeichen und die Früchte der erlangten Rechtfertigung; insofern als der Mensch nach erlangter Gnade der Rechtfertigung sich aus Dankbarkeit angetrieben fühlt, gute Werke zu verrichten. Folglich geht die Verrichtung der guten Werke oder die Sittlichkeit nicht unmittelbar und mit Nothwendigkeit

aus der Rechtfertigung hervor, wie nach katholischer Lehre, sondern steht mit ihr nur in einer losen Verbindung. Während daher im katholischen Systeme Religiösität und Sittlichkeit Eins und Dasselbe ist, indem die Sittlichkeit nur die nach Außen gesetzte Religiösität ist, sind im lutherischen Systeme Beide geschieden. Die Religiösität, oder der Glaube, daß uns um Christi willen die Sünden vergeben seien, soll einen ewigen Werth haben, aber die Sittlichkeit oder die Verrichtung guter Werke nur einen zeitlichen. Luther spricht dieses an vielen Stellen seiner Schriften aus. Hier erhoben sich nun aber für ihn die wichtigen Fragen: Wozu ist dann das Gesetz gegeben worden? Gehen die zehn Gebote uns Christen nichts mehr an, und in wie weit ist überhaupt das Moysaische Gesetz aufgehoben? Hat Christus uns kein Gesetz verkündet? — Daß Luther gegen Moyses die tollsten Lästerungen ausgestoßen hat, ist bekannt. Als Endzweck des Gesetzes gab er diesen zweifachen an: 1) daß dem Sünder durch dasselbe seine Sünden vorgehalten würden; 2) daß er durch dasselbe erschüttert würde. In den symbolischen Büchern der Protestanten wird als dritter Endzweck des Gesetzes hinzugefügt, daß dasselbe eine Regel des christlichen Lebens sein solle; was im lutherischen Sinne nur heißen kann, daß das Gesetz dem Menschen angeben solle, wie er aus Dankbarkeit gute Werke verrichten müsse. Uebrigens aber ist das Gesetz für den Christen aufgehoben, so daß es nie in sein Gewissen kommen soll. Gegen die Einwendung, welche die Katholiken fortwährend erhoben, daß doch überall in der heiligen Schrift die Beobachtung der Gebote von Gott gefordert werde, erwiderten die Lutheraner mit dem stereotypen Satze: A praecipere ad posse non valet consequentia. („Aus der Vorschrift darf ihre Erfüllung nicht gefolgert werden"). Das schwerste Kreuz für Luther waren in dieser Beziehung aus den Evangelien Matth. Cap. 19, wo Christus augenscheinlich für die Erfüllung der göttlichen Gebote das ewige Leben als Lohn setzt, und Matth. Cap. 22, wo die Liebe zu Gott und dem Nächsten als die Erfüllung des ganzen Gesetzes dargestellt wird. Den Brief des h. Jakobus verwarf er als eine unkanonische Schrift. — In engster Verbindung mit der Lehre, daß das Gesetz für die Christen aufgehoben sei, steht die Auffassung, welche Luther sich vom ganzen Christenthume machte. Christus ist ihm zufolge dem Menschen nicht als Gesetzgeber gegeben, und wenn er mitunter das Gesetz lehrt, so geschieht dies doch nur nebenbei und zufälligerweise. Der eigentliche Endzweck der Erscheinung Christi ist vielmehr dieser, daß er für uns das Gesetz erfüllete und uns die frohe Botschaft von der Vergebung unserer Sünden durch seine Verdienste verkündete. Zufolge dieser merkwürdigen Ansicht von dem eigentlichen Endzwecke der Inkarnation, welche seit dem Factum der Inkarnation von Luther zuerst aufgestellt und durchgefochten wurde, standen die Offenbarung des alten und neuen Testaments, Gesetz und Evangelium, im schroffen Gegensatze: das Gesetz der Sünde überführend, erschreckend und erschütternd; das Evangelium Trost zusprechend und beruhigend. Durch diese Lehre adoptirte Luther das System mehrerer alten Gnostiker, z. B. Marcions, welche ebenfalls einen entschiedenen Gegensatz zwischen dem Gotte des Judenthums und des Christenthums behaupteten. Dagegen nach katholischer Lehre bilden die Bücher des alten und neuen Testaments ein einziges, untheilbares, organisches Ganze, durch welches die Menschheit im allmäligen Fortschritte bis zur vollen Erkenntniß der Wahrheit geführt werden sollte. In jener tiefen Verirrung tritt die Absurdität der lutherischen Lehre in der grellsten Weise hervor. Gegen diese Ansichten sind besonders die oben angeführten can. 18

und can. 19 der sechsten Sitzung des Tridentini gerichtet. Endlich von einem Verdienste, das der Gerechtfertigte sich durch seine guten Werke vor Gott erwerben könnte, ist bei den Protestanten gar nicht die Rede, ja das bloße Wort des Verdienstes ist ihnen schon ein Abscheu.

8. Indem sich die Rechtfertigung innerlich und äußerlich als solche darstellt und bethätigt, übt der Mensch die göttlichen und sittlichen Tugenden. So kommen wir auf die Unterscheidung zwischen der empfangenen Gnade der Rechtfertigung und den Tugenden. Diese Tugenden sind noch nicht die empfangene Gnade der Rechtfertigung selbst, sondern die Ausflüsse oder Wirkungen derselben. Petrus Lombardus scheint Sentent. lib. II, dist. 26, §. 10 und 11 der Meinung zu sein, daß gratia und virtus Ebendasselbe sei. So sagt er dist. 27, §. 3: Si igitur gratia, quae sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est, vel una, vel plures; cum ipsa gratia non sit ex arbitrio voluntatis, sed eam potius sanet ac praeparet, ut bona sit, consequitur, ut virtus non sit ex libero arbitrio, et ita non sit motus vel affectus mentis, cum omnis motus vel affectus mentis sit ex libero arbitrio; sed bonus ex gratia est et libero arbitrio, malus vero ex libero arbitrio tantum. Es scheint also, um genauer zu sprechen, daß nach der Meinung des Lombarden virtus infusa und gratia sanctificans Eins und Dasselbe sei. Diese Ansicht widerlegt der h. Thomas 1. 2., quaest. 110, art. 3, indem er die Tugend als Ausfluß der Gnade betrachtet. Die Tugend gebe die Kraft, um nach dem Lichte der Gnade zu handeln. Ebendort ad 1 macht der heil. Thomas die schöne Bemerkung: Actus fidei per dilectionem operantis est primus actus, in quo gratia gratum faciens manifestatur. Und ad 3: Nec tamen gratia est idem, quod virtus, sed habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix. In allen diesen Stellen meint er die heiligmachende Gnade, wie das der Zusammenhang beweist. Ebendort art. 4 schreibt er: Sicut per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem caritatis: ita etiam per naturam animae participat secundum quandam similitudinem naturam divinam per quandam regenerationem sive recreationem. Und ebendort ad 1: Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem, sicut movens ad motum. Man hat sich daher ungenau ausgedrückt, wenn man sagt: Die heiligmachende Gnade ist die Liebe zu Gott.

9. Die vierte Beschaffenheit der empfangenen Rechtfertigung ist diese, daß dieselbe des Wachsthums fähig ist. Dies lehrt das Tridentinum in den bereits angeführten Stellen, namentlich Sess. VI, can. 24, die Rechtfertigung könne durch gute Werke nicht bloß bewahrt, sondern auch vermehrt werden. Diese Glaubenslehre unsrer Kirche, daß die empfangene Gnade der Rechtfertigung vermehrt werden kann, ist Erstens durch das allgemeine Gesetz aller menschlichen Entwicklung begründet, daß dieselbe nur im allmäligen Fortschritte geschieht. Denn sie hängt zunächst vom Erkennen ab. Weil aber der Körper mit zum Wesen des Menschen gehört, darum kann auch das Erkennen des Menschen nur ein discursives sein, wogegen der Engel als purer Geist eine Wahrheit in einem einzigen Blicke überschaut. Erst

was vom Erkenntnißvermögen aufgenommen ist, kann vom Willen und Gemüthe aufgenommen werden und gewinnt von diesem aus immer mehr die Herrschaft über den ganzen Menschen. Das Erkennen göttlicher Dinge und das Handeln nach dem göttlichen Willen stehen im gleichmäßigen Fortschritt; vergl. Coloss. 1, 9. 10: „Darum hören wir auch nicht auf, für euch zu beten und zu bitten, daß ihr erfüllet werdet mit der Erkenntniß seines Willens in aller Weisheit und dem geistigen Verständniß, daß ihr Gottes würdig wandelt, in Allem wohlgefällig, an allen guten Werken fruchtbar seid und zunehmet in der Erkenntniß Gottes." In ähnlicher Weise, wie sich das Blut nährend und kräftigend durch den ganzen Körper verbreitet, gewinnt auch die geheiligte Willensrichtung immer mehr die Herrschaft über den ganzen Menschen. Wenngleich daher die Mittheilung der heiligmachenden Gnade als im Augenblicke geschehend gedacht werden muß, so kann doch die Entfaltung dieses neuen Lebensprincips, die vollendete Umgestaltung des Menschen in das göttliche Bild, nur als in stufenweiser Entwicklung oder im allmäligen Fortschritte stattfindend gedacht werden. Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wachsthums der empfangenen Rechtfertigung ergibt sich **Zweitens** aus dem Verhältnisse der Rechtfertigung zu den guten Werken. Denn wenn die guten Werke einerseits nothwendig sind, anderseits die Ursache, unsere Rechtfertigung zu vermehren, und verdienstlich: so ist offenbar die Rechtfertigung des Wachsthums fähig, nämlich durch unsere guten Werke. Darum gibt das Tridentinum in den angeführten Stellen die guten Werke auch als das Mittel an, durch welches die Rechtfertigung vermehrt werde, und weist namentlich auf das Gebet hin: **Da nobis, Domine! fidei, spei et caritatis augmentum!** Diese Glaubenswahrheit wird **Drittens** durch die Aufforderungen der heiligen Schrift, im Guten immer voranzuschreiten, bestätigt. So heißt es Eccli. 18, 22: „Laß dich nicht hindern allzeit zu beten, und scheue dich nicht, dich der Gerechtigkeit bis zum Tode zu befleißen; denn die Belohnung Gottes dauert ewig." Ebenso Apokal. 22, 11: „Wer gerecht ist, werde noch mehr gerechtfertigt, wer heilig ist, werde noch mehr geheiligt"; — nämlich bis zum Tage der Ankunft des Herrn. Zu diesem Fortschritte soll uns besonders die Wahrheit ermuntern, daß ein Stillstand auf dem Wege des ewigen Heiles nicht möglich ist, und daß wir daher, wenn wir nicht vorangehen, von selbst zurückgehen. Ebenso ermuntern uns auch die Väter an unzähligen Stellen und durch die mannigfachsten Wendungen zum Fortschritte auf dem Wege des Guten. Gewöhnlich entwickeln sie dabei auch diesen Gedanken, daß wir durch größern Eifer alle unsere frühern Versäumnisse nachholen können. Sehr gut führt diese Gedanken der h. Bernard durch **pag. 1605, A (Edit. Antverp. 1616): Retinet (iustus) virtute, quod amisit in tempore.*) Porro vera virtus finem nescit, **) tempore non clauditur. Unde est illud: Caritas nunquam excidit. Et iterum: Patientia pauperum non peribit in finem (Ps. 9). Et: Timor Domini sanctus permanet in sae-**

---

*) Nach dem Zusammenhange ist der Satz so zu verstehen: Derjenige, welcher sich auch spät erst der Gerechtigkeit zugewendet hat, und der also viele Jahre, in denen er für seine Seele hätte sorgen können, verloren hat, kann diese verlornen Jahre durch seine Tugend, wenn anders diese eine wahre ist, wieder einholen.

**) Der wahrhaft Gott Liebende geht auf alle Anregungen des göttlichen Willens ein.

culum saeculi (Ps. 18, 10). Nunquam iustus arbitratur se comprehendisse, nunquam dicit, satis est, sed semper esurit sititque iustitiam, ita, ut, si semper viveret, semper, quantum in se est, iustior esse contenderet, semper de bono in melius proficere totis viribus conaretur. Non enim ad annum vel ad tempus instar mercenarii, sed in aeternum divino se mancipat famulatui. Audi denique vocem iusti: In aeternum non obliviscar iustificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me. Et iterum: Inclina cor meum ad faciendas iustificationes tuas in aeternum. Non igitur ad tempus. Proinde iustitia eius manet, non aliquanto tempore, sed in saeculum saeculi (Ps. 111). Sempiterna itaque iusti esuries sempiternam meretur refectionem. Et licet in brevi consummetur pro tempore *), iudicatur tamen explesse tempora multa pro virtutis perpetuitate. Quo denique pacto temporis brevitas bonorum praeiudicet perpetuae devotioni, quae pertinacem reproborum malitiam excusare non sufficit? Ob hoc enim procul dubio inflexibilis et obstinatae mentis punitur aeternaliter malum, licet temporaliter perpetratum, quia, quod breve fuit tempore vel opere, longum esse constat in pertinaci voluntate, ita, ut, si nunquam moreretur, nunquam velle peccare desineret, imo semper vivere vellet, ut semper peccare posset. **) Proinde et de isto per contrarium itidem dicitur: Consummatus in brevi explevit tempora multa, quod merito multorum, imo omnium temporum exceperit vicem, qui nullo tempore voluerit mutare intentionem. Itaque indefessum proficiendi studium et iugis conatus ad perfectionem perfectio reputatur. Allerdings hat der h. Bernard Recht, daß die ganze Vollkommenheit des Menschen in dem unablässigen Bestreben, immer besser zu werden, besteht. Aber bevor dieses andauernde Streben die ganze Thätigkeit der Seele einnehmen kann, muß vorher schon durch die heiligmachende Gnade die ganze natürliche Kraft des Willens auf Gott gerichtet und mit Gott vereinigt sein. Die wissenschaftliche Darstellung dieses Fortschrittes in der empfangenen Rechtfertigung muß die Ascetik geben. Und weil die Rechtfertigung durch gute Werke vermehrt werden kann, deßhalb hat die heiligmachende Gnade in den verschiedenen Mitgliedern der Kirche verschiedene Stufen; wie der heil. Thomas 1. 2., quaest. 112, art. 4 nachweist.

10. Diese Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß die empfangene Gnade der Rechtfertigung vermehrt werden kann, bedarf jedoch noch einer näheren Bestimmung, welche wir im Folgenden zu geben versuchen wollen. Erstens. Der Fortschritt in der empfangenen Gnade der Rechtfertigung kann nur mit Hülfe der wirklichen Gnade geschehen. Diese Lehre der katholischen Kirche werden wir im zweiten Capitel dieses Abschnittes, wo von der wirklichen Gnade die Rede sein wird, behandeln. Dem Menschen im Stande der Todsünde sucht die wirkliche Gnade zur Erlangung der rechtfertigenden

---

*) Man wird wohl übersetzen müssen: „Der Zeit nach" oder: „Auf die Zeit gesehen."

**) Diese Darstellung des h. Bernard setzt offenbar die Erklärung der Freiheit voraus, welche wir im ersten Theile dieses Werkes (§. 24) durchzuführen suchten: „Freiheit ist Selbstbestimmung." Uebrigens werden wir auf diese Darstellung von dem verhärteten Zustande des Sünders zurückkommen.

Gnade zu verhelfen; in dem Gerechtfertigten aber wirken die heiligmachende Gnade und die wirkliche Gnade zusammen und vollenden sich in der endlichen Beharrlichkeit. Zweitens. Der Fortschritt in der empfangenen Gnade der Rechtfertigung ist nur bis zu einem gewissen Grade möglich. Gott hat für einen jeden erschaffenen Geist von Ewigkeit her einen gewissen Grad der Heiligkeit und Gerechtigkeit bestimmt, und in diesem Sinne hat jede Seele ihr Gnadenmaaß. Dieser von Gott bestimmten Stufe der Gnade entspricht das Maaß der natürlichen Kräfte und der Grad der ewigen Glorie, welchen Gott einem jeden erschaffenen Geiste geben will. Nun kann zwar jede Seele nach dem höchsten Grade der Liebe Gottes und der ewigen Herrlichkeit streben; denn um überhaupt nur zu irgend etwas zu gelangen, wird man nach dem Höchsten streben müssen; indessen jede Seele wird doch mit demjenigen demüthig vorlieb nehmen müssen, welchen Gott geben will. Jedoch mit dem Tode endigt aller Fortschritt, es mag die Stufe der Gnade und ewigen Herrlichkeit, welche Gott geben wollte, erreicht sein oder nicht. Drittens. Wenn die Rechtfertigung in diesem Leben vollendet ist, d. h. wenn der Gerechtfertigte den Willen Gottes allseitig erfüllt hat, so ist ihm beim Tode der Eingang in die ewige Seligkeit eröffnet. Wenn aber die Rechtfertigung in diesem Leben nicht vollendet ist, d. h. wenn dem Menschen beim Abschlusse dieser Prüfungszeit noch irgend etwas Sündhaftes anklebt, dann tritt die Reinigung im Fegfeuer ein. So steht die Lehre vom Purgatorium mit der Lehre von der Rechtfertigung überhaupt in einem schönen Zusammenhange. Jeder Mensch, welcher zum Gebrauche seiner Vernunft und Freiheit gelangt ist, muß alle seine Kräfte für Gott anstrengen, oder, nach dem Ausdrucke des h. Johannes vom Kreuze, „sich ganz von Gott aufzehren lassen." Dieses vermögen wir im Stande der gefallenen Natur nur durch die Uebertragung vieler Leiden nach dem Beispiele unseres Erlösers. Wer daher in diesem Leben hinter der Lösung seiner Lebensaufgabe zurück geblieben ist, der muß nach seinem Tode durch die Leiden des Reinigungsortes Gott genug thun, ohne jedoch daß diese dann für ihn verdienstlich wären. Denn sowie alles verdienstliche Wirken des Menschen seinen letzten und tiefsten Grund in der göttlichen Verheißung hat, daß er unsere guten Werke, die wir im Stande der Gnade mit seiner Hülfe vollbringen, als verdienstlich ansehen will, so hat Gott auch bestimmt, daß alles verdienstliche Wirken des Menschen mit dem Tode abgeschlossen sein soll.

## §. 174. Die Lehre von den gratiae gratis datae.

1. Im Vergleiche mit der bis jetzt vorgelegten Lehre von der heiligmachenden Gnade, durch deren Empfang der Mensch gerecht und heilig vor Gott wird, wird es am deutlichsten werden, was die katholische Theologie unter der Bezeichnung **gratia gratis data** versteht. Wir sagten, was die katholische Theologie darunter verstehe; denn kirchliche Bestimmungen sind über diesen Begriff nicht vorhanden. Da das menschliche Geschlecht eine Gesammtheit ist, so will Gott, daß die Rechtfertigung ihrem ganzen Umfange nach, d. h. sowohl die Vorbereitung zu derselben, als auch der Empfang der heiligmachenden Gnade selbst nach dem gewöhnlichen Laufe seiner Vorsehung den Menschen durch Menschen verliehen werde. Schon im alten Bunde hatte Gott behufs der Erziehung seines Volkes zur Bestimmung desselben ein dreifaches Amt gegründet, das Amt des Lehrers, des geistlichen Führers und Vorstehers und des Priesters. Christus, die Vollendung des alten Bundes, hat dieses dreifache Amt auf das vollkommenste inne gehabt

und es in seiner Kirche der Körperschaft der Hierarchie übertragen, von welcher es noch fortwährend ausgeübt wird. Menschen verkündigen ihren Mitmenschen die göttlichen Wahrheiten, führen sie in der Vorbereitung zum Empfange der Rechtfertigung weiter und ertheilen ihnen das Sacrament, wodurch sie gerechtfertiget werden. So ist die Rechtfertigung nach dem gewöhnlichen Laufe der göttlichen Vorsehung bei den Mitgliedern der kirchlichen Hierarchie hinterlegt. Diese Eigenschaften, durch welche andere Menschen von denen, welche das Sacrament des Ordo empfangen haben, zur Erlangung der rechtfertigenden Gnade geführt werden sollen, oder das **magisterium, ministerium** und **regimen** sind ebenfalls Gnaden. Denn durch den unauslöschlichen Charakter, welchen das Sacrament des Ordo der Seele einprägt, drücken sie bleibende übernatürliche Eigenschaften aus und sollen zum Empfange eines übernatürlichen Gegenstandes, nämlich der rechtfertigenden Gnade hinführen. Die h. Schrift betrachtet derartige Aemter und Würden, welche Gott einigen Menschen gibt, damit durch diese die Gesammtheit zum ewigen Leben gefördert werde, überall als Gnaden. Denn nach ihrer ganz gewöhnlichen Darstellung hat die Berufung zu denselben in einer unmittelbaren göttlichen Anordnung und Bestimmung ihren Grund. So lehrt sie von dem Berufe des Moyses zum Lehrer, Führer und Gesetzgeber des Volkes Gottes, von dem Berufe Aarons und seiner Familie zum Priesterthume und des Stammes Levi überhaupt zu gottesdienstlichen Verrichtungen und zum Pfleger der Wissenschaft, von dem Berufe der Richter, von dem Berufe Sauls und Davids zur königlichen Würde, von dem Berufe der Propheten. Seinen Aposteln hatte der Herr das dreifache Amt, Lehrer, Priester und geistlicher Vorsteher zu sein, übertragen, und in Beziehung darauf sagte er zu ihnen: „Nicht ihr habet mich erwählet, sondern ich habe euch erwählet, und ich habe euch hingestellt, damit ihr gehet und Frucht bringet, und eure Frucht bleibe." In Beziehung auf das Priesterthum, die höchste Ehre und Würde des neuen Bundes, sagt der h. Paulus noch insbesondere: „Niemand nimmt sich die Ehre des Priesterthums, sondern wer dazu berufen ist, wie Aaron." Ueber die Nothwendigkeit des göttlichen Berufes zur Mitgliedschaft der Hierarchie haben wir beim Sacramente des Ordo gehandelt. Der vorhergesehene gute Gebrauch dieser Gnaden ist ebensowenig als bei der heiligmachenden und wirklichen Gnade der Grund gewesen, weßhalb Gott sie gegeben hat. Die Bezeichnung **gratiae gratis datae** erklärt sich aus dem Gegensatze zu den beiden Bezeichnungen **gratia sanctificans** und **gratia actualis.** Denn die wirkliche Gnade wird dem Menschen nicht verliehen ohne seine Mitwirkung oder kann doch nicht bewahrt werden ohne seine Mitwirkung. Folglich besteht die wirkliche Gnade und die heiligmachende Gnade nie unabhängig von der Willensrichtung der Menschen. Dagegen sind jene Eigenschaften, durch welche Andere zur Rechtfertigung geführt werden, von dem persönlichen Zustande dessen, welchem sie verliehen werden, ganz unabhängig. Auch der suspendirte und excommunicirte Priester und der Priester im Stande der Todsünde consecriren und absolviren gültig, wenngleich sie sich durch jede Consecration und Absolution einer neuen Todsünde schuldig machen. Ferner werden die **gratia actualis** und **gratia sanctificans** dem Menschen zunächst und zuerst um seiner selbst willen, dagegen die **gratiae gratis datae** zunächst um Anderer willen gegeben.

Nach dem angegebenen Begriffe von **gratia gratis data** muß man auch die Gabe der Prophezie und der Wunderwirkung unter diesen Begriff rech-

nen. Man hat nämlich bei einem Wunder zu unterscheiden, ob der menschliche Wille an der Vollbringung desselben Antheil habe, was bei weitem das Gewöhnlichste ist, in ähnlicher Weise nämlich, wie derselbe an der Vollbringung eines guten Werkes überhaupt Antheil hat, oder ob das Wunder ohne Wissen des Menschen, wie bei dem weissagenden Caiphas, und gar gegen seinen Willen, wie bei Balaam, geschieht, in welchem ersten Falle wir in den Wundern actus humani, im zweiten nur actus hominis haben. Offenbar kann der Mensch nur dann Wunder wirken, wenn er zu einer hohen Stufe der Vollkommenheit gelangt ist. Nicht eher wird Gott dem Menschen die Herrschaft über die übrige Natur geben, als er ihm die Herrschaft über seine eigene Natur gegeben hat. Der h. Bernard bezeichnete die Wunderwirkung mit dem Ausdrucke: Gloria Domini per te transiens. Aber auch von dieser Stufe kann der Mensch noch fallen und verloren gehen, wie uns der Herr belehrt. Indessen wenn Gott auch einem Menschen jenen Grad der sittlichen Vollkommenheit gibt, so braucht er die Gabe der Wunder und Prophezie noch nicht mit demselben zu verbinden. Durch Balaam und Caiphas, beide gottlose Menschen, wirkte Gott Wunder. Deßhalb dürfen wir auch die Wunder und Weissagung überhaupt als gratiae gratis datae bezeichnen.

Zur gratia gratis data gehören auch alle diejenigen Gnaden überhaupt, welche Gott irgend einem einzelnen Menschen verleiht, damit dieser zum Heile Anderer thätig sei. Allen ohne Ausnahme nämlich verleiht Gott die wirkliche Gnade und die heiligmachende Gnade. Wenn Gott aber Jemanden einen besondern Beruf gibt, dann gibt er ihm auch alle Gnaden, daß er diesem Berufe entsprechen kann.

Endlich als eine geschichtliche Merkwürdigkeit heben wir noch hervor, daß die Theologen mit der Bezeichnung gratia gratis data auch wohl den Gedanken verbunden haben, daß uns die Gnade aus bloßer Barmherzigkeit von Gott geschenkt wird (gratuitas gratiae). So z. B. Lombardus II, dist. 27, nro. 4: Cum ex gratia bona merita dicuntur esse et incipere: aut intelligitur gratia gratis dans, id est Deus, vel potius gratia gratis data, quae voluntatem hominis praevenit.

2. Ueber die gratiae gratis datae hat am besten und kürzesten der h. Thomas 1. 2., quaest. 111, art. 1, art. 4 und art. 5 gehandelt. Im ersten Artikel theilt er die Gnade überhaupt ein in gratia gratum faciens und gratia gratis data aus diesem Grunde. Gott will, daß jeder einzelne Mensch zu ihm geführt werde, und daß der eine Mensch durch den andern zu ihm geführt werde, weil das menschliche Geschlecht ein einziges Ganze ist. Für das Erste soll die gratia gratum faciens, für das Zweite die gratia gratis data dienen. Den Unterschied beider hebt er noch bestimmter ibidem ad 3 hervor: Gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiae gratis datae: quod etiam ad rationem gratiae pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo: et ideo gratia gratis data, quae hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit: et sic opponuntur duae partes divisionis, sicut gratum faciens, et non faciens gratum. Eine herrliche Eintheilung der gratia gratis data gibt er im vierten Artikel, indem er 1. Cor. 12, 8—10 zu Grunde legt und erklärt. Im fünften Artikel stellt er zwischen der gratia sanctificans und gratia gratis data einen Vergleich an: Unaquaeque virtus tanto excellentior est, quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his, quae sunt ad

finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad coniunctionem ultimi finis: gratiae autem gratis datae ordinant hominem ad quaedam praeparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia huiusmodi homines inducuntur ad hoc, quod ultimo fini coniunguntur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior, quam gratia gratis data. Offenbar; denn die gratiae gratis datae können auch mit der Todsünde bestehen; wie wir vorher schon sahen. Auf ähnliche Weise drückt sich der h. Thomas III. P., quaest. 7, art. 7 ad 1 aus: Sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios, tam interiores, quam exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum et alia huiusmodi.

3. Wenngleich nun aber allerdings die gratiae gratis datae dem Menschen zunächst nicht um seinet-, sondern um Anderer willen gegeben werden, so soll doch auch er selbst sich ein Verdienst durch dieselben erwerben. Deßhalb haben wir auch bei der Lehre vom Sacramente des Ordo hervorgehoben, daß durch jede Verrichtung, zu welcher der hierarchische Grad berechtigt, die Gnade in dem Inhaber des Ordo vermehrt werde.

---

## Zweites Capitel.

## Die Lehre von der wirklichen Gnade.

### §. 175. Begriff der wirklichen Gnade und Eintheilung derselben.

1. Bei der Entwicklung des Begriffes der Gnade überhaupt (§. 169) haben wir gesehen, daß außer der heiligmachenden Gnade noch eine andere Gnade anzunehmen ist, was wir aber sogleich noch genauer hervorheben wollen, und daß diese im Vergleiche mit der heiligmachenden Gnade füglich wirkliche Gnade genannt werden kann. Ueber die wirkliche Gnade können füglich nur diese vier Gegenstände in Betracht kommen: Der Begriff und die Eintheilung der wirklichen Gnade; die Nothwendigkeit der wirklichen Gnade; die Ertheilung der wirklichen Gnade. Und weil die katholische Kirche die Freiheit des Willens unter der Gnade festhält, so werden auch die verschiedenen Erklärungsversuche über die Vereinigung der Gnade und Freiheit anzugeben sein.

Bei der Lehre von der rechtfertigenden Gnade ist nachgewiesen worden, daß der Mensch im Zustande der Todsünde nur durch eine besondere, oder übernatürliche Wirksamkeit Gottes zum Empfange der Gnade der Rechtfertigung angetrieben und bestimmt werden könne. Dort sind auch die Stellen, in welchen die Synode von Trient diese Lehre vorträgt, angeführt worden, nämlich das fünfte und sechste Capitel der sechsten Sitzung. Diese Wirksamkeit Gottes aber nennt das Concil cap. 5 dieser Sitzung wiederholt eine Gnade; z. B. iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse; dann nennt das Concil diese Wirksamkeit Gottes ebendort eine excitans et adiuvans gratia. Diese Wirksamkeit Gottes nämlich führt zum Empfange der heiligmachenden Gnade und also zur ewigen Seligkeit. Mit dem Worte Gnade aber haben wir nach der Lehre der katholischen Kirche den allgemeinen Begriff einer übernatürlichen Wirksamkeit Gottes zur Erreichung des Endzweckes

des Menschen zu verbinden. Daher hat das Concil diese übernatürliche Wirksamkeit Gottes, durch welche die geistig Todten zum Empfange der Rechtfertigung angetrieben werden, mit Recht Gnade genannt. Wenn aber nach Lehre der katholischen Kirche derjenige, welcher die heiligmachende Gnade nicht besitzt, durch Gnade zum Empfange der heiligmachenden Gnade geführt wird, so ist außer der heiligmachenden Gnade noch eine andere Gnade anzunehmen, welche den Endzweck hat, zu jener zu führen. Zur Annahme einer solchen Gnade sind wir durch die Lehre der katholischen Kirche genöthigt. Da nun aber die heiligmachende Gnade als ein bleibender Zustand gedacht werden muß (**gratia habitualis**), wie das ebenfalls vorher bewiesen ist: so muß diese andere Gnade, welche zum Empfange jener führt, als **gratia actualis** gedacht werden, d. h. als eine Gnade, welche sich nicht als bleibenden Zustand, wie die heiligmachende Gnade, sondern einmal und vorübergehend äußert und so Wirklichkeit (**actus**) hat. Oder wenn die heiligmachende Gnade als Zustand (**habitus, qualitas, potentia**) gedacht werden muß, wie vorher nachgewiesen ist, so muß diese andere Gnade im Vergleiche mit ihr als Wirklichkeit (**actus**) gedacht werden.

Ferner ist vorher gezeigt worden, daß die empfangene Rechtfertigung durch gute Werke vermehrt werden kann. Die katholische Kirche lehrt aber ausdrücklich, daß auch derjenige, welcher gerechtfertigt ist, d. h. welcher die heiligmachende Gnade empfangen hat, nur mit einer besondern Hülfe Gottes in dieser empfangenen Rechtfertigung verharren kann. Denn **Sess. VI, can. 22** sagt das Concil: **S. q. d., iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse, a. s.** Dieses **speciale Dei auxilium** nennt das Concil ebendort **cap. 13** eine **gratia**, indem es sagt: **Deus, nisi ipsi (iustificati) illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet.** Denn auch diese Wirksamkeit Gottes, durch welche die Gerechtfertigten in der empfangenen heiligmachenden Gnade beharren, führt dieselben zu ihrem übernatürlichen Endzwecke und ist also eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes zum ewigen Heile des erschaffenen Geistes oder eine Gnade. In der empfangenen heiligmachenden Gnade beharren, heißt so viel, als in derselben fortschreiten. Denn ein Stillstand ist im geistlichen Leben nicht gedenkbar, mag man dasselbe in jedem einzelnen oder in der ganzen Menschheit betrachten. Entweder geht jeder einzelne Mensch mit der ganzen Menschheit voran, oder er geht zurück. Welche Entscheidung aber er auch einschlägt, er dient nur zur Förderung des Ganzen.*) Noch bestimmter spricht sich über diesen Einfluß Gottes auf die schon Gerechtfertigten das Concil im 16. Capitel derselben Sitzung aus: **Ille ipse Christus Iesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos virtutem iugiter influt, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur.** Also muß auch bei denjenigen Menschen, welche die heiligmachende Gnade schon empfangen haben, noch eine besondere Gnade angenommen werden, durch welche Gnade sie nämlich zum Fortschritte im Guten geführt werden sollen. Aus diesen Bestimmungen der Kirche, daß der Ge-

---

*) Weil das Bewahren der heiligmachenden Gnade nothwendig zugleich ein Vermehren derselben ist, darum verbindet das Tridentinum Sess. VI, can. 24 Beides: Durch gute Werke werde die Rechtfertigung bewahrt und vermehrt (conservari atque etiam augeri).

rechtfertigte außer der heiligmachenden Gnade noch eine besondere Gnade von Gott empfängt, durch welche die heiligmachende Gnade bewahrt und vermehrt werden soll, folgt auch, daß im Gerechtfertigten die wirkliche Gnade zugleich immer mit der heiligmachenden Gnade wirksam ist, etwa, wie wenn Jemand durch eigene Thätigkeit ein angebornes Künstlertalent ausbildete. Das Verhältniß der heiligmachenden Gnade zur wirklichen Gnade besteht demnach darin, daß die heiligmachende Gnade als habitus oder potentia durch die wirkliche Gnade zum actus wird. Dieses werden wir zwar nachher nicht weiter erwähnen, jedoch ist es bei der ganzen Lehre von der wirklichen Gnade fortwährend festzuhalten. Im Gerechtfertigten wirkt mit der heiligmachenden Gnade immer zugleich die wirkliche Gnade. Diese mit der heiligmachenden Gnade im Gerechtfertigten zugleich wirksame wirkliche Gnade wird gewöhnlich Gnade schlechthin genannt. Nach den angeführten Aussprüchen der unfehlbaren Kirche sind uns beide zum ewigen Heile durchaus nothwendig, nämlich dem Menschen, welcher des Vernunftgebrauches fähig ist; denn der Unmündige und Unverständige kann keine actus humani verrichten und darum auch die ihm ertheilte heiligmachende Gnade nicht verlieren. Diese Bezeichnungsweise findet sich in der h. Schrift immer, ebenso auch in den Schriften des h. Augustinus gegen die Pelagianer und der übrigen Väter. Indem nämlich Pelagius die Nothwendigkeit der Gnade zum ewigen Leben überhaupt läugnete, müssen wir nach den näheren Erklärungen des Concils von Trient annehmen, daß er die Nothwendigkeit der heiligmachenden Gnade sowohl als der wirklichen läugnete. Diese Bezeichnungsweise wird überall angewendet, wenn wir Gnade ohne weitern Zusatz gebrauchen, z. B. den Protestanten und Jansenisten gegenüber: Die Gnade wirkt nicht so, daß sie die Freiheit aufhebt; oder: Die Gnade ist zum ewigen Leben unumgänglich nothwendig. Diese Bezeichnungsweise hat darin ihren Grund, daß uns Gott durch die wirkliche Gnade zu dem Maaße der Gnade, welches er uns von Ewigkeit her bestimmt hat, führen will. Das Gesagte ist sowohl bei der Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade, als auch bei der Lehre von der Vereinigung zwischen Gnade und Freiheit festzuhalten. Wir haben aber früher gesehen, daß diese im Gerechten mit der heiligmachenden Gnade zugleich wirkende Gnade als gratia actualis bezeichnet werden muß. Mit den aus dem Tridentinum angeführten Stellen kann die Lehre des h. Thomas verglichen werden 2. 2., quaest. 83, art. 15, ad 1: Oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio, quae impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit in libro de persev. cap. 23 ad finem. Hier hat der h. Thomas die gratia sanctificans und die gratia actualis klar unterschieden. Denn er erwähnt eine gratia actualis, welche der gratia sanctificans vorausgeht.

2. Nach dem Gesagten ist es Lehre der katholischen Kirche, daß außer der heiligmachenden Gnade auch noch eine Gnade angenommen werden muß, durch welche diejenigen, die im Zustande des geistigen Todes sind, zur heiligmachenden Gnade geführt werden, und eine Gnade, durch welche diejenigen, die die heiligmachende Gnade besitzen, in dieser weiter gefördert werden. Jede dieser Gnaden hat nur eine vorübergehende Wirksamkeit oder ist als gratia actualis zu betrachten aus den angegebenen Gründen. Aber diese beiden Gnaden sind ihrer Natur nach nicht verschieden. Zwar hat der Geist Gottes in dem Herzen des Sünders noch nicht Wohnung genommen, sondern

tritt nur von Außen mit seinen Einsprechungen zu demselben heran. In dem Herzen des Gerechtfertigten aber wohnt er selbst. Indessen es ist ein und derselbe Geist Gottes, welcher sich für seine Wirksamkeit bei dem Sünder sowohl als bei dem Gerechten dasselbe Ziel gesetzt hat, nämlich den Menschen in dieser Zeitlichkeit zum vollen Besitze des ihm bestimmten Gnadenmaaßes und in der Ewigkeit zu einer entsprechenden Glorie zu führen. Mithin sind jene zweifachen Wirksamkeiten des göttlichen Geistes ihrer Natur nach Eine und dieselbe Gnade, welche dem Sünder sowohl als dem Gerechten ertheilt wird, und daher brauchen sie in der Behandlung nicht von einander getrennt zu werden. Die wirkliche Gnade will sowohl dem Sünder als dem Gerechten zur Erreichung des Gnadenmaaßes, welches Gott einem jeden Menschen bestimmt hat, verhelfen; d. h. sie will ihn zur Rechtfertigung im vollen Sinne des Wortes führen. Denn die Rechtfertigung im vollen Sinne des Wortes schließt in sich, daß der Mensch den Grad der Liebe zu Gott und der ewigen Herrlichkeit erreiche, welchen Gott ihm von Ewigkeit her bestimmt hat. Denn dann erst ist der Mensch eigentlich vor Gott gerechtfertigt, wenn er hinter seiner Lebensaufgabe nicht zurück geblieben ist, indem dann gerechtfertigt und heilig Dasselbe sind, und der Gerechtfertigte nicht mehr in sich, sondern in Gott lebt. Daher unterscheidet sich die Wirksamkeit der gratia actualis bei dem Menschen im Stande der Ungnade Gottes und die Wirksamkeit derselben beim Menschen im Stande der Gnade Gottes nur dadurch, daß sie in diesem immer nur mit der heiligmachenden Gnade zusammenwirkt, in jenem dagegen ohne die heiligmachende Gnade. Da nun jede dieser beiden als vorübergehende übernatürliche Wirksamkeit Gottes zum ewigen Heile des Menschen betrachtet werden muß, so fassen wir beide unter diesem Namen gratia actualis zusammen. Dieser Name ist keineswegs ein willkürlicher. Denn die heiligmachende Gnade ist eine bleibende; diese beiden andern Gnaden müssen wir daher als actuelle bezeichnen. Und wäre auch der Name ein willkürlicher, so ist doch die mit demselben bezeichnete Sache durch die Lehre der katholischen Kirche uns verkündet. Uebrigens ist die Bezeichnung gratia actualis für beide Gnaden in der katholischen Theologie allgemein üblich.

Wenn daher einige Theologen die gratia actualis und die gratia sanctificans als gleichbedeutend haben ansehen wollen, nämlich als eine und dieselbe Gnade, so ist diese Ansicht durchaus irrthümlich. Denn 1. aus den angeführten Stellen des Tridentini (Sess. VI, cap. 5 und cap. 6 nebst den betreffenden Canones) folgt, daß die Gnade Gottes auch in dem noch nicht gerechtfertigten Menschen thätig ist. Dieses ist aber nicht die gratia sanctificans, sondern die gratia actualis. Folglich soll der Mensch durch die gratia actualis zur rechtfertigenden Gnade geführt werden. 2. Ebenso erhellet aus den angeführten Stellen des Tridentini, daß die Gnade den gerechtfertigten Menschen antreibt, in der empfangenen Gnade voran zu schreiten. Dadurch nun aber, daß er diesem Antriebe nicht nachkommt, sündigt er noch nicht sofort schwer und verliert die Gnade. Wir haben daher von der heiligmachenden Gnade die wirkliche Gnade noch immer sehr wohl zu unterscheiden, wenngleich Beide im gerechtfertigten Menschen zusammenwirken.

Unter den Vätern unterscheidet der h. Augustinus beide Gnaden im gerechtfertigten Menschen sehr deutlich von einander, indem er de natura et gratia cap. 26 (tom. X, pag. 261) schreibt: **Ipse autem Deus, cum per mediatorem Dei et hominum hominem Iesum Christum spiri-**

tualiter sanat aegrum vel vivificat mortuum, id est iustificat impium, et eum ad perfectam sanitatem, hoc est, ad perfectam vitam iustitiamque perduxerit, non deserit, si non deseratur, ut pie semper iusteque vivatur. Sicut enim oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus non potest cernere, sic et homo etiam perfectissime iustificatus, nisi aeterna luce divinitus adiuvetur, recte non potest vivere.

Daß die gratia actualis zur gratia habitualis hinzukommen müsse, um verdienstliche Werke zur Erlangung der ewigen Seligkeit zu setzen, lehrt der h. Thomas 1. 2., quaest. 109, art. 9 auf sehr schöne Weise: Homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae: alio modo indiget homo auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agendum. Dieses weiset dann der h. Thomas in dem ganzen Artikel nach. Man vergl. mit dieser Darstellung 1. 2., quaest. 112., art. 2: Gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei, quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, praeexigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Ebenderselbe schreibt 2. 2., quaest. 83, art. 15, ad 1: Oratio sine gratia gratum faciente meritoria non est, sicut nec aliquis alius actus virtuosus.*) Et tamen etiam oratio, quae impetrat gratiam gratum facientem, procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono, quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut Augustinus dicit in libro de Perseverantia cap. 23, ad finem. Deutlicher hätte der h. Thomas die gratia actualis und die gratia sanctificans gar nicht bezeichnen können, obschon er diese Ausdrücke nicht kennt.

Die wirkliche Gnade nach ihrer zweifachen Wirkung, den Sünder zur Rechtfertigung zu führen und den Gerechtfertigten in der empfangenen Rechtfertigung weiter zu fördern, zugleich mit der heiligmachenden Gnade in ihm, d. h. überhaupt die göttliche Gnade zur Wirkung unseres ewigen Heiles hebt sehr gut der h. Augustin hervor de pecc. mer. et rem. II, 5, 5 (Bd. 10, S. 153): Ad peccandum non adiuvamur a Deo: iusta autem agere vel iustitiae praeceptum omni ex parte implere non possumus, nisi adiuvemur a Deo. Sicut enim corporis oculus non adiuvatur a luce, ut ab eadem luce clausus aversusve discedat, — ut autem videat, adiuvatur ab ea, neque hoc omnino, nisi illa adiuverit, potest: ita Deus, qui lux est hominis interioris, adiuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum eius iustitiam boni aliquid operemur. Si autem ab illo avertimur, nostrum est: et tunc secundum carnem sapimus, tunc concupiscentiae carnis ad illicita consentimus. Conversos ergo Deus adiuvat, aversos deserit. Sed etiam, ut convertamur, ipse adiuvat: quod certe oculis corporis lux ista non praestat. Cum ergo nobis iubet dicens: Convertimini ad me, et convertar ad vos (Zach. 1, 3),

*) Der h. Thomas nämlich nimmt wie das Tridentinum nur dann ein Verdienst an, wenn sich der Mensch im Zustande der heiligmachenden Gnade befindet.

nosque illi dicimus: Converte nos Deus sanitatum nostrarum (Ps. 84, 5) et: Deus virtutum converte nos (Ps. 79, 8): quid aliud dicimus, quam: Da, quod iubes? Cum iubet dicendo: Intelligite ergo, qui insipientes estis in populo (Ps. 93, 8) et nos illi dicimus: Da mihi intellectum, ut discam mandata tua (Ps. 118, 73): quid aliud dicimus, quam: Da, quod iubes? Cum iubet dicendo: Post concupiscentias tuas non eas (Eccli. 18, 30), nosque dicimus: Scimus, quia nemo potest esse continens, nisi Deus det (Sap. 8, 21): quid aliud dicimus, quam: Da, quod iubes? Cum iubet dicendo: Facite iustitiam (Isai. 56, 1), nosque dicimus: doce me iustificationes tuas (Ps. 118, 12): quid aliud dicimus, quam: Da, quod iubes? Item cum dicit: Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, quoniam ipsi saturabuntur (Matth. 5, 6): a quo debemus petere cibum potumque iustitiae, nisi ab illo, qui esurientibus eam et sitientibus promittit eius saturitatem?

3. Die bisher behandelte wirkliche Gnade hat diesen doppelten Endzweck. Entweder soll sie den Menschen, welcher im Zustande der Todsünde ist, zur Erlangung der Gnade der Rechtfertigung führen, derselbe mag ein Gläubiger oder Ungläubiger sein, oder sie soll den Menschen, welcher die Gnade der Rechtfertigung erlangt hat, zur Beharrlichkeit in derselben und zum Fortschritte in derselben führen. Ueberhaupt also soll die bisher behandelte wirkliche Gnade den Menschen zur Vereinigung mit Gott führen, und darum kann sie als gratia actualis s u p e r n a t u r a l i s o r d i n i s oder als gratia actualis e l e v a t i o n i s bezeichnet werden, weil durch sie der Mensch zur Vereinigung mit Gott vermittelst der heiligmachenden Gnade erhoben werden soll.

Aber weil die menschliche Natur durch die Erbsünde die Wunde der Schwäche empfangen hat, so bedarf sie zur Vollbringung auch bloß natürlich-guter Werke einer göttlichen Hülfe, wenigstens dann, wenn dieselben schwierig sind. Oder sollten wohl Männer der ältern und neuern Zeit die großen Anstrengungen und die gewaltigen Thaten, welche sie vollbracht haben, und welche doch nur zur Förderung der Menschheit in der Erreichung ihres Endzweckes gedient haben, ohne einen besondern Beistand Gottes, ohne unter einer besondern Leitung der göttlichen Providenz zu stehen, ohne diese besondere Mission von Gott erhalten zu haben, vollbracht haben? Man denke z. B. an die Aufopferungen mancher Menschen für ihr Vaterland und an die Thaten der Männer, welche auf den Gang der Weltgeschichte den tiefgreifendsten Einfluß geübt haben. Die natürlichen Kräfte des Menschen sind durch die Erbsünde geschwächt und verwundet und müssen daher durch einen besondern Beistand Gottes zur Vollbringung großer Werke gekräftigt werden. Wir müssen daher eine gratia actualis medicinalis annehmen, d. h. eine wirkliche Gnade, welche dem Menschen zur Vollbringung bloß natürlich guter Werke von Gott gegeben wird, und welche die Schwäche der menschlichen Natur heilt. Bei der Lehre von der heiligmachenden Gnade *) haben wir gesehen, daß die heiligmachende Gnade immer dieses doppelte Geschäft hat, die böse Begierlichkeit zu dämpfen und zur Vereinigung mit Gott zu führen, und daß sie in der ersten Beziehung gratia medicinalis, in der andern gratia elevationis genannt werden kann; was wir deßhalb

---

*) Vgl. §. 170, Nro. 2.

hier wiederholen, damit die gratia sanctificans als gratia medicinalis und als gratia elevationis mit der gratia actualis als gratia medicinalis und als gratia elevationis nicht verwechselt werde. Die wirkliche Gnade, welche die Schwäche der menschlichen Natur zur Vollbringung bloß natürlich guter Werke heilt, bleibt innerhalb der bloß natürlichen Ordnung; oder, vielleicht deutlicher, der Mensch kann diese Gnade sowohl im Stande der Todsünde, als der erlangten Rechtfertigung haben. Dieser gratia actualis der natürlichen Ordnung, welche die Schwäche der Natur heilt, bedarf der Mensch zwar nicht zu allen Werken der natürlichen Ordnung, sondern nur zur Vollbringung der schwereren, zu diesen wenigstens sicher.

Hiernach ergäbe sich nun folgende Eintheilung der wirklichen Gnade. Die gratia actualis ist 1) gratia actualis naturalis ordinis sive g. a. medicinalis; d. h. eine Gnade, welche Gott dem Gläubigen sowohl als dem Ungläubigen, dem Todsünder und dem Menschen im Zustande der Gnade zur Vollbringung bloß natürlich guter Werke gibt. — Freilich insofern als Gott diese Gnade einem Menschen zum Heile anderer Menschen gäbe, könnte man sie auch als gratia gratis data bezeichnen. — Die gratia actualis ist 2) gratia actualis supernaturalis ordinis sive elevationis. Dann hat aber die wirkliche Gnade wieder einen doppelten Endzweck. Entweder soll sie den Sünder zur Rechtfertigung führen, oder den schon Gerechtfertigten zur Beharrlichkeit und zum Fortschritte in der Rechtfertigung; wie vorher entwickelt ist. Die gratia actualis ordinis naturalis kommt aber nicht weiter in Betracht, weil wir in der ganzen Dogmatik und Moral immer nur den übernatürlichen Beistand Gottes zur Erreichung unseres Endzweckes ins Auge fassen, und weil der Mensch auch nur insofern, als er diesen wirklich erreicht, vor Gott Geltung hat. Wir werden daher fortan nur noch von der gratia actualis supernaturalis ordinis handeln. Nur da kann die gratia actualis naturalis ordinis noch Beachtung finden, wo wir die Frage beantworten werden, ob und inwiefern der Mensch durch seine eigenen Kräfte natürlich gute Werke verrichten könne.

4. Hiernach können wir die wirkliche Gnade so erklären: Die wirkliche Gnade ist diejenige Gnade, durch welche die Menschen zum Empfange der Rechtfertigung und zum Fortschritte in der empfangenen Rechtfertigung geführt werden; d. h. überhaupt eine innere übernatürliche Wirksamkeit Gottes, welche dem Menschen, sowohl dem Sünder, als dem Gerechten um der Verdienste Christi willen behufs des ihnen bestimmten Grades der Gnade und der ewigen Glorie verliehen wird. Im Begriffe der Gnade überhaupt liegt es schon, daß sie ein unverdientes Geschenk Gottes (donum mere gratuitum) ist. Alles natürliche Wirken des Menschen kommt nur darauf hinaus, die Hindernisse der Gnade zu beseitigen, nicht aber kann er sich durch seine Anstrengung die Gnade verdienen. Die Wahrheit und Wirklichkeit dieser Erklärung ist durch die angegebenen Stellen des Tridentini bewiesen. Nachdem nun aber die Realität der wirklichen Gnade nachgewiesen ist, sind wir auch befugt, die ganze Lehre über dieselbe in diese vier Fragen zusammenzubegreifen: Was ist die wirkliche Gnade? Ist sie nothwendig? Wird sie ertheilt? Wie ist die Vereinigung der ertheilten Gnade mit der menschlichen Freiheit, so daß durch beide nur ein einziges gottmenschliches Werk gewirkt wird, zu erklären? Jedoch ist bei der ganzen nachfolgenden Lehre von der wirklichen Gnade wohl festzuhalten, daß dieselbe in dem Gerechtfertigten immer mit der heiligmachenden Gnade zugleich wirksam ist; —

wogegen sie dem Sünder erst noch zum Empfange der heiligmachenden Gnade verhelfen muß. Jetzt haben wir die Eintheilung der wirklichen Gnade anzugeben.

5. Jede Eintheilung kann nur nach einem unterscheidenden Merkmale des einzutheilenden Gegenstandes statt finden. Bei der Gnade ist es ein unterscheidendes Merkmal, daß sie den Menschen zur ewigen Seligkeit führen soll, ohne jedoch seinen freien Willen zu zwingen. Deßhalb kann eine Eintheilung der Gnade nach dem Verhältnisse statt finden, in welchem die Gnade zum freien Willen steht. Hiernach sind wohl die hauptsächlichsten Eintheilungen der Gnade folgende. Erstens. Wenn die Einstimmung des Willens in die Gnade in Beziehung auf die Ertheilung der Gnade als bestimmter Zeitpunkt betrachtet, den Eintheilungsgrund abgibt, so ist die wirkliche Gnade a) eine zuvorkommende (gratia actualis praeveniens), b) eine nachfolgende (gratia actualis subsequens). Wenn der Begriff der Gnade überhaupt und die Bezeichnung „zuvorkommend" festgehalten werden, so liegt in dem Ausdrucke „die zuvorkommende wirkliche Gnade" ein Zweifaches; nämlich daß die Gnade jeder Bewegung unseres freien Willens zuvorkommt, und daß uns die Gnade ohne alles Verdienst von unsrer Seite gegeben wird. Das Zweite folgt aus dem Ersten. An das Erste wird jetzt gewöhnlich gedacht, wenn von „zuvorkommender Gnade" gesprochen wird. Dagegen hob der h. Augustin durch die Bezeichnung gratia praeveniens besonders das Zweite hervor, wie sich aus vielen Stellen seiner Schriften ergibt. Dieser Begriff, welchen der h. Augustin mit dem Ausdrucke gratia praeveniens verband, ist deßhalb beachtenswerth, weil auch das Tridentinum Sess. VI, cap. 5 und can. 3 denselben Begriff damit verbindet. An der ersten Stelle sagt das Concil: Declarat (sancta synodus), ipsius iustificationis exordium a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione, qua, nullis eorum exsistentibus meritis, vocantur. Hier verbinden die Tridentinischen Väter mit dem Ausdrucke gratia praeveniens den nämlichen Begriff, welchen auch der h. Augustin damit verband. Denn sie nennen diese zuvorkommende Gnade eine vocatio, eine excitans atque adiuvans gratia, eine illuminatio Spiritus sancti, per quam Deus cor hominis tangit. Durch den Ausdruck tangit wird angedeutet, daß diese gratia praeveniens nicht bloß erleuchtet (gratia illuminationis), sondern auch die erforderlichen Kräfte zum Handeln gibt (gratia inspirationis), wie das Concil dort bestimmt lehrt. Wenn daher neuere Theologen unter der gratia praeveniens eine bloße Erleuchtung des Erkenntnißvermögens verstehen wollen, so ist dieses irrthümlich. Allerdings entstehen solche innere Erleuchtungen unwillkürlich im Menschen, weil Gott allein als Herr seiner Gnaden die Zeit, den Ort und die Umstände für die Ertheilung derselben zu bestimmen hat; — als motus indeliberati, in ähnlicher Weise, wie auch die Concupiscenz solche motus indeliberati erhebt. Auch ist es wahr, daß der freie Wille immer nach einer Erkenntniß handelt, mag das nun eine wahre oder eine falsche sein. Indessen Gott erleuchtet nicht bloß durch seine Gnade das Erkenntnißvermögen, sondern er kräftigt immer auch zugleich den Willen; d. h. er gibt nicht bloß die gratia illuminationis, sondern auch die gratia inspirationis. Dieses Zweifache darf nicht von einander getrennt werden, denn sonst entfernt man sich von dem wahren Begriffe der Gnade überhaupt, und läßt den Begriff der gratia praeveniens, welcher sich aus dem Tridentinum selbst ergibt, unbeachtet. — Die gratia

actualis subsequens erwähnt das Tridentinum Sess. VI, cap. 16: Cum enim ille ipse Christus Iesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur et subsequitur. . . . . Hiernach wird die gratia subsequens wohl als eine solche zu denken sein, welche dem Menschen nach einer schon vorher ihm ertheilten und von ihm auch aufgenommenen Gnade gegeben wird, um ihn im Guten weiter zu fördern. Diesen Begriff der gratia subsequens muß man aufstellen, wenn man beachtet, daß das Concil sagt, beständig ertheile Christus den Gerechtfertigten diese Gnade, ferner, daß es dort von dem Wachsthume in der Rechtfertigung spricht, und daß es selbst im 6. Capitel der nämlichen Sitzung die verschiedenen Stufen aufzählt, durch welche Gott den Menschen vor dem Empfange der Rechtfertigung hindurchführt. Am klarsten und lichtvollsten entwickelt der h. Thomas den Begriff der gratia subsequens 1. 2., quaest. 111, art. 3: Secundum diversos effectus gratia dividitur in praevenientem et subsequentem, qualitercunque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis, quorum primus est, ut anima sanetur, secundus, ut bonum velit, tertius est, ut bonum, quod vult, efficaciter operetur, quartus est, ut in bono perseveret, quintus est, ut ad gloriam perveniat. *) Et ideo, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus, et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio, ita gratia potest dici praeveniens et subsequens secundum effectum respectu diversorum: et hoc est, quod Augustinus dicit in libro de Natura et Gratia cap. 31 et lib. II ad Bonifacium cap. 9 in fine: Praevenit, ut sanemur, subsequitur, ut sanati vegetemur: praevenit, ut vocemur, subsequitur, ut glorificemur. Nach dieser Stelle faßt der h. Thomas die Bezeichnung gratia praeveniens nur als auf eine nachfolgende Gnade bezüglich auf, nicht aber in dem Sinne, wie der h. Augustin, daß die Gnade uns ohne alles Verdienst von unsrer Seite gegeben wird, noch auch in dem Sinne, in welchem gratia praeveniens jetzt genommen wird, daß die Gnade jeder Bewegung des freien Willens zuvorkommt. Vgl. ebendort ad 1: Gratia significat effectum temporalem, qui potest praecedere aliquid et ad aliquid subsequi: et ideo gratia potest dici praeveniens et subsequens. Hiermit gibt der h. Thomas den Grund für diese Eintheilung deutlich an, nämlich daß die Bezeichnungen „zuvorkommende Gnade" und „nachfolgende Gnade" in gegenseitiger Beziehung zu einander stehen. Vgl. ebendort ad 2: Gratia non diversificatur per hoc, quod est praeveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus, sicut et de operante et cooperante dictum est: quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia praeveniente, per quam nunc iustificamur. Sicut enim caritas viae **) non

*) Man vergesse hier ja nicht, was wir vorher mehrmals erinnerten, daß die wirkliche Gnade den Todsünder zum Empfange der heiligmachenden Gnade führt, und daß sie in dem Gerechtfertigten mit der heiligmachenden Gnade zusammen wirksam ist.

**) Die Liebe zu Gott in diesem Leben wird im Himmel vollkommen; vgl. 1. Cor. 13, 8: „Die Liebe hört nie auf."

**evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiae est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.** Nach dem Gesagten ist diese Eintheilung der wirklichen Gnade nicht willkürlich, sondern in dem Begriffe der Gnade begründet und vom Tridentinum und den größten Lehrern der Kirche gebraucht. Daß aber diese beiden Glieder wirkliche Abtheilungen der **gratia actualis** sind, folgt daraus, daß die zuvorkommende und nachfolgende Gnade sowohl dem Gottlosen, als dem Gerechten gegeben werden; was eben von der **gratia actualis** der Fall ist. In dem Sünder sucht sie von Stufe zu Stufe die geistige Vorbereitung zum Empfange der rechtfertigenden Gnade zu bewirken, in dem Gerechtfertigten wirkt sie mit der heiligmachenden Gnade zusammen und sucht diese von Stufe zu Stufe zu vermehren.

Zweitens. Wenn die Wirkung der Gnade auf den Willen den Eintheilungsgrund abgibt, so ist die wirkliche Gnade a) eine wirkende wirkliche Gnade (**gratia actualis operans**); b) eine mitwirkende oder begleitende wirkliche Gnade (**gratia actualis cooperans sive concomitans**); c) eine vollendende wirkliche Gnade (**gratia actualis perficiens**). Ebenderselbe Gegenstand, die wirkliche Gnade nämlich, ist hier nur nach einem andern Eintheilungsgrunde eingetheilt und zerfällt darnach in diese Glieder. Die Wirkung der Gnade auf den menschlichen Willen kann eine dreifache sein. a) Die Gnade sucht den menschlichen Willen zu bewegen, indem sie ihn zur Wirkung des ewigen Heiles zu bestimmen sucht: **gratia actualis operans.** Diese Gnade kann der Mensch annehmen oder auch nicht; vgl. das Tridentinum **Sess. VI, cap. 5: Neque homo ipse nihil omnino agit, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere potest;** und **cap. 6: libere moventur (homines) in Deum.** Wenn er aber diese Gnade aufnimmt, so wirkt er mit derselben freithätig mit; vgl. das Tridentinum **Sess. VI, cap. 5: ad suam ipsorum iustificationem eidem gratiae libere assentiendo et cooperando disponuntur.** b) Wirken aber die göttliche Gnade und der freie menschliche Wille zusammen, dann ist die wirkliche Gnade eine **gratia actualis cooperans.** Diese erwähnt das Tridentinum **Sess. VI, cap. 16: Cum ille ipse Christus Iesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem inflat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent: nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse et vitam aeternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur.** Hier setzt das Tridentinum die **gratia actualis concomitans** mitten zwischen die **gratia actualis antecedens** (oder **praeveniens**) und zwischen die **gratia actualis subsequens.** Das Concil stellt hier drei Glieder der **gratia actualis** zusammen, aber nach zwei verschiedenen Eintheilungsgründen. Die Kirche will uns nur die Lehre der göttlichen Offenbarung verkündigen, nicht aber ein System derselben aufstellen. Uebrigens ist der Gegenstand selbst, die wirkliche Gnade, immer derselbe, man mag ihn wie immer eintheilen. c) Die Wirkung der Gnade auf den Willen ist eine vollendende; denn nur mit Hülfe der göttlichen Gnade vermögen wir es, die angefangenen guten Werke zu Stande zu bringen: **gratia actualis perficiens.** Diese drei Bezeichnungen sind wiederum Glieder

der wirklichen Gnade, weil jede derselben dem Sünder sowohl, als dem Gerechtfertigten ertheilt wird.

Als eine geschichtliche Merkwürdigkeit kann noch angeführt werden, daß Petrus Lombardus in der Bestimmung der gratia operans und cooperans lib. II, dist. 5, §. 4 (Edit. Paris. 1841, pag. 151) deßhalb nicht ganz klar ist, weil er die gratia sanctificans und die gratia actualis zusammenfaßt: Non indigebat angelus gratia, qua iustificaretur, quia malus non erat,*) sed qua ad diligendum Deum perfecte et obediendum adiuvaretur. Operans quidem gratia dicitur, qua iustificatur impius, id est, de impio fit pius, de malo bonus. Cooperans vero gratia, qua iuvatur ad bene volendum efficaciter et Deum prae omnibus diligendum et operandum bonum et ad perseverandum in bono et huiusmodi. Data est ergo angelis, qui persistiterunt, cooperans gratia, per quam conversi sunt, ut Deum perfecte diligerent. Conversi ergo sunt a bono, quod habebant, non perdito ad maius bonum, quod non habebant: et facta est ista conversio per gratiam cooperantem libero arbitrio: quae gratia aliis, qui ceciderunt, apposita non fuit. Viel deutlicher dagegen ist lib. II, dist. 25, §. 16: Dei gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem praevenit praeparando, ut velit bonum, et praeparatam adiuvat, ut perficiat. Dist. 26. §. 1: Haec est gratia operans et cooperans. Operans enim gratia praevenit hominis voluntatem, ut velit bonum: gratia cooperans adiuvat, ne frustra velit. Dies setzt er dann weiter auseinander. Hier und an den andern Stellen seiner libri quatuor sententiarum versteht er gratia operans und cooperans nur von der gratia actualis, wie alle katholischen Theologen. Beachtenswerth ist auch, daß er gratia operans gleichsetzt mit gratia praeveniens, und gratia cooperans mit gratia subsequens; — wie wir auch vorher sagten, daß der nämliche Gegenstand, die gratia actualis, nach diesem andern Eintheilungsgrunde in diese drei Glieder: gratia operans, gratia cooperans, gratia perficiens zerfalle. Lombardus nämlich schreibt l. c.: Haec autem (scil. voluntas), ut non admittat malum et adipiscatur bonum, praevenitur et praeparatur Dei gratia. Unde Apostolus gratiam praevenientem et subsequentem commendans, Rom. 9, id est, operantem et cooperantem, vigilanter dixit: Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. Man vgl. mit dieser Darstellung des Lombarden den h. Augustin de Gratia et Libero Arbitrio cap. 17 (Bd. 10, S. 901): Et quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille, qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit, quod operando incipit? Quoniam ipse, ut velimus, operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus: Certus sum, quoniam qui operatur in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu. (Philipp. 1, 6). Ut ergo velimus, sine nobis opera-

*) Lombardus will sagen: Der Engel bedurfte keiner Gnade, um sich von einem vorhergehenden Falle wieder erheben zu können; d. h. den Engeln hat Gott bei ihrer Erschaffung die Gnade gegeben, und den gefallenen Engeln keine Erlösung angeboten, wie dem menschlichen Geschlechte. Der Mensch bedarf daher im gegenwärtigen Zustande der Gnade, um sich von seinem Falle erheben zu können.

tur: cum autem volumus, et sic volumus, ut faciamus, nobiscum cooperatur: tamen sine illo vel operante, ut velimus, vel cooperante, cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. De operante illo, ut velimus, dictum est: Deus est enim, qui operatur in vobis et velle. De cooperante autem, cum iam volumus et volendo facimus: Scimus, inquit, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum (Rom. 8, 28). Quid est omnia, nisi et ipsas terribiles saevasque passiones? Sarcina quippe illa Christi, quae infirmitati gravis est, levis efficitur caritati. Der heil. Thomas aber 1. 2., quaest. 111, art. 2 weist zuerst von der gratia actualis, dann auch von der gratia habitualis (sanctificans) nach, daß sie in eine operans und cooperans getheilt werden könne; wie er auch in dem prooem. quaest. 111 sagt: Secundo quaeritur de divisione gratiae gratum facientis per operantem et cooperantem. Indessen die Eintheilung der gratia habitualis in die gratia operans et gratia cooperans ist nicht zu beachten, weil in dem Gerechtfertigten die heiligmachende und die wirkliche Gnade immer zusammenwirken. Was durch die Bezeichnung cooperari gesagt werden soll, gibt der h. Thomas ebendort ad 3 an: Cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adiuvans ad praesuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adiuvatur a Deo, ut bonum velit: Et ideo praesupposito iam fine consequens est, ut gratia nobis cooperetur. Offenbar hat sowohl der heil. Thomas, als auch der h. Augustin gratia cooperans gleichbedeutend mit gratia efficax genommen. Der Eintheilungsgrund sind die verschiedenen Wirkungen, welche die Gnade hervorbringt, wie der h. Thomas ibidem ad 4 sagt: Gratia operans et cooperans est eadem gratia: sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex supra dictis patet in corpore articuli. Liest man dies aufmerksam, so findet man, daß gratia sufficiens (worüber sogleich) nur eine neue, dem Jansenismus gegenüber gebildete Benennung für gratia operans ist, um nämlich durch diese schärfere Bezeichnung die Freiheit des menschlichen Willens auszudrücken. Aus dem Gesagten folgt also, daß gratia operans et cooperans in neuerer theologischer Sprache gratia sufficiens et gratia efficax genannt werden; zu welchen Eintheilungsgliedern wir nun übergehen wollen. Man kann sich bei allen diesen Eintheilungsgliedern nicht oft genug die Wahrheit einprägen, daß die wirkliche Gnade den Menschen im Stande der Todsünde zum Empfange der heiligmachenden Gnade führen will, und daß sie in dem Gerechtfertigten mit der heiligmachenden Gnade immer zusammenwirkt.

Drittens. Wenn die durch die Gnade beabsichtigte und erfolgte Wirkung den Eintheilungsgrund abgibt, so ist die wirkliche Gnade a) gratia actualis efficax und b) gratia actualis inefficax. Daß es eine gratia actualis efficax gibt, ist offenbar. Daß aber die Gnade nicht immer wirksam ist, folgt schon aus den Worten des Tridentini Sess. VI, cap. 5, der Mensch könne die ihm angebotene Gnade auch abweisen: quippe qui illam et abiicere potest, — und aus der Natur des freien Willens, in welchem es doch nicht nothwendig liegt, daß er jeder Einwirkung Gottes seine Zustimmung gebe. Vielmehr wenn Gott freie Geschöpfe erschaffen wollte, mußte er auch den Mißbrauch der creatürlichen Freiheit zulassen. Ist eine Gnade nicht wirksam, so schreiben wir dieses nicht der Gnade, sondern

dem freien Willen zu, welcher seine Einstimmung versagte. Daher bezeichnen wir jede nicht wirksame Gnade als eine zum gottgefälligen Handeln hinreichende (**gratia sufficiens**). Aber ob Jemand diese Bezeichnung annimmt oder nicht, wird hauptsächlich davon abhangen, welcher Ansicht er über die Vereinigung zwischen Gnade und Freiheit ist. Nach den Principien des Jansenismus konnte sie nicht angenommen werden, und deßhalb ist darüber, ob es eine **gratia vere et mere sufficiens** gebe, ein langer und heftiger Streit von den Anhängern des Jansenius erhoben worden; worüber nachher. Daß diese beiden Glieder, **gratia actualis efficax**, **gratia actualis inefficax**, wirkliche Glieder der **gratia actualis** sind, geht daraus hervor, daß dieselbe sowohl dem Menschen im Stande der Todsünde, als dem Gerechtfertigten ertheilt wird. Der h. Augustinus nennt die **gratia efficax** (oder **gratia victrix** oder **gratia cooperans**) die überwindende Freude (**victrix delectatio**), z. B. **de pecc. mer. et rem. II, 19, 32 (tom. X, pag. 170)**; — eine Ausdrucksweise, auf die wir weiter unten bei der Vereinigung zwischen Gnade und Freiheit zurückkommen werden. Die **gratia actualis sufficiens** wird von den Theologen gewöhnlich eingetheilt in **gratia actualis remote sufficiens** und **gratia actualis proxime sufficiens**. Die Bestimmung **actualis** wird bei allen diesen Eintheilungen zwar oft weggelassen; dies ist jedoch eine Ungenauigkeit.

## §. 176. Nothwendigkeit der wirklichen Gnade zu allen Heilshandlungen überhaupt.

1. Bei der gesammten Lehre von der Nothwendigkeit der wirklichen Gnade zum ewigen Leben ist wohl festzuhalten, daß die wirkliche Gnade in dem Gerechtfertigten immer mit der heiligmachenden Gnade zusammenwirkt, und daß dann beide vereinigt, die heiligmachende Gnade und die wirkliche Gnade zusammen, schlechthin Gnade genannt werden; was namentlich in den Schriften des h. Augustinus gegen die Pelagianer und Semipelagianer der Fall ist. Ferner hält die katholische Lehre über die Nothwendigkeit der Gnade sowohl eine wirkliche Hülfe durch die Gnade zur Erfüllung des göttlichen Willens fest, als auch die gänzliche Freiheit des Menschen unter dieser Hülfe der Gnade. Dagegen weichen die Irrlehren hinsichtlich der Nothwendigkeit der Gnade nach diesen beiden Seiten von der katholischen Wahrheit ab, daß sie entweder die Gnade läugneten und den menschlichen Willen zu hoch erhoben, oder daß sie die Freiheit des menschlichen Willens läugneten und der Gnade allein unser ewiges Heil zuschrieben. Jenes geschah von den Pelagianern und Semipelagianern, welche folglich von der katholischen Lehre über die Nothwendigkeit der Gnade **per defectum** abwichen; dieses geschah von Luther und Calvin, den Begründern des Protestantismus, und weiterhin von Bajus, Jansenius und Quesnelle, die also von der katholischen Lehre über die Nothwendigkeit der Gnade **per excessum** abwichen. Den irrigen Ansichten gegenüber, welche nach diesen beiden Hauptabweichungen von der Lehre der katholischen Kirche hinsichtlich der Nothwendigkeit der Gnade aufgestellt sind, ist eben diese Lehre allseitig darzulegen.

2. Die katholische Kirche hat ihre Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade zu allen Heilshandlungen gegen Pelagius ausgesprochen, welcher im Anfange des fünften Jahrhunderts seine Irrlehre verbreitete. Seine Lehre können wir theils aus den Gegenschriften seiner katholischen Zeitgenossen, in denen sich Bruchstücke von den Werken des Pelagius erhalten haben, theils aus den kirchlichen Censuren über Pelagius ersehen. Pelagius verstand un-

ter Gnade zunächst die natürlichen Kräfte des Menschen, namentlich seine Freiheit. Diesen Begriff von Gnade hat Pelagius am klarsten in dem Werke de libero arbitrio entwickelt. Bruchstücke dieses Werkes haben sich in der Schrift de gratia Christi contra Pelagium et Coelestium erhalten. Pelagius unterscheidet ein posse, velle und agere. Das posse habe allerdings Gott dem Menschen gegeben, weil Gott der Urheber aller Kräfte des Menschen sei. Gewiß die Kraft, wodurch der Dieb die Hand ausstreckt nach fremdem Gute, hat er nur von Gott. Jedoch nur im uneigentlichen Sinne können die natürlichen Kräfte des Menschen Gnade genannt werden, nämlich insofern als Gott nur durch sein absolutes Wohlgefallen zur Erschaffung des Universums und zur Wirksamkeit nach Außen überhaupt bewogen ist. Gnade dagegen im eigentlichen Sinne ist nach katholischer Lehre diejenige göttliche Kraft, durch welche der erschaffene Geist zur Anschauung Gottes geführt werden soll.*) Weiter sagte dann Pelagius, daß der Mensch das Gute wolle und vollbringe, sei allein seine That. In Folge dieser Auffassung der Gnade trat Pelagius dem Hauptdogma des Christenthums, daß wir durch Christus von einer ewigen Schuld und Strafe befreit und mit Gott wieder vereinigt werden, so gegenüber, daß er, um seinen Begriff von Gnade festhalten zu können, keine andere Schuld annahm, als diejenige, welche der Einzelne durch den Mißbrauch seiner Freiheit contrahirt. Insbesondere bekämpfte der Freund des Pelagius, Coelestius, die Erbsünde. Und weiter um keine Erbsünde annehmen zu brauchen, nahm er auch keinen ursprünglichen Gnadenstand der menschlichen Natur an. So konnte er die Ansicht aufstellen, daß der Mensch in einem Zustande geboren werde, in welchem sein Wille weder zum Guten noch zum Bösen sich hinneige, sondern zwischen Beiden ein völliges Gleichgewicht habe; die bestimmte Richtung nach einer Seite zu geben, hange vom Menschen selbst ab. Ueberhaupt nahm Pelagius für den Menschen im Urstande und für das neugeborne Kind im Stande der gefallenen Natur ebendieselbe geistige und körperliche Beschaffenheit an; nur sei der Mensch im Urstande so von Gott erschaffen worden, daß er sich durch seinen freien Willen für das Gute oder für das Böse bestimmen konnte, während das neugeborne Kind des Gebrauches seiner Freiheit noch nicht mächtig sei. Dagegen habe in dem Menschen im Urstande ebensowohl die Concupiscenz geherrscht, als in uns, und der Tod sei natürlich gewesen, mochte Adam sündigen oder nicht. So läugnete Pelagius in Folge seines irrigen Begriffes von Gnade die Erbsünde und alle ihre Folgen. Das Wort des Apostels: In quo omnes peccaverunt erklärte er, daß insofern Alle in Adam gesündigt hätten, als sie ihm nachgeahmt hätten; nur die Kinder, welche vor dem Vernunftgebrauche gestorben seien, und diejenigen, welche von ihrer Freiheit den rechten Gebrauch gemacht hätten, wie Abel, hätten ihm nicht nachgeahmt. Alle diese Ansichten flossen aus jenem Begriffe der Gnade. Dann aber verstand Pelagius unter Gnade auch die Offenbarung des alten und neuen Testaments, insofern diese dem Menschen eine Erleuchtung für sein Handeln gebe, und die Beispiele der Patriarchen und Propheten und insbesondere Christi selbst. Durch diese Beispiele werde das Gleichgewicht des menschlichen Willens, daß er sich näm-

*) Man sieht hier, was wir schon früher erinnerten, daß, wer die Begriffe Natur und Gnade nicht aus einander hält, die höchste Verwirrung in die ganze katholische Theologie bringt.

lich nach einer bestimmten Seite hin entscheiden könne, wieder hergestellt. Denn durch die vielen bösen Beispiele sei dieses Gleichgewicht gestört worden. Indessen seien diese Beispiele doch nicht unumgänglich nothwendig, weil viele Menschen derselben entbehrten und allein durch ihren freien Willen gut handelten. Auch nahm Pelagius noch in dem Sinne eine Gnade an, daß er unter derselben eine göttliche Hülfe verstand, welche zur Erfüllung der Gebote Gottes zwar nicht nothwendig sei, mit welcher aber der Mensch dieselben leichter erfüllen könne. Der h. Augustin führt in seiner Schrift de gratia Christi cap. 29, nro. 30 aus dem Werke des Pelagius de libero arbitrio die Stelle an: Ut quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam (Edit. Paris. tom. X, pag. 375) und sagt darauf: Tolle facilius, et non solum plenus, verum etiam sanus est sensus, si ita dicatur: Ut quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, possint implere per gratiam. Cum autem facilius additur, adimpletio boni operis etiam sine gratia posse fieri, tacita significatione suggeritur. Zu dieser Erweiterung seines Begriffes der Gnade, wodurch er sich der katholischen Lehre wiederum mehr annäherte, wurde Pelagius durch die Gegenschriften der Katholiken, namentlich des h. Augustinus genöthigt. Aber hat Pelagius unter dieser Gnade, durch welche die göttlichen Gebote leichter sollten erfüllt werden können, eine bloße Erleuchtung des Erkenntnißvermögens, oder auch zugleich eine Kräftigung des Willens verstanden, und folglich in dieser Hinsicht wenigstens die Gnade im katholischen Sinne angenommen? Einige wollen das. Dann wäre er nur in dem Sinne ein Häretiker gewesen, daß er diese Gnade nicht für unumgänglich nothwendig zur Wirkung der Heilshandlungen hielt, sondern sie nur zu deren leichteren Vollbringung annahm. Er würde auch dann noch immer den wahren Begriff der Gnade vernichtet haben, weil er die unbedingte Nothwendigkeit der Gnade zur Wirkung unseres ewigen Heiles nicht anerkannte. Indessen nach einer Stelle des h. Augustinus in der nämlichen Schrift muß wohl angenommen werden, daß Pelagius unter dieser Gnade doch nur eine Erleuchtung des Erkenntnißvermögens (gratia illuminationis), nicht aber eine Kräftigung des Willens (gratia inspirationis) verstanden habe. Der h. Augustinus schreibt nämlich cap. 26, nro. 27 (ibidem pag. 374): Istam Dei gratiam in divino eloquio manifestam etiam Pelagius manifeste fateatur seque tam diu contra sensisse non operiat impudentissimo pudore, sed dolore saluberrimo aperiat, ut sancta Ecclesia non turbetur pervicaci eius obstinatione, sed veraci eius correctione laetetur. Cognitionem et dilectionem, sicut sunt discernenda, discernat. Diese letzten Worte können doch wohl nur heißen: Ein Anderes ist es, die Erkenntniß haben, ein Anderes ist es, die Liebe haben. Darnach hätte der h. Augustinus hier dem Pelagius vorgeworfen: Wenn er auch mit seinem Begriffe der Gnade die Erkenntniß verbinde, so genüge das nicht. Folglich hätte Pelagius die gratia praeveniens wohl in dem Sinne zugelassen, daß sie den Menschen erleuchtet (gratia illuminationis), jedoch niemals in dem Sinne, daß sie auch den Willen kräftigt (gratia inspirationis), und daß sie in diesem Sinne zur Beobachtung der Gebote Gottes unumgänglich erforderlich ist. Hieraus geht dann auch hervor, daß Jansenius in seinem Augustinus irrigerweise behauptet, in dem Streite zwischen Pelagius und dem h. Augustinus habe es sich zuletzt darum gehandelt, daß Augustin eine Gnade gelehrt habe, die dem freien Willen

des Menschen Gewalt anthue, Pelagius eine solche aber nicht habe zulassen wollen.

3. Die gänzliche Verkehrtheit des Pelagianischen Systems mußte sowohl aus der an und für sich fest stehenden und in der h. Schrift auf die mannigfachste Weise uns verkündeten Wahrheit einleuchten, daß wir ohne eine übernatürliche Hülfe nicht zum ewigen Leben gelangen können, — denn wäre irgend ein erschaffener Geist durch seine eigenen Kräfte zur Anschauung Gottes befähigt, so würde Gott nicht mehr der Absolute oder das unendliche Gut sein, — als auch aus den verderblichen Consequenzen dieses Systems, indem darnach die Uebernatürlichkeit des Urstandes und die Erbsünde wegfielen, folglich der Erlöser weder nothwendig, noch gedenkbar war. So reichten sich der Arianismus von der theoretischen, der Pelagianismus von der practischen Seite die Hand. *) Indem nun Pelagius zwar das Wort Gnade beibehielt, aber seine Begriffe damit verband, täuschte er die Synode in Palästina und entging seiner Verurtheilung, bis die Lehre der Kirche scharf und bestimmt ausgesprochen wurde, und dem Häretiker keine weitere Ausflucht übrig blieb. Dies geschah auf dem zweiten Concil zu Milevi 416, welches can. 4 (Harduin, tom. I, pag. 1218) bestimmt: **Item quisquis dixerit, eandem gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum propter hoc tantum nos adiuvare ad non peccandum, quia per ipsam nobis revelatur et aperitur intelligentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis praestari, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, a. s. Cum enim dicat Apostolus: Scientia inflat, caritas vero aedificat, valde impium est, ut credamus, ad eam, quae inflat, nos habere gratiam Christi, ad eam, quae aedificat, non habere, cum sit utrumque donum Dei, et scire, quid facere debeamus, et diligere, ut faciamus, ut aedificante caritate scientia non possit inflare. Sicut autem de Deo scriptum est: Qui docet hominem scientiam, ita etiam scriptum est: Caritas ex Deo est.** Aehnlich sagt das zweite Concil von Orange (529) im siebenten Canon **): **Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati: haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere, — et illud Apostoli: Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.** Und **can. 9 (pag. 1787): Divini est muneris, cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, ope-**

---

*) Ueberhaupt ist wohl zu beachten, daß alle Häresien des Morgenlandes vorzugsweise theoretisch waren (vom Arianismus an bis zum Monophysitismus), weil das Christenthum im Morgenlande zunächst mit den philosophisch gebildeten Hellenen in Berührung kam, — dagegen im Abendlande alle vorzugsweise practisch; — was freilich cum grano salis zu verstehen ist.

**) Bei Harduin tom. II, pag. 1099, und in den Werken des h. Augustinus nach der Pariser-Ausgabe, 1841, Bd. 10, S. 1786.

ratur. Diese Bestimmungen hat das Tridentinum in den drei ersten Canones der sechsten Sitzung wiederholt; **can. 1: S. q. d., hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae (vires), vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Iesum Christum gratia posse iustificari coram Deo, a. s.; can. 2: S. q. d., ad hoc solum divinam gratiam per Iesum Christum dari, ut facilius homo iuste vivere ac vitam aeternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium utrumque, sed aegre tamen et difficulter possit, a. s.; can. 3: S. q. d., sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, a. s.**

4. Diese Lehre der katholischen Kirche ist in der heiligen Schrift und in der mündlichen Ueberlieferung begründet. Die heilige Schrift betrachtet den Menschen als aus sich durchaus unvermögend, irgend eine Handlung zur Erreichung des ewigen Lebens zu setzen, Joh. 3, 3—6. An dieser Stelle wird der Mensch nicht etwa nur wegen der Schuld der Erbsünde vom ewigen Leben ausgeschlossen, als vermöge er dasselbe durch seine eigenen Kräfte zu erreichen, wofern er mit der Erbsünde nicht befleckt wäre. Vielmehr wird dort überhaupt gelehrt, daß der Mensch durch seine eigenen Kräfte nicht zum ewigen Leben gelangen kann; wozu dann noch hinzukommt, daß der Mensch im Zustande der Schuld geboren wird. So lehrt Christus Joh. 8, 34—36, daß Jeder, welcher Sünde begehe, ein Sclave der Sünde werde, und daß er von dieser Sclaverei nur durch den Sohn Gottes befreit werden könne. Ebenso heißt es 1. Cor. 2, 14: „Der natürliche Mensch faßt nicht, was des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm Thorheit, und er kann es nicht verstehen, weil es auf eine geistige Weise beurtheilt wird.“ (D. h.: Um höhere Ueberzeugungen zu haben, muß man höhere Bedingungen setzen). In allen diesen Stellen wird das Unvermögen natürlicher Kräfte zur Erreichung des ewigen Lebens im Allgemeinen erörtert. Zwar hat der Mensch nach katholischer Lehre einen freien Willen, um zum ewigen Heile mitthätig sein zu können, aber nicht durch sich, sondern nur durch die göttliche Gnade kann derselbe zum ewigen Leben bewegt werden. Auch kann der Mensch durch seine natürlichen Kräfte Werke verrichten, welche allem Aeußern nach den Werken, deren Princip die Gnade ist, völlig ähnlich sind. Aber darum haben seine Werke noch nicht die göttliche Form, daß sie aus der Bewegung zur Erlangung des ewigen Heiles hervorgehen (**modus faciendi**). Denn durch seine eigenen Kräfte vermag der Mensch nicht einmal den Gedanken an die Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes zu fassen, oder denselben zu erkennen, geschweige denselben zu wollen, und die Thätigkeit, durch welche er zu ihm geführt wird, zu setzen. Deßhalb wird in den angeführten kirchlichen Bestimmungen noch besonders hinzugesetzt, **ut expedit, ut oportet**. D. h. irgend etwas Sittlichgutes in Gedanken, Begierden, Werken können wir aus unsern eigenen Kräften durchaus nicht so verrichten, daß es für das ewige Leben ersprießlich ist; denn um dieses zu sein, muß unsere Thätigkeit aus Gott geboren und in Gott gethan sein. Ferner 2. Cor. 3, 5 heißt es: „Nicht als vermöchten wir durch uns selbst etwas zu denken aus eigener Kraft, sondern unser Vermögen ist aus Gott.“ Der h. Paulus spricht zuerst davon, daß die Corinther durch ihn zum Glauben an Christum bekehrt seien, und rühmt sich in Gott dieses Werkes (V. 1—4). Dann (V. 6) sagt er, er sei von Gott als tüchtiger Diener des Evangeliums hingestellt, und in die Mitte beider Gedanken setzt er den angeführten V. 5.

Deßhalb hat die Stelle nach dem Zusammenhange diesen Sinn: Aus mir selbst bin ich nicht im Stande, meine Gedanken zu diesem erhabenen Werke der Bekehrung der Menschen zu erheben, sondern dies kann nur durch Gott geschehen. Folglich kann nach dieser Stelle der Mensch überhaupt seine Gedanken aus eigener Kraft nicht auf die Erlangung des ewigen Heiles richten. An dieser Stelle spricht der heil. Paulus hauptsächlich von der Erkenntniß unseres übernatürlichen Endzweckes. Dagegen vom Wollen desselben, d. h. überhaupt von der Thätigkeit zur Erreichung desselben gelten vorzugsweise die Worte Phil. 2, 13: „Gott ist es, der in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt nach seinem gnädigen Wohlgefallen." Dies Wollen und Vollbringen geht auf die Wirkung des ewigen Heiles, wozu der h. Paulus noch unmittelbar vorher sehr ernstlich aufgefordert hat. Endlich daß die ganze Heilswirkung, Alles nämlich, was der Mensch um des ewigen Lebens willen thun kann, durch keine Anstrengung des freien Willens zu erreichen ist, sondern allein von Gott dem Menschen geschenkt werden muß, lehrt der Apostel Ephes. 2, 8—10: „Aus Gnade seid ihr erlöst worden durch den Glauben, und das nicht aus euch; denn es ist Gottes Gabe; nicht aus den Werken, damit sich Niemand rühme. Denn wir sind seine Schöpfung, erschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, die Gott vorbereitet hat; daß wir in ihnen wandeln." In dieser Stelle deutet der h. Paulus auf die zuvorkommende wirkliche Gnade hin, durch welche Gott den Sünder zum Glauben, dem Anfange und der Wurzel aller Rechtfertigung, bewegt, und hebt dann die wirkliche Gnade hervor, welche dem Gerechtfertigten gegeben wird, indem er sagt: Gott habe uns durch die Neuschaffung vermittelst der heiligmachenden Gnade und den beständigen Einfluß der wirklichen Gnade zur Ausübung guter Werke tüchtig gemacht. Ebendasselbe lehrt unser Heiland in dem bekannten Gleichnisse vom Weinstocke und den Rebzweigen Johannes Cap. 15. Zum Verständnisse dieser Stelle und ebenso der vorigen ist aber zu beachten, daß in dem Gerechtfertigten mit der heiligmachenden Gnade die wirkliche zusammenwirkt. Ebenso lehrt die Nothwendigkeit der Gnade zur Erlangung des ewigen Heiles überhaupt der allgemeine Ausspruch des Herrn Johan. 6, 44: Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht ziehet."

Man kann mit diesen und vielen andern Stellen der heiligen Schrift, welche das Nämliche aussagen, auch noch alle diejenigen Stellen verbinden, in denen wir zum Gebete aufgefordert werden. Denn das Gebet ist das sprechendste Zeugniß für die Nothwendigkeit der Gnade, da man nur um das bittet, was man selbst nicht hat und sich selbst nicht verschaffen kann. Indessen darf hierbei nicht vergessen werden, daß die Anregung zum Gebete um die ewigen Güter nur von der göttlichen Gnade ausgehen kann, und daß Gott diese Gnade, wie alle andern aus freier Barmherzigkeit ertheilt.

Daß diese Lehre von der Nothwendigkeit der Gnade im angegebenen Sinne die uralte und von den Aposteln überlieferte Lehre der katholischen Kirche ist, geht schon aus dem Auftreten des Pelagius hervor. Denn nur durch die Falschheit, daß er mit Ausdrücken, die in der Kirchensprache hergebracht waren, einen andern Sinn als seine Gegner verband, ohne jedoch dieses zu eröffnen, entging er der Verurtheilung. So legte er selbst durch sein Verfahren das Geständniß ab, daß er eine Lehre angriff, die in der katholischen Kirche überliefert war. Auch folgt dieses aus den Schriften derjenigen Katholiken, welche gegen Pelagius geschrieben haben. Der h. Augustinus hat nicht nur die Lehre der katholischen Kirche über die Nothwendigkeit der

Gnade allseitig auseinander gesetzt, sondern sich auch auf frühere Väter berufen und diejenigen, welche von den Pelagianern für ihre Ansicht angeführt werden sollten, geflissentlich vertheidigt. Endlich hat auch die ganze Kirche die Lehre des Pelagius verworfen.

5. Die Wirksamkeit dieser wirklichen Gnade, welche dem Menschen zu allen Heilshandlungen unumgänglich erforderlich ist, besteht darin, daß sie das Erkenntnißvermögen erleuchtet und den Willen zum Handeln antreibt. Denn da die Kräfte der menschlichen Seele hauptsächlich Erkennen und Wollen sind, so kann der Mensch auch nur dadurch zur Wirkung seines ewigen Heiles von Gott bewegt werden, daß seine Erkenntniß über seinen übernatürlichen Endzweck erleuchtet und sein Wille zur Erreichung desselben bewegt wird. Deßhalb fängt die Gnade das Gute im Menschen an; die Gnade wirkt mit dem Menschen zur Vollbringung des Guten mit; die Gnade vollendet es. Bei dieser gesammten Lehre der katholischen Kirche von der Nothwendigkeit der wirklichen Gnade zu allen Heilshandlungen ist jedoch wohl zu beachten, daß sich diese Nothwendigkeit auf die wirkliche Gnade und auf die heiligmachende Gnade zugleich bezieht, indem jene die Vorbereitung zur Rechtfertigung anfängt und in dem Gerechtfertigten zugleich mit dieser wirksam ist. Beide zusammen sind hier kurzweg Gnade genannt.

## §. 177. Nothwendigkeit der wirklichen Gnade zum Anfange des Guten.

1. Als der Pelagianismus insbesondere durch die Bemühungen des heil. Augustinus schon fast gänzlich vernichtet war, entstand im südlichen Gallien eine Irrlehre, welche die Nothwendigkeit der Gnade zum Anfange des Glaubens oder der Wirkung unseres ewigen Heiles und zur endlichen Beharrlichkeit läugnete. Die Anhänger derselben hießen damals Massilienses nach dem Namen der Hauptstadt jener Gegend, in welcher die Irrlehre entstand, wurden jedoch im Mittelalter Semipelagianer genannt, weil sie mit den Pelagianern deren Irrthümer gewissermaaßen theilten. Gegen sie schrieb der h. Augustinus am Abende seines Lebens die beiden Werke de dono perseverantiae und de praedestinatione Sanctorum. Jenen beiden Irrthümern der Semipelagianer gegenüber haben wir nun die betreffende katholische Lehre vorzulegen; und zwar nach den beiden Hauptrichtungen des so eben angegebenen Irrthums.

2. Um den Sinn des semipelagianischen Irrthums, daß zum Anfange des Glaubens die Gnade nicht nothwendig sei, aufzufassen, ist der verschiedene Begriff des Wortes „Glaube" wohl zu beachten. Glaube bezeichnet zunächst ein Zweifaches, jenachdem dieses Wort eine objective oder eine subjective Bedeutung hat; nämlich den gesammten Inhalt der göttlichen Offenrung (fides, quae creditur); z. B.: Der wahre Glaube lehrt, daß Christus in der Eucharistie gleich nach der Consecration zugegen ist; und die Annahme der göttlichen Offenbarung (fides, qua creditur). Wenn diese Annahme nur noch in der Erkenntniß besteht, ohne daß das Leben aus dem Glauben mit derselben verbunden ist, so nennt ihn die katholische Theologie fides informis. Hat aber der Christ den Inhalt des Glaubens nicht bloß in seine Erkenntniß aufgenommen, sondern sucht er auch sein ganzes Leben nach demselben umzugestalten; wie die Schrift sagt: Der Gerechte lebt aus dem Glauben, so nennt die katholische Theologie einen solchen Glauben fides viva oder fides caritate formata. Hier haben wir

es allein mit diesen beiden letzten Bedeutungen zu thun, in denen Glaube im subjectiven Sinne genommen wird. Auch der todte Glaube (**fides informis**) ist immer noch ein wirklicher Glaube. Denn das Tridentinum sagt **Sess. VI, can. 28: S q. d., amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse christianum, a. s.** An einem solchen Glauben hat der Wille zwar nicht den Antheil, daß er das Leben nach ihm einrichtete, aber doch den Antheil, daß der Wille diese Erkenntniß in der Seele bestehen läßt und sich nicht bemüht, dieselbe aus sich zu verdrängen. Denn allerdings kann der Mensch die wahre und richtige Erkenntniß in sich verdunkeln, weil er durch seinen Willen alle seine Kräfte beherrscht, und so kann er an der Verdunklung seines Verstandes selbst Schuld sein; wie es bei jeder Sünde der Fall ist. Dieser todte Glaube aber bildet den Anfang und den Grund des lebendigen Glaubens, nach dem Verhältnisse, in welchem Erkennen und Wollen zu einander stehen. Nichts kann von dem Willen aufgenommen und erfaßt werden, was nicht zuvor die Vernunft geprüft hat. Auch dieser todte Glaube kann nur durch die Gnade Gottes im Menschen zu Stande kommen. Dies folgt schon aus dem so eben angeführten Canon, wo es heißt, dieser Glaube sei ein wahrer Glaube, obgleich er nicht lebendig sei, und derjenige, welcher ihn habe, sei ein Christ. Dasselbe ergibt sich aus dem Anfange des sechsten Capitels in der nämlichen Sitzung: **Disponuntur ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt.** Hier spricht das Concil von einem Glauben, mit welchem sich die Hoffnung und die Liebe noch nicht verbunden hat, und lehrt, daß auch dieser Glaube nur durch die zuvorkommende Gnade Gottes in uns zu Stande kommen kann. Auch die bloße Erkenntniß des Uebernatürlichen ist schon übernatürlich, wenngleich diese Gnade fast nur noch das Erkenntnißvermögen betrifft, und noch nicht den Willen. Ferner ist dieser todte Glaube der Anfang und die Wurzel aller Rechtfertigung, wie das Concil in der angeführten Stelle beschreibt. Aber die Rechtfertigung des erschaffenen Geistes kann allein von der göttlichen Gnade ihren Anfang nehmen und durch diese vollendet werden. Folglich ist auch die gläubige Annahme der göttlichen Offenbarung, wenn sich auch das Leben nach dieser Ueberzeugung noch nicht richtet, nur durch die göttliche Gnade möglich. Für den einzelnen Menschen aber hat dieser todte Glaube etwa den nämlichen Werth, welchen für die wahre Kirche die Verbreitung über einen größeren Raum oder die Mitgliedschaft Vieler hat, wenn diese auch im Glauben erstorben sind. Denn leichter ist es, diese wieder zu erwecken, als neue Mitglieder zu gewinnen. Leichter kann derjenige, welcher den Glauben noch festgehalten hat, wieder belebt werden, als derjenige, welcher noch ganz außer dem Glauben steht, zu demselben geführt werden.

3. Daß nun die Semipelagianer die Nothwendigkeit der **gratia illuminationis** zum Anfange des Glaubens nicht geläugnet haben, ist sehr wahrscheinlich, ja gewiß. Denn sie wurden, wie Jansenius selbst eingesteht, nur deßhalb von der Kirche verworfen, weil sie die Irrthümer der Pelagianer erneuerten. Pelagius aber nahm eine Gnade an, welche bloß zur Erkenntniß führt (**gratia illuminationis**). Folglich werden auch die Semipelagianer die Erkenntniß des göttlichen Gesetzes als Gnade angesehen und insofern die Nothwendigkeit der Gnade zum Anfange des Glaubens gelehrt

haben. Aber sie läugneten die Nothwendigkeit der Gnade zum Anfange des lebendigen Glaubens. Wenngleich Gott zuvor seine Erleuchtung gebe, so müsse doch der Wunsch und der Wille ein Gläubiger zu sein, von dem Menschen selbst ausgehen, und nach diesem Bestreben des Menschen gebe Gott seine Gnade, um wirklich aus dem Glauben leben zu können.*) In diesem Sinne schrieben sie den Anfang des Glaubens dem Menschen selbst zu; — etwa wie bei einem Kranken das Verlangen nach dem Arzte und nach der Genesung von ihm selbst ausgehe. Ebenso lehrten sie, daß die endliche Beharrlichkeit allein von dem Menschen selbst abhange. Was folglich in der Wirkung unseres ewigen Heiles das Schwierigste und Wichtigste ist, nämlich den Anfang derselben und die Ausdauer in der Gnade bis ans Ende, von welcher das ewige Glück oder Unglück abhangen wird, schrieben sie dem Menschen allein zu.

4. Diesen Irrthümern gegenüber hat das zweite Concil von Arausia (529) die Lehre der katholischen Kirche, daß auch zum Anfange des Glaubens die göttliche Gnade erforderlich sei, in seinem 5., 6. und 7. Canon ausgesprochen.**) Dieselbe Lehre trägt das Tridentinum **Sess. VI, cap.**

---

*) Dieses scheint in Kürze die Lehre der Semipelagianer gewesen zu sein, daß die Gnade zum Anfange des Glaubens nicht nothwendig sei. Wenngleich manche Theologen den Lehrbegriff Jener über diesen Gegenstand etwas anders wiedergeben, so stimmen doch im Wesentlichen Alle mit der oben gegebenen und gewöhnlichen Darstellung überein. Vergl. z. B. Prof. Kuhn (Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 35, Heft 1, S. 77), welcher den semipelagianischen Lehrbegriff so aufstellt: „Der Mensch bedarf der göttlichen Gnade zu jedem guten Werke schlechthin, zum Beginne wie zur Vollendung desselben, also auch zum Glauben; nur die Hinneigung zum Glauben, die Glaubensgeneigtheit, fides inchoata, initium fidei, vermag er aus eigener Kraft in sich zu erzeugen." Es ist in dieser Darstellung zwischen der Gnade der Erleuchtung und der Kräftigung des Willens nicht gehörig unterschieden, und deßhalb leidet sie an Unklarheit.

**) Vergl. Harduin tom. II, pag. 1098 flg. und die Pariser-Ausgabe der Werke des h. Augustinus v. J. 1841, Bd. 10, S. 1786. Can. 5: Si quis sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium et ad generationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus sancti, corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inesse dicit: apostolicis dogmatibus adversarius approbatur, beato Paulo dicente: Confidimus, quia, qui coepit in vobis bonum opus, perficiet usque in diem Domini nostri Iesu Christi. Et illud: Vobis datum est pro Christo non solum, ut in eum credatis, sed etiam, ut pro illo patiamini. Et: Gratia salvi facti estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est. Qui enim fidem, qua in Deum credimus, dicunt esse naturalem, omnes eos, qui ab Ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt. Can. 6: Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem, ut credamus, velimus, vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem sancti Spiritus in nobis fieri confitetur, et aut humilitati aut obedientiae humanae subiungit gratiae adiutorium, nec ut obedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: Quid habes, quod non accepisti? Et: gratia Dei sum id, quod sum. Can. 7: Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo

5 und cap. 6 vor, ebenso can. 3: Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, a. s. Diese Lehre ist in der heil. Schrift auf das bestimmteste enthalten. Schon der allgemeine Ausspruch des Herrn Joh. 15, 5: „Ohne mich könnet ihr nichts (zum ewigen Leben Ersprießliches) thun", enthält sie, indem er zu verstehen gibt, daß wir ohne Christus auch nicht zum Anfange des Glaubens gelangen können. Der Anfang hat hier, so wie überall, die meisten Schwierigkeiten. Ferner sagt Christus eben in Beziehung auf den Anfang des lebendigen Glaubens Joh. 6, 44: „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht ziehet." Christus spricht dort von der gläubigen Annahme seiner wahren und wirklichen Gegenwart in der Eucharistie. Als Petrus bei Matth. 16, 16. 17 Christum für den Sohn des lebendigen Gottes bekennt, erhält er zur Antwort, daß ihm dieser Glaube nur durch die göttliche Gnade gegeben sei; ähnlich, wie der h. Paulus 1. Cor. 12, 3 sagt: „Niemand kann sagen: Herr Jesu! als im heiligen Geiste." Ebenso Epheser 2, 8: „Aus Gnade seid ihr erlöst durch den Glauben; und das nicht aus euch, sondern es ist Gottes Gabe." Philipp. 1, 6: „Gott hat in euch das gute Werk angefangen." Nach dem Zusammenhange meint der h. Paulus das gute Werk der Wirkung unseres ewigen Heiles. Der Anfang zu demselben besteht aber in dem Glauben. Und ebendort V. 29: „Um Christi willen ist euch gegeben, nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden." *) Deßhalb stellt der Apostel 1. Cor. 4, 7 die Frage: „Was hast du, das du nicht empfangen hast? Hast du es aber empfangen, warum rühmest du dich, als hättest du es nicht empfangen?" Zu dieser Stelle macht der h. Augustinus de praedestinatione sanctorum cap. 3, nro. 7 die schöne Bemerkung: Quo praecipue testimonio etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem, putans fidem, qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis, et per illam nos impetrare Dei dona, quibus temperanter et iuste et pie vivimus in hoc saeculo. Deßhalb stellt der Apostel in Beziehung auf das ewige Heil

---

et credendo veritati: haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: Sine me nihil potestis facere: et illud Apostoli: Non quod idonei sumus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Sehr deutlich und bestimmt ist auch die Erklärung im can. 25 (gegen Ende): Hoc salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adiuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adiutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus. Hier lehrt das Concil, daß die wirkliche Gnade sowohl nothwendig sei, um die Gnade der Rechtfertigung zu erlangen, als auch, um nach erlangter Rechtfertigung zu beharren.

*) Man kann für diese Lehre aus der heiligen Schrift auch 1. Cor. 7, 25 anführen: Misericordiam consecutus a Domino, ut sim fidelis; — wie es auch das zweite Concil von Arausia can. 25 thut. Denn hierin liegt auch, daß Gott den Anfang des Glaubens gebe. Aber vorzugsweise wird diese Stelle doch wohl den Sinn haben: „Ich habe von Gott die Gnade erlangt, ihm in aller Beziehung treu zu sein, seinen Willen vollständig zu erfüllen." Hiernach läge in dieser Stelle der Anfang des Glaubens und die Beharrlichkeit bis ans Ende zusammengefaßt.

des Menschen die Frage Röm. 11, 35: „Wer hat ihm zuerst etwas gegeben, damit ihm wieder vergolten würde?“ Darum muß Gott durch seine Gnade das Herz der Menschen eröffnen, damit sie auf die Predigt des Evangeliums achten, Apostg. 16, 14. Und deßhalb heißt es Apstg. 13, 48: „Es glaubten, so Viele vorherbestimmt waren zum ewigen Leben.“ Hier wird die Annahme des Glaubens als Wirkung der ewigen Gnadenwahl Gottes und darum als Gnade bezeichnet, weil wir nur durch Gnade die letzte und hauptsächlichste Wirkung der Prädestination, die Anschauung Gottes, zu erreichen vermögen. Unter den Vätern hat besonders der h. Augustinus in der Schrift de praedestinatione Sanctorum diese Lehre der Semipelagianer bekämpft.

## §. 178. Nothwendigkeit der wirklichen Gnade zur endlichen Beharrlichkeit.

1. Der zweite Hauptirrthum der Semipelagianer war dieser, daß die endliche Beharrlichkeit durch die eigene Anstrengung des Menschen erreicht werde. Diesem Irrthume gegenüber werden wir **Erstens** den Begriff der endlichen Beharrlichkeit anzugeben haben; **Zweitens** das Dogma der Kirche, daß die endliche Beharrlichkeit eine Gnade Gottes ist, vorlegen müssen; **Drittens** den Beistand der wirklichen Gnade, durch welchen der Mensch beharret, näher angeben; und **Viertens** das Dogma selbst, daß die endliche Beharrlichkeit eine Gnade Gottes sei, durch Lösung einiger Schwierigkeiten noch genauer bestimmen müssen.

Die Beharrlichkeit oder das Beharren im Allgemeinen ist ein Verbleiben in einem und demselben Zustande. Die Naturwissenschaften unsrer Zeit sprechen sogar bei leblosen Gegenständen von einem Beharrungsvermögen und verbinden mit diesem Worte den angegebenen Begriff. In diesem allgemeinen Sinne ist sowohl das lateinische Wort perseverare, perseverantia als auch das deutsche Beharren, Beharrlichkeit mit vielen andern Worten dieser Sprachen, welche denselben Sinn ausdrücken, gleichbedeutend. Wenn wir aber das Wort Beharren oder Beharrlichkeit auf die Thätigkeiten der menschlichen Seele übertragen, so bezeichnen wir damit die Richtung des Willens auf einen und denselben Gegenstand. Es wurde gesagt: **Die Richtung des Willens**; denn der Wille ist die erste und vorzüglichste Kraft der menschlichen Seele, und durch den Willen setzt die Seele alle ihre andern Kräfte und auch den Körper in Bewegung. *) Der Wille des Menschen verlangt immer das Gute, gleichwie die Vernunft und der Verstand das Wahre verlangen. Aber in seinem Streben nach dem Guten täuscht sich der Wille oftmals, indem er ein irdisches und sinnliches Gut, weil es ihm zunächst liegt und den mächtigeren Einfluß auf ihn macht, sucht, und sich von dem ewigen und übersinnlichen Guten abwendet, weil dasselbe weiter hinaus liegt. Daraus entsteht die Sünde, welcher nach dem Gesagten immer eine Irreführung des Erkenntnißvermögens des Menschen vorausgeht. Niemals begeht der Mensch eine Sünde, er habe sich denn zuvor eingeredet, er könne durch diese oder jene That, obgleich sie ihm vom göttlichen Gesetze

*) Darum schreibt der h. Thomas P. I, quaest. 5, art. 4, ad 3: Quilibet habens voluntatem, dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus, quae in nobis sunt. Und 1. 2., quaest. 82, art. 3: Voluntatis est movere omnes alias partes in finem.

verboten ist, sein Glück begründen, und dieselbe sei erlaubt. Der verkehrte Wille nimmt die Erkenntniß gefangen und weiß sich durch allerlei Scheingründe ein irriges Gewissen zu bilden. Nun muß es aber mit einem jeden Menschen einmal zu einer endlichen Entscheidung kommen, ob er sich Gott unterwerfen und in der von Gott angeordneten Weise sein Heil wirken will oder nicht. Bei dem einen Menschen tritt diese Entscheidung früh ein, bei dem andern spät, bei den wenigsten Menschen auf dem Todesbette selbst. Die Zeit, welche nach dieser Entscheidung vom Leben noch übrig ist, dient meistens nur dazu, um sich auf dem einmal eingeschlagenen breiten oder schmalen Wege zu befestigen. So fahren die Menschen nach ihren Willensrichtungen aus einander und darum nach den Principien, von denen sie ausgehen. Insbesondere aber drehen sich in unsrer Zeit alle Kämpfe und Gegensätze fast nur mehr um Principien; z. B. der Gegensatz zwischen Katholiken und Protestanten bloß noch um die Lehre von der Kirche; und darum ist es eine Eigenthümlichkeit unsrer Zeit, daß sich fast alle Fragen derselben sofort zu Principienfragen gestalten. Die Richtung des Willens aber theilt sich der ganzen Seele mit, oder aus dem Willen fließen die Gemüthszustände (affectus). Daher dann die Erscheinung im Leben, daß der Eine das lobt und erstrebt, was der Andere tadelt und verabscheut. Mag nun der Mensch mit Christus sein oder gegen Christus, mag er seinen Willen nach oben ziehen lassen oder nach unten, für beide Willensrichtungen wird die Bezeichnung Beharrlichkeit gebraucht, um das Bleiben und die Beharrlichkeit der Willensrichtungen und der Gemüthszustände aus denselben anzugeben. Wenn daher der Mensch durch die heiligmachende Gnade von der Schuld befreit *) und mit Gott vereinigt ist**), und wenn wir von diesem Zustande in der Gnade das Wort Beharrlichkeit gebrauchen, indem wir z. B. sagen: Wir müssen in der Gnade beharren: so bezeichnet **Beharrlichkeit** jene Thätigkeiten und den daraus hervorgehenden Zustand des menschlichen Geistes, (indem eben durch Thätigkeit ein entsprechender geistiger Zustand erworben wird), in welchem derselbe mit Bewußtsein dem Zuge der Gnade folgt, unter das Joch der göttlichen Gebote seinen Willen beugt und der Wahrheit und des Friedens genießt, welche daraus für ihn erfließen. Dieser Beharrlichkeit in der Gnade steht die Beharrlichkeit in der Sünde, d. h. in der Richtung des Willens auf die Güter dieser Welt als letzten Endzweck gegenüber; — welche Beharrlichkeit in der Sünde als Unbußfertigkeit, als vorsätzliche Unbußfertigkeit, als Verzweiflung und Vermessenheit, endlich als förmlicher Haß gegen Gott, das schwerste aller Verbrechen, auftritt. Wir haben es hier offenbar nur mit der Beharrlichkeit in der Gnade zu thun.

Aus dem Gesagten folgt, daß zur Beharrlichkeit in der Gnade sowohl als auch in der Sünde der Zustand des Selbstbewußtseins, d. h. jene geistige Reife erfordert wird, daß der Mensch von seiner Vernunft und Freiheit Gebrauch machen und sich sowohl für als auch gegen irgend einen Endzweck bestimmen kann. Vor dem Vernunftgebrauche also, d. h. im Zustande

*) Diesen Zustand müssen wir hier zuerst nennen, weil wir Alle im Zustande der Schuld geboren werden, folglich uns Alle vor der Rechtfertigung in der Schuld befinden.

**) Diese Vereinigung mit Gott und Unterwerfung unter Gott geschieht durch die Rechtfertigung, worüber wir im ersten Capitel dieses Abschnittes gehandelt haben.

des unmündigen Alters und der geistigen Unzurechnungsfähigkeit überhaupt, bei Menschen, welche nie zum Vernunftgebrauche gelangen, kann von Beharrlichkeit gar nicht die Rede sein. Wird bei solchen Menschen noch von Beharrlichkeit gesprochen, so bezeichnet man sie als perseverantia passiva, durch welchen Ausdruck aber eigentlich nichts anders hervorgehoben wird, als daß sie in der Gnade sterben. Ihr eigener Wille hat dazu nichts gethan. Auch diese perseverantia passiva kommt hier nicht weiter in Betracht. Wir denken nur an die Beharrlichkeit desjenigen Menschen, welcher zum Vernunftgebrauche gelangt ist.

Ebenso ergibt sich dann aus dem Gesagten, daß die Beharrlichkeit in der Gnade eine fortwährende Anstrengung von Seite des Menschen erfordert, durch welche derselbe die vom heiligen Geiste vermittelst der heiligen Sacramente der Taufe und Buße eingeflößte, durch andere Sacramente und gute Uebungen vermehrte heiligmachende Gnade in den mannigfachen Anfällen innerer und äußerer Versuchungen bewahrt, um in das ewige Leben einzugehen. Wenn diese Beharrlichkeit in der empfangenen heiligmachenden Gnade nicht bis zum Tode, sondern nur eine gewisse Zeit lang geübt wird, so wird sie gewöhnlich perseverantia imperfecta genannt. Denn nicht Alle, welche die Liebe zu Jesus Christus haben, haben darum auch schon die Beharrlichkeit in derselben. So spricht der Herr von denen, welche nur eine Zeit lang glauben Marc. 4, 16. 17: „Desgleichen sind auch die, welche auf steinigten Grund gesäet werden. Wenn diese das Wort gehört haben, nehmen sie es alsbald mit Freuden auf. Sie haben aber keine Wurzel in sich, sondern sind unbeständig, und wenn dann um des Wortes willen Trübsal und Verfolgung entsteht, so ärgern sie sich alsbald." Ebenso heißt es Joh. 6, 67: „Von der Zeit an gingen viele seiner Jünger zurück, und sie wandelten hinfüro nicht mehr mit ihm." Und darum ermahnt uns der Herr in der Abschiedsrede auch so oft, in ihm oder in seiner Liebe zu bleiben.

Wenn aber diese Beharrlichkeit in der Gnade von einem gewissen Zeitpunkte an, in welchem Gott der menschlichen Seele die heiligmachende Gnade zuerst ertheilte oder wieder ertheilte, bis zu dem Augenblicke fortgesetzt wird, in welchem Gott die Seele aus diesem zeitlichen Leben abruft: so nennen wir diese Beharrlichkeit die vollkommene oder die endliche Beharrlichkeit (perseverantia finalis) und diese große Gnade nennen wir die Gnade der endlichen Beharrlichkeit. Wir sagten: Wenn die Beharrlichkeit bis zum Augenblicke des Todes fortgesetzt wird; — denn die Lebensgeschichte mehrerer Heiligen lehrt uns, daß gerade dann oft der Teufel noch die furchtbarsten Versuchungen zu erheben pflegt. Folglich ist die endliche Beharrlichkeit jene bei dem des Vernunftgebrauches mächtigen Menschen stattfindende Ausdauer in der empfangenen Gnade, welche Ausdauer von einem gewissen Zeitpunkte an, in welchem Gott der Seele die Gnade ertheilte oder wieder ertheilte, bis zum Augenblicke des Todes, bis zum letzten Athemzuge fortgesetzt wird. Dieses ist der eigentliche und ursprüngliche Begriff der endlichen Beharrlichkeit.

Nun kann aber zu diesem eigentlichen Begriffe der endlichen Beharrlichkeit noch hinzukommen, daß Jemand die in der heiligen Taufe empfangene Unschuld bis ans Ende seines Lebens bewahrt; — eine Gnade, welche nur wenigen Menschen ertheilt zu werden scheint. Jedoch wer auch das Unglück gehabt hat, die in der Taufe empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit zu verlieren, der kann doch durch erneuerten Eifer alle verlorne Zeit wieder

einholen; wie wir bei der Lehre von den guten Werken des gerechtfertigten Menschen gesehen haben; und in diesem Sinne gereicht denen, welche Gott lieben, Alles zum Guten.

Je mehr nun aber der Mensch sich bemüht, in der Gnade zu beharren, um so mehr wird er in derselben voranschreiten. Denn es ist ein Grundgesetz aller menschlichen Entwicklung, daß jede Thätigkeit einen ihr entsprechenden Zustand in der menschlichen Seele erzeugt, und daß dieser Zustand hinwiederum durch die Thätigkeit gestärkt und erhöht wird; — weßhalb wir denn auch früher gesehen haben, daß durch jedes gute Werk des gerechtfertigten Menschen die heiligmachende Gnade in ihm vermehrt wird. Auch wird das Leben eines solchen Menschen dem Leben unseres göttlichen Erlösers um so ähnlicher, indem sich die drei Grundzüge dieses göttlichen Urbildes immer reiner in seinem irdischen Wandel ausgestalten. Aehnlich wie Christus kurz vor seinem letzten Augenblicke bezeugte, daß er dem Willen seines himmlischen Vaters, welchen zu erfüllen während seiner ganzen irdischen Laufbahn seine Speise gewesen war, vollständig nachgekommen sei, ähnlich haben auch die Heiligen bis ans Ende ihres Lebens in der Gnade beharret, ihren Lebensberuf erreicht, ihre Aufgabe gelöst*), und im ewigen Leben finden sie reichlichen Lohn für alle Mühe ihres Beharrens. So hat sich bei vielen Auserwählten die Zeit, innerhalb welcher sie in der Gnade verharreten, so weit ausgedehnt, daß diese Seelen Alles vollbrachten, was Gott von ihnen wünschte, und daß sie die Stufe der Gnade und der ewigen Glorie, welche Gott ihnen von Ewigkeit her bestimmt hat, vollständig erreichten. Eine solche Seele ist gleichsam ein Strom, welcher seine Quelle aus Gott genommen hat, und welcher durch diese Welt Gedeihen und blühendes Wachsthum und Frucht erzeugend hindurchfloß, nämlich Segen unter der Menschheit rings um sich spendend, und welcher viele kleine Bäche und Flüsse, die ebenfalls ihren Ursprung aus Gott genommen, in sich vereinigt, — viele andere Seelen, die gleichfalls aufrichtigen Herzens Gott suchen, mit sich verbindet, und welcher endlich, wie zum Meere geworden, sich in das unendliche Meer der Gottheit ergießet. Da jedoch zur Heiligkeit des Lebens verhältnißmäßig nur Wenige gelangen, so ist der oben angegebene allgemeine Begriff der endlichen Beharrlichkeit immer fest zu halten.

Von der Beharrlichkeit im angegebenen Sinne sind die schönen Worte des h. Paulus Röm. 8, 35—39 zu verstehen, wo der Apostel im festen Vertrauen auf Gott die Ueberzeugung ausspricht, daß er niemals von Gott abfallen werde.**) Denselben Sinn hat die Stelle 2. Tim. 4, 8. Eine treffliche Beschreibung der endlichen Beharrlichkeit gibt der h. Bernard pag.

*) So verstehe ich die Worte des Breviergebetes: Iste homo perfecit omnia, quae locutus est ei Deus; und die Worte des Psalmisten: Quoniam non cognovi litteraturam, introivi in potentias Domini. Die Einsprechungen der göttlichen Gnade sind zugleich göttliche Kräfte, und für denjenigen, welcher keine wissenschaftliche Kenntniß von der kirchlichen Lehre hat, bleiben sie die nächste und insofern alleinige Quelle des Handelns. Freilich müssen alle göttlichen Mittheilungen durch die Lehrauctorität der sichtbaren Kirche ihre Bewahrheitung finden.

**) Der h. Bernard in seinen Schriften macht irgendwo die treffliche Bemerkung, Paulus habe hier Alles hervorgehoben, was dem Menschen eine Veranlassung zum Abfalle von Gott werden könne; nur das Eine, wodurch der Mensch wirklich von Gott getrennt werde, den verkehrten eigenen Willen, habe er nicht erwähnt. Die eigene Thätigkeit ist also zur Beharrlichkeit nothwendig.

**1514, A:** Perseverantia sola meretur viris gloriam, virtutibus coronam. Prorsus absque perseverantia nec qui pugnat, victoriam, nec palmam victor consequitur. Vigor virium, virtutum consummatio est, nutrix ad meritum, mediatrix ad praemium. Soror est patientiae, constantiae filia, amica pacis, amicitiarum nodus, unanimitatis vinculum, propugnaculum sanctitatis. Tolle perseverantiam, nec obsequium mercedem habet, nec beneficium gratiam, nec laudem fortitudo. Denique non qui coeperit, sed qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Saul, cum esset parvulus in oculis suis, rex est super Israël constitutus, non perseverans in humilitate et regnum amisit et vitam. Si cautela Samsonis, si Salomonis devotio perseverantiam retinuissent, nec is profecto privaretur sapientia, nec ille viribus. Hoc summae honestatis insigne, hanc totius probitatis unicam fidamque custodem custodiri a vobis firmiter hortor et precor. Derselbe sagt de consideratione V, **14**: Aeternitatis quandam imaginem perseverantia prae se fert. An andern Stellen ermahnt er mit den Worten des Dichters zur endlichen Beharrlichkeit: Non bene qui coepit, sed qui bene perstitit et qui Pertigit ad metam, donatur honore coronae. Während der heil. Bernard hier mehr eine Beschreibung der endlichen Beharrlichkeit gibt, hat der h. Thomas eine wissenschaftlich genaue Begriffsbestimmung von derselben **P. I, quaest. 95, art. 3, ad 4**: Perseverantia dupliciter sumitur. Uno modo, prout est quaedam virtus. Et sic significat quendam habitum, quo quis eligit perseverare in bono. Et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo prout est circumstantia virtutis, et sic significat continuationem quandam virtutis absque interruptione: et hoc modo Adam perseverantiam non habuit. Wenn man in den Begriff der Beharrlichkeit den Umstand mit aufnimmt, daß Jemand in der heiligmachenden Gnade von dem ersten Empfange derselben bis zum Abschlusse seiner Prüfungszeit verbleibe, so hat Adam in diesem Sinne die Beharrlichkeit nicht gehabt. Wohl aber hatte er den Willen im Guten zu beharren und hat auch wirklich sein Leben in der Gnade Gottes beschlossen, und in diesem Sinne hat er die Beharrlichkeit gehabt. Und weil die empfangene Rechtfertigung des Wachsthums fähig ist, wie wir früher gesehen haben (§. 173), so muß auch die Beharrlichkeit das Bestreben in sich schließen, immer besser zu werden. Ein Stillstand aber ist auf dem Wege Gottes nicht möglich. Man vergl. den h. Bernard **pag. 1605, C** bis **F**, und beachte namentlich die Worte: Si studere perfectioni esse perfectum est, profecto nolle proficere deficere est. Treffende Gedanken entwickelt er auch **pag. 1710, C**, wo er nachweist, zur Beharrlichkeit treibe uns an die Nachahmung der Heiligen, die Kürze der Zeit, die Gebrechlichkeit des menschlichen Körpers. Der Gedanke, daß uns nur mehr die Zeit von diesem Augenblicke an bis zum Tode übrig ist, soll uns fortwährend ermuntern und antreiben, auf dem Wege Gottes aus allen Kräften voranzuschreiten.

2. Es ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß die endliche Beharrlichkeit in dem angegebenen Sinne eine Gnade Gottes ist. Dieses lehrt das Tridentinum **Sess. VI, cap. 13**: Perseverantiae munus aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet, et eum, qui cadit, restituere: und **can. 22**: Si quis dixerit, iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse,

**anathema sit.** Zur endlichen Beharrlichkeit ist nämlich, nach dem vorher entwickelten Begriffe derselben, dieses Zweifache erforderlich: Die beständige Ertheilung der Gnade von Seiten Gottes und die beständige Einstimmung unseres Willens in die Gnade. Diese beiden Bestandtheile der endlichen Beharrlichkeit ergeben sich Erstens aus dem vorher entwickelten Begriffe der endlichen Beharrlichkeit selbst. Dieser enthält in seiner allgemeinsten Fassung nur, daß der des Vernunftgebrauches mächtige Mensch im Zustande der Vereinigung mit Gott seine Prüfungszeit beschließt. So wie uns nun aber einerseits die göttliche Gnade nothwendig ist, um unsern übernatürlichen Endzweck des ewigen Lebens zu erreichen: so bleibt anderseits der Wille des Menschen unter jeder Wirkung der Gnade frei. Folglich ist Beides, die göttliche Gnade und der freie Wille, zur endlichen Beharrlichkeit nothwendig. Nur wird diese göttliche Gnade noch genauer bestimmt werden müssen; worüber nachher. Dasselbe ergibt sich Zweitens aus den Worten des Tridentini **Sess. VI, cap. 13: Deus, nisi ipsi (iustificati) illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.** In diesen Worten ist offenbar jenes Zweifache, die fortwährend wirkende Gnade Gottes und unsere fortwährende Einstimmung in dieselbe, enthalten. Daß nun die endliche Beharrlichkeit im uneigentlichen Sinne genommen, wenn nämlich bloß darauf gesehen wird, daß der Mensch in der Gnade Gottes stirbt, nicht aber darauf, daß er durch die Anstrengung seines Willens die göttliche Gnade bis zu seinem Tode bewahrt hat, — in welchem Sinne ja auch bei unmündigen Kindern und unverständigen Menschen von der endlichen Beharrlichkeit gesprochen werden kann, — oder wenn nicht darauf gesehen wird, daß der Mensch bei längerem Leben die Gnade nicht mehr würde bewahrt haben, wie es in der h. Schrift von einem Gerechten heißt: Gott habe ihn hinweggenommen, damit er nicht verderbt würde, — daß die Beharrlichkeit in diesem Sinne, wornach bloß berücksichtigt wird, daß Gott den Menschen in seiner Gnade aus diesem Leben nimmt, — in der Sprache der Theologen gewöhnlich **perseverantia passiva** genannt, — eine Gnade Gottes ist, leuchtet durch sich selbst ein. Aber die Lehre der katholischen Kirche in den beiden angegebenen Stellen des Concils von Trient spricht von der **perseverantia finalis** im eigentlichen Begriffe, welcher vorher entwickelt ist. Denn das Tridentinum sagt: „Wofern die Gerechtfertigten hinter der göttlichen Gnade nur nicht zurück blieben, werde Gott das gute Werk (der Heilswirkung) in ihnen zur Vollendung bringen.“ Folglich meint das Tridentinum eine solche Beharrlichkeit, durch welche der Mensch vermittelst der Gnade und unter eigener Mitwirkung zu dem von Gott gesetzten Ziele geführt werden soll, d. h. die Beharrlichkeit im eigentlichen Sinne. Und das zweite Concil von Arausia hat in seinem 10. Canon *) ebenfalls diese Glaubenslehre ausgesprochen, daß die endliche Beharrlichkeit eine besondere Gnade Gottes ist: **Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare.** Indem das Concil sagt: **vel in bono possint opere perdurare,** hat es ebenfalls die Beharrlichkeit im

---

*) Siehe die sämmtlichen Werke des heil. Augustin, Edit. Paris. tom. X, pag. 1787.

eigentlichen Sinne genommen, weil durch diese Worte die Thätigkeit des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade hervorgehoben ist.

Diese kirchliche Lehre können wir aus der heiligen Schrift, aus der Tradition und aus theologischen Gründen näher vorlegen. So schreibt der heil. Paulus Phil. 1, 6: „Und ich vertraue hierin, daß der, welcher in euch das gute Werk angefangen, es vollenden werde bis auf den Tag Jesu Christi." Folglich ist es Gott, welcher die Wirkung des ewigen Heiles im Menschen anfängt, und Gott, welcher sie vollendet. Die Beharrlichkeit stellt Christus als Gnade dar, wenn er von den Vorherbestimmten sagt, daß sie ihm vom Vater gegeben seien Joh. 17, 11. 12: wo der Herr von seinen Jüngern sagt: der Vater habe sie ihm gegeben, und Niemand von denselben sei verloren gegangen, als der Sohn des Verderbens; vergl. Joh. 6, 37—39: wo Christus ganz allgemein sagt: „Alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen." Denn im eigentlichen Sinne sind nur diejenigen dem Herrn von seinem Vater gegeben, welche die Gnade der Beharrlichkeit haben. Ebenso ist auch V. 40 zu verstehen: „Das ist nämlich der Wille meines Vaters, daß Jeder, welcher den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage." Die Worte: „Und an ihn glaubt" sind von dem beharrlichen und lebendigen Glauben bis ans Ende zu verstehen. *) Zur Beharrlichkeit bis ans Ende fordert in einer sehr ernsten Weise das ganze Buch des Predigers auf. — Was die Tradition betrifft, so beweist der h. Augustin in seinem Werke de dono perseverantiae die Nothwendigkeit der Gnade zur endlichen Beharrlichkeit noch aus vielen andern Stellen der h. Schrift, zu welchen er dann selbst die bündigste Erklärung gibt. Welches Gewicht das christliche Alterthum auf die Beharrlichkeit bis ans Ende legte, bezeugt uns das Leben der Altväter. Die Ermahnungen zur Ausdauer auf dem betretenen Wege kehren dort fast immer und unaufhörlich wieder. **) Bei ihnen und vielen andern Heiligen erscheint die Bemühung um die Beharrlichkeit vorzugsweise als Beharrlichkeit im täglichen Gebete. Die Ueberzeugung der ganzen Kirche überhaupt, daß wir nur durch die Gnade Gottes bis ans Ende zu beharren vermögen, erhellet aus ihrem täglichen Gebete um die göttliche Gnade. — Was die theologischen Gründe betrifft, so kann offenbar auch nur diejenige Kraft, welche etwas angefangen hat, dasselbe vollenden. Nur durch die göttliche Gnade, aber nicht durch seine eigene Kraft kann der erschaffene Geist zum ewigen Leben geführt und bewegt werden. Durch die Gnade muß das übernatürliche Leben im Menschen angefangen und fortgesetzt werden: folglich kann es auch nur durch die Gnade allein beendigt werden. Denn nur die Kraft, welche etwas angefangen hat, ist auch geeignet, dasselbe zu vollenden. So

---

*) Vergl. die vortreffliche Erklärung Molina's über diese Stelle in seinem schon mehrfach von mir angeführten Werke: Liberi arbitrii concordia cum gratiae donis etc., (Antwerpen 1609, Edit. tertia); Qui credit in eum: scilicet permanenter, fide viva usque ad vitae terminum: hic enim est, qui non secundum praesentem iustitiam solum, sed simpliciter datur Christo a Patre suo. Man vergißt zu oft, daß die Beharrlichkeit in allen Dingen den Ausschlag gibt.

**) Vergl. folgende Ausgabe: Vitae Patrum. De vita et verbis seniorum sive Historiae Eremiticae libri X. auctoribus suis et nitori pristino restituti ac notationibus illustrati opera et studio Heriberti Rosweydi e S. I., Antverpiae 1615 (und 1628).

wie daher die Irrthümer der Semipelagianer, daß der Anfang des Guten und die Vollendung desselben vom Menschen selbst ausgingen, unter sich im engsten Zusammenhange stehen: so auch die katholische Lehre, welche Beides der Gnade zuschreibt.

Daß aber von unsrer Seite eine große Anstrengung erforderlich ist, um die heiligmachende Gnade zu bewahren und in derselben voranzuschreiten; — denn ein Stillstand ist durchaus unmöglich; — hat das Tridentinum selbst **Sess. VI, cap. 13**, wo es von der Beharrlichkeit handelt, sehr deutlich ausgesprochen: **Verumtamen qui se existimant stare, videant, ne cadant, et cum timore ac tremore salutem suam operentur in laboribus, in vigiliis, in eleemosynis, in orationibus et oblationibus, in ieiuniis et castitate. Formidare enim debent, scientes, quod in spem gloriae et nondum in gloriam renati sunt de pugna, quae superest cum carne, cum mundo, cum diabolo: in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia Apostolo obtemperent dicenti: Debitores sumus non carni, ut secundum carnem vivamus: si enim secundum carnem vixeritis, moriemini, si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis.** Diese Stelle ist nur eine weitere Erklärung von **Sess. V, can. 5**: In den auch völlig Gerechtfertigten, welche vom Eintritte in den Himmel durch nichts mehr zurückgehalten würden, bleibe doch die Begierlichkeit oder die Anreizung zur Sünde, die sie aber eifrig bekämpfen sollten, um der Krone des Siegers theilhaftig zu werden. Der Mensch muß die empfangene Gnade der Rechtfertigung durch den Kampf gegen alle äußern und innern Feinde bewahren. Sein Wille ist zwar durch die heiligmachende Gnade für die Sünde ertödtet; denn die Heiligen sind der Sünde erstorben und der Welt mit Christus gekreuzigt, und insofern ist alle Begierlichkeit in ihnen vernichtet. Aber der Kampf dauert bis zum letzten Augenblicke fort, weil der Gerechtfertigte in demselben die Liebe Gottes sich immer mehr zu eigen machen soll. Auch in dem Gerechtfertigten bleibt noch immer die Empfänglichkeit (**fomes**) für die Versuchungen über.

3. Wir hatten **Drittens** den Beistand der wirklichen Gnade, durch welchen der Mensch beharret, näher anzugeben. Aus den angeführten kirchlichen Bestimmungen über die endliche Beharrlichkeit geht hervor, daß dem Menschen, auch wenn er die heiligmachende Gnade schon empfangen hat, doch noch eine besondere, d. h. von der heiligmachenden Gnade zu unterscheidende Wirksamkeit Gottes nothwendig ist, um in derselben beharren zu können. Dieses ist z. B. durch die Worte des zweiten Concils zu Arausia **can. 10** klar ausgesprochen: **Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.** Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch **renatus** und **sanctus**. Folglich ist, um in der heiligmachenden Gnade beharren zu können, die Hülfe Gottes beständig anzuflehen.*) Das Tridentinum unterscheidet **Sess. VI, can. 22** die heiligmachende Gnade

---

*) Vgl. auch noch **Molina** pag 49: Coelestinus primus sua prima epistola decretali cap. 6 ait, Neminem, etiam baptismatis gratia renovatum, idoneum esse ad superandas diaboli insidias et ad vincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseverantiam bonae conversationis acceperit.

und den besondern göttlichen Beistand (**speciale Dei auxilium**), wodurch wir in dieser beharren, sehr bestimmt von einander: **S. q. d., iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit.** Weil die Tridentinischen Väter sagen, ohne eine besondere Hülfe Gottes könne der Gerechtfertigte in der empfangenen Gerechtigkeit nicht beharren, so muß diese Hülfe, durch welche der Gerechtfertigte beharret, von der empfangenen rechtfertigenden Gnade wohl unterschieden werden. Dieser Sinn liegt schon in den Worten selbst, muß aber auch nach der angeführten Bestimmung des zweiten Concils von Arausia angenommen werden. Auf diese Erklärung des Tridentini, so wie auf andere Stellen desselben, haben wir den Beweis gestützt, daß außer der heiligmachenden Gnade noch eine andere Gnade angenommen werden muß. Die Existenz einer von der heiligmachenden Gnade zu unterscheidenden, wenn auch im Gerechtfertigten mit ihr vereinigt wirkenden Gnade hätte daher von einigen Theologen nicht als fraglicher Gegenstand behandelt werden sollen. Denn das Vorhandensein dieser Gnade ist nicht Gegenstand der Frage, sondern ein ausgesprochenes Dogma; wie die angeführten kirchlichen Bestimmungen beweisen.

Treffend ist die Darstellung des h. Thomas über die Nothwendigkeit der wirklichen Gnade zur endlichen Beharrlichkeit. Er schreibt **1. 2., quaest. 109, art. 10: Perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo, quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes: ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentiam et delectationes. Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia et ceterae virtutes. Alio modo dicitur perseverantia continuatio quaedam boni usque ad finem vitae. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente et protegente contra tentationum impulsus.** D. h. dem Gerechtfertigten ist eine besondere Gnade nothwendig, wodurch er gegen die Anfälle der Feinde seines Heiles sicher gestellt wird. Zu dieser besondern Hülfe, welche Gott jedem Gerechtfertigten gibt, damit derselbe in der heiligmachenden Gnade beharre und voranschreite, kommt dessen eigene ernste Anstrengung, wie solche in den vorher angeführten kirchlichen Erklärungen beschrieben wird, hinzu, und so hat er die Gnade der Beharrlichkeit. Nur durch jene besondere Hülfe Gottes ist es dem Gerechtfertigten möglich, den ernsten Kampf um die endliche Beharrlichkeit zu bestehen.

4. Endlich Viertens bleibt uns bei der Lehre von der endlichen Beharrlichkeit noch übrig, das Dogma selbst, daß die endliche Beharrlichkeit eine Gnade Gottes ist, durch Lösung einiger Schwierigkeiten genauer zu bestimmen. Denn gegen die vorgetragene Lehre der katholischen Kirche, daß die **perseverantia finalis** eine Gnade Gottes sei, kann folgende wichtige Einwendung erhoben werden. Wenn anders nichts zur endlichen Beharrlichkeit erforderlich ist, als das Zweifache, die beständige Ertheilung der Gnade Gottes und die beständige Einstimmung unseres Willens von unsrer Seite: so scheint die endliche Beharrlichkeit leicht erworben werden zu können. Denn einerseits steht es fest, daß Gott uns Allen seine Gnade zum ewigen

Leben geben will; wie wir im ersten Theile dieses Werkes §. 34 bewiesen haben; anderseits hängt die Einstimmung unsers Willens in die Gnade doch nur von uns selbst ab, weil wir uns selbst doch immer in unsrer Gewalt haben. Wenn demnach die Gnade der endlichen Beharrlichkeit so leicht zu erwerben scheint, warum wird sie dann von der Tridentinischen Kirchenversammlung als „ein großes Gnadengeschenk" (magnum donum) vor allen andern Gnaden mit besonderem Nachdrucke bezeichnet, indem die Tridentinischen Väter Sess. VI, can. 16 sagen: Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, anathema sit, — und warum ist sie als solches zu allen Zeiten in der Kirche betrachtet worden? Auf diese Einwendung antworten wir: Wenngleich die endliche Beharrlichkeit nur jenes Zweifache in sich schließt, und nach dem Willen Gottes in Beziehung auf die Wirkung unseres ewigen Heiles auch nur jenes Zweifache in sich schließen kann, nämlich die beständige Verleihung der Gnade von Seite Gottes und unsere beständige Einstimmung und Mitwirkung: so ist dennoch die endliche Beharrlichkeit als ein großes Gnadengeschenk; ja als die größte aller Gnaden, welche Gott dem Menschen gibt, zu betrachten, und ist die vorhergegebene Begriffsbestimmung der endlichen Beharrlichkeit, so wie die Angabe ihrer Bestandtheile durchaus richtig, Erstens weil nur diejenigen, welche die Gnade der endlichen Beharrlichkeit haben, in das ewige Leben eingehen werden. Folglich ist die letzte und hauptsächlichste Wirkung, welche der Act der Prädestination in Gott im erschaffenen Geiste äußert, durch die Beharrlichkeit desselben in der Gnade bis zum Abschlusse seiner Prüfungszeit bedingt; oder nur diejenigen empfangen die Gnade der endlichen Beharrlichkeit, welche von Gott zum ewigen Leben auserwählt sind. Und zwar ist hier an die endliche Beharrlichkeit sowohl im eigentlichen als im uneigentlichen Sinne zu denken, in welchem sie auch die Unmündigen haben. Daß die Erreichung des ewigen Lebens durch die Beharrlichkeit bis ans Ende bedingt ist, deutet Christus in dem bekannten Ausspruche (Matth. 10, 22; 24, 13) an: „Wer ausharret bis ans Ende, der wird selig werden"; — und bekennt die Kirche durch ihre Lehre, daß nur derjenige selig werden wird, welcher im Zustande der Gnade stirbt, und daß derjenige, welcher in der Todsünde stirbt, ewig verloren geht. Deßhalb muß die endliche Beharrlichkeit als die Gnade im ausschließlichen Sinne des Wortes betrachtet werden. Denn alle andern Gnaden, alle innern und äußern Zurechtweisungen zielen nur auf sie hin. Ohne die endliche Beharrlichkeit nutzen uns alle andern Gnaden nichts, sondern dienen vielmehr nur dazu, unsere Verantwortlichkeit vor Gott zu vermehren; wie der h. Paulus sagt, daß es demjenigen, welcher, nachdem er die Kräfte der übernatürlichen Welt durch eigene Erfahrung gekostet habe, doch wieder abgefallen sei, besser gewesen wäre, die Gnade niemals gekannt zu haben. Freilich kann auch derjenige, welcher von Gott zum ewigen Leben vorherbestimmt ist und daher die Gnade der endlichen Beharrlichkeit haben wird, in Todsünden fallen. Durch eine jede Todsünde wird die Beharrlichkeit unterbrochen, und muß dann das Leben in der Gnade durch das Sacrament der Buße von neuem angefangen werden, während durch die läßlichen Sünden das eifrige Streben nach dem Fortschritte etwas nachgelassen wird. Aber diejenigen, welche von Gott zum ewigen Leben vorherbestimmt sind, erheben sich von der Todsünde durch die Buße wieder zu Gott, weil die Vorherbestimmung Gottes nicht unwahr sein

und nicht unerfüllt bleiben kann, indem Gott mit vollkommenster Sicherheit von Ewigkeit her weiß, wie jeder Mensch im Augenblicke des Todes gesinnt sein wird. Diejenigen aber, welche zum ewigen Leben nicht vorherbestimmt sind und fallen, erheben sich nicht wieder durch die Buße zu Gott. Daß sie aber fallen, und daß sie nicht vorherbestimmt sind, ist bloß ihre eigene Schuld. Denn nur durch eigene Schuld wird die endliche Beharrlichkeit verloren, wie der h. Bernard kurz und bündig sagt (pag. 1186, Edit. Antverp 1616): Quicunque ceciderunt, ideo profecto ceciderunt, quia magis de se, quam de Deo praesumpserunt. Ist aber die endliche Beharrlichkeit die Bedingung der Erreichung des ewigen Lebens oder die Vollendung aller zum ewigen Leben nothwendigen Gnaden, so wird sie mit Recht vom Tridentinum als großes Gnadengeschenk bezeichnet. Sie ist gleichsam die Kette, welche unser zeitliches Wirken mit den Bestimmungen Gottes verbindet.*) Aus dieser innigen Verbindung der endlichen Beharrlichkeit mit der ewigen Gnadenwahl erklärt sich, 1) daß Alles, was wahrhaft aus Gott ist, d. h. was dem Willen Gottes gemäß ist, auch beharrlich ist und Stand hält.**) Dies ist hier in Beziehung auf den Einzelnen gesagt. Dasselbe aber sagt in Beziehung auf die Angelegenheiten der ganzen Menschheit die heilige Schrift Apstg. 5, 38. 39: „Wenn dieser Rathschluß oder dieses Werk (nämlich die Kirche Christi) von Menschen ist, so wird es zerfallen; wenn es aber von Gott ist, so könnet ihr es nicht zerstören." 2) Daß die alten Asceten auf die Beharrlichkeit ein so großes Gewicht legten. So sagt der h. Bernard öfters, die Beharrlichkeit allein werde gekrönt werden; z. B. pag. 1653, C, in einem Briefe an einen jungen Ordensmann: Perseverantia sola coronatur. Damit steht die häufige Ermahnung dieses nämlichen Vaters zur Beharrlichkeit in Verbindung. So schreibt er in seinem ersten Briefe an Innocenz II. die Worte des Dichters:

> Non bene qui coepit, sed qui bene perstitit et qui
> Pertigit ad metam, donatur honore coronae.

3) Daß alle Asceten mit höchstem Nachdrucke vor dem Wankelmuthe warnen. Von diesem der Beharrlichkeit entgegengesetzten Fehler gibt der h. Bernard pag. 938, B—C eine sehr schöne Beschreibung: Suspectam habeo levitatem, qua id saepe, quod facile volumus, antequam probemus, experti iam nolumus, uno prope momento idipsum et cupientes et respuentes, tam leviter, quam irrationabiliter. Quales utique non paucos frequenter experimur, qui una vix hora in una voluntate durantes, aura levitatis impulsi vagi et instabiles hac et illac velut ebrii nutant mutantque pro experimento iudicium, imo sine iudicio fluctuantes et tumultuantes tot de se consilia praesumunt, quot loca revisunt, semper quod non habent, cupientes, et quod habent, fastidientes. Trefflicher kann der Wankelmuth wohl nicht gezeichnet werden. Aeußerlich stellt sich der Wankelmuth in dieser dreifachen Hinsicht dar: a) als den häufigen Wechsel des Ortes oder der Einrichtung des Ortes (instabilitas loci). Christus warnt seine Jünger vor diesem Fehler

---

*) Auch der h. Thomas läßt 2. 2., quaest. 137 den Gedanken durchblicken, daß die Beharrlichkeit mit der Prädestination in engster Verbindung steht, aber nur sehr dunkel.

**) Quod ex Deo est, stabile est, et omnia facit et patitur, ut perseveret sagen manche alte Asceten.

Luc. 10, 7. Die geistige Kraft kann nicht andauernd auf einen Gegenstand gerichtet werden, wofern sich der Mensch nicht zuvor auf einen Ort gerichtet hat. b) Als das Verlassen des Beichtvaters ohne einen vernünftigen Grund. c) Als das Unterlassen der geistlichen Uebungen. — Wenngleich nun aber die letzte Wirkung der ewigen Gnadenwahl, die Anschauung Gottes, durch die endliche Beharrlichkeit bedingt ist, so muß doch die Prädestination als Act in Gott und die Wirkung dieses Actes im erschaffenen Geiste sehr wohl unterschieden werden. Die Gnade setzt die Heiligkeit und Gerechtigkeit in dem Menschen; die Prädestination setzt nicht etwas in dem Menschen, sondern ist ein Act in Gott.

Zweitens weil wir durch die endliche Beharrlichkeit zu einem ewig glückseligen Leben durch die Vereinigung mit Gott und also zum Ziele unseres Daseins geführt werden. Diese Glaubenslehre der katholischen Kirche hat das Tridentinum Sess. VI, can. 32 ausgesprochen. Denn dort wird zuerst gelehrt, daß der Gerechtfertigte durch seine guten Werke das ewige Leben und eine Vermehrung der ewigen Glorie wirklich verdiene, und dann der Zusatz gemacht, „wofern er in der Gnade sterbe" (si tamen in gratia decesserit). Wenn nun aber die Liebe Gottes auch nur ein wenig in diesem Leben verkostet uns mit Verachtung und Ekel gegen das Getriebe des gewöhnlichen Lebens und gegen alles Irdische erfüllt, was wird sie erst im ewigen Leben sein, wo die Seele ihrer selbst vergessend Gott aus allen Kräften liebt! Zu diesem erhabenen Ziele führt aber die endliche Beharrlichkeit den Menschen, und deßhalb ist sie die größte Gnade, welche Gott ihm geben kann.

Drittens weil bei der endlichen Beharrlichkeit die Gnade Gottes bei weitem den hauptsächlichsten Theil ausmacht, einen viel geringeren dagegen unsere eigene Mitwirkung und Thätigkeit; — wofern es erlaubt ist, die Wirkung des ewigen Heiles so gleichsam nach Theilen oder Factoren, wie die Theologen sich gewöhnlich ausdrücken, zu unterscheiden; denn sowie nach dem Ausdrucke des h. Bernard das ganze Werk der Heilswirkung von der Gnade ausgeht, so ist es auch ganz im freien Willen, und machen beide ein einziges gottmenschliches Werk aus. Daß wir in der Kirche, nicht aber unter den Irrgläubigen oder gar in einem heidnischen Lande geboren sind, ist Gottes Gnade. Eben so verhält es sich mit der besondern Führung unseres Lebens durch die göttliche Vorsehung. Wie viele Gefahren hat Gott von uns abgewendet, in denen er unsern Fall voraussah! Mit welcher Sorgfalt hat Gott dasjenige, was wir durch ein mühsames Mitwirken mit der empfangenen Gnade erworben hatten, geschützt!

Viertens. Wenngleich das Concil in der angeführten Stelle sagt: magnum illud usque in finem perseverantiae donum: so lehrt es doch in der nämlichen Sitzung can. 32, daß die guten Werke nicht in dem Sinne als Gaben Gottes zu betrachten seien, daß sie nicht zugleich die guten Verdienste des Gerechtfertigten selbst seien. Nun besteht aber die Beharrlichkeit eben in der fortwährenden Uebung der guten Werke, weil auf dem Wege Gottes ein Stillstand unmöglich ist. Daß das Beharren in der Gnade nur durch gute Werke geschehe, hat das Tridentinum Sess. VI, cap. 13 treffend angedeutet. Also ist auch die endliche Beharrlichkeit nicht in dem Sinne eine Gabe Gottes, daß sie nicht auch zugleich ein gutes Verdienst des Gerechtfertigten selbst ist, indem sie dessen eigene rastlose Anstrengung erfordert. Also ist auch die Darstellung, welche wir vorher von der Mitwirkung des freien Willens mit der Gnade zur endlichen Beharrlichkeit

gegeben haben, ganz im Geiste des Concils von Trient gehalten. In demselben Sinne, in welchem es die guten Werke des gerechtfertigten Menschen überhaupt Gaben Gottes (dona Dei) nennt, nennt es auch die endliche Beharrlichkeit eine Gabe Gottes (donum Dei).

5. Aus allem Gesagten folgt, daß die endliche Beharrlichkeit als der Inbegriff und die Vollendung aller göttlichen Gnaden betrachtet werden muß. Denn ohne die endliche Beharrlichkeit vermag kein erschaffener Geist zur Anschauung Gottes zu gelangen. Deßhalb findet auch das wesentliche Merkmal der Gnade überhaupt, daß sie durch nichts von unsrer Seite verdient werden kann, auf die endliche Beharrlichkeit vorzugsweise seine Anwendung. Der Mensch kann dieselbe nicht durch irgend eine Thätigkeit von seiner Seite verdienen, sondern sie kann ihm nur durch die freie Barmherzigkeit Gottes, d. h. durch die Geneigtheit Gottes, uns seine Güte mitzutheilen, zu Theile werden. Darüber spricht sich sehr gut der h. Thomas aus 1. 2., quaest. 114, art. 9: Cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium, flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo: uno quidem modo per hoc, quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria: alio modo ex parte motionis divinae, quae hominem inclinat ad bonum usque ad finem. Illud autem cadit sub humano merito, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente, sicut terminus *): non autem id, quod comparatur ad praedictum motum, sicut principium. Unde patet, quod perseverantia gloriae, quae est terminus praedicti motus, cadit sub merito: perseverantia autem viae non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quae est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiae bonum largitur, cuicunque illud largitur. Die Gnade nämlich kann überhaupt durch keine Thätigkeit des erschaffenen Geistes verdient werden, auch nicht durch den vorhergesehenen guten Gebrauch derselben. Die Gnade der endlichen Beharrlichkeit ist aber die Vollendung aller zum ewigen Leben nothwendigen Gnaden; folglich kann sie auch durch Nichts von unsrer Seite verdient werden. Jedoch durch Gebet können wir für uns und für Andere die Gnade der endlichen Beharrlichkeit erlangen, obschon sie unter den Begriff des Verdienstes nicht fallen kann.

6. In dem Bisherigen ist den Pelagianern und Semipelagianern gegenüber die betreffende katholische Lehre über die Nothwendigkeit der Gnade vorgelegt. Julianus von Eclanum scheint eine mittlere Stellung zwischen den Pelagianern und Semipelagianern haben einnehmen wollen. Er lehrte nämlich: Der Mensch bedarf der Gnade zur Vollbringung des guten Werkes, er bedarf ihrer aber nicht zum Suchen, Bitten, Glauben; vgl. den h. Augustinus ad Bonifacium lib. II, cap. 8. Diese alle aber setzten die

*) Man übersehe den tiefen Gedanken nicht, welcher in diesen Worten des großen Lehrers liegt. Alles ist ursprünglich von Gott ausgegangen. Zu dieser Thätigkeit ist Gott allein durch sein absolutes Wohlgefallen bewogen. Soll daher von einem Verdienste des erschaffenen Geistes noch die Rede sein, so kann das nur darin bestehen, daß er das von Gott gesetzte Ziel, auf die Anregung Gottes eingehend, durch seine freie Selbstbestimmung zu erreichen sucht.

Nothwendigkeit der Gnade zu niedrig an und fehlten per defectum gegen dieselbe. Gehen wir nun zu denen über, welche diese Nothwendigkeit zu hoch ansetzten und per excessum dagegen fehlten.

### §. 179. In wiefern ist die wirkliche Gnade dem Menschen vor der Rechtfertigung nothwendig?

1. Die Einseitigkeit der Pelagianer und Semipelagianer über die Nothwendigkeit der Gnade bestand darin, daß sie den menschlichen Kräften allein oder vorzugsweise die Wirkung des ewigen Heiles zuschrieben. Die Einseitigkeit der Protestanten über die Nothwendigkeit der Gnade bestand darin, daß sie der Gnade allein die Wirkung des ewigen Heiles zuschrieben. Und zwar wird in diesem Systeme die Nothwendigkeit der Gnade sowohl vor erlangter Rechtfertigung als auch nach erlangter Rechtfertigung zu hoch angesetzt. Nach beiden Beziehungen aber steht die protestantische Auffassung von der Nothwendigkeit der Gnade im engen Zusammenhange. Vor erlangter Rechtfertigung soll der Mensch in so hohem Maaße der Gnade bedürfen, daß er aus sich nichts Gutes, auch nicht einmal der natürlichen Ordnung, verrichten kann. Denn so werden wir doch wohl nur den Satz zu verstehen haben, der gefallene Mensch sei ganz verderbt, ganz böse. Nach erlangter Rechtfertigung bedeckt die Gnade alle Sünden, wofern der Mensch nur nicht ungläubig wird; wodurch allein er die Rechtfertigung verliert. D. h. nach erlangter Rechtfertigung thut die Gnade Alles, indem der Gerechtfertigte auch seinem Wesen nach so verderbt bleibt, daß auch die bloßen Regungen der Begierlichkeit Sünde sind. So hoch setzt der Katholik die Nothwendigkeit der wirklichen Gnade weder vor noch nach der Rechtfertigung an. Denn nach katholischen Principien ist der Mensch in seinen natürlichen Kräften durch die Erbsünde nur verwundet, nicht aber hat er irgend eine Kraft seines Geistes verloren. Gnade ist hier überhaupt die göttliche Kraft, durch welche der Mensch zum ewigen Leben geführt werden soll; oder, wie wir früher erinnerten, die heiligmachende Gnade ist hier zugleich in der wirklichen Gnade mit einbegriffen. Durch Voranstellung der irrthümlichen Auffassung wird die katholische Wahrheit, welche wir demnächst begründen wollen, um so deutlicher werden.

2. Sowohl die Protestanten, als auch die Jansenisten sprachen dem Menschen die Freiheit im wahren und eigentlichen Sinne ab; und läugneten zugleich die Möglichkeit, daß der gefallene Mensch und der Mensch im Zustande der Todsünde irgend etwas Gutes thun könne, setzten folglich Beide die Nothwendigkeit der Gnade zu hoch an. Jedoch kamen sie zu diesen Sätzen auf etwas verschiedenen Wegen, Luther nämlich durch Läugnung der Freiheit, Jansenius durch einen falschen Begriff der Gnade. Die große, durch den Protestantismus hervorgerufene Bewegung auf dem Gebiete des Glaubens betraf die Wiedervereinigung des gefallenen Menschen mit Gott. Luther schloß alles freithätige Mitwirken des Menschen gänzlich von derselben aus. Ihm zufolge hatte zwar der Mensch im Urstande die Freiheit, und war ihm die Gnade natürlich. Aber der gefallene Mensch habe die Freiheit und darum eine natürliche Kraft verloren. Durch die Rechtfertigung trete der Mensch nur in ein äußeres Verhältniß zu Gott, innerlich bleibe die Sünde, was die einzelnen actuellen Sünden bezeugten. Aus sich könne der Mensch gar nichts Gutes thun. So sagt die Solida declaratio §. 31: Repudiantur, qui docent, hominem ex prima sua origine adhuc aliquid boni, quantulumcunque etiam et quam exiguum atque tenue

id sit, reliquum habere, capacitatem videlicet et aptitudinem et vires aliquas in rebus spiritualibus. Ebendort §. 22: Insuper etiam asserunt, quod natura corrupta ex se viribus suis coram Deo nihil, nisi peccare possit. Der gefallene Mensch sei ganz böse, de libero arbitrio §. 14: Docent, ut ex ingenio et natura sua totus sit malus. Zu dem nämlichen Schlusse über die Unfähigkeit des in der Sünde sich befindenden und seinen eigenen Kräften überlassenen Menschen für jegliches Gute gelangten Bajus und die Jansenisten, jedoch auf etwas anderem Wege. Bajus nämlich stellte einen irrthümlichen Begriff von der Gnade überhaupt auf. Wir haben nämlich früher gesehen, daß die Gnade überhaupt diejenige göttliche Kraft ist, durch welche der Mensch wahrhaft gerecht und heilig, mit Gott vereinigt und zur Anschauung Gottes geführt wird, und daß daher die Gnade über die natürlichen Kräfte des erschaffenen Geistes hinausgeht und durch keine Thätigkeit desselben verdient werden kann. Bajus aber nahm nicht etwa nur die Unverdientheit als wesentliches Merkmal der Gnade an, sondern ein bereits vorhergehendes Mißverdienst. Dies beweist z. B. die 9. seiner Propositionen: Dona concessa homini integro et angelo forsitan non improbanda ratione possunt dici gratia. Sed quia secundum usum sacrae Scripturae nomine gratiae ea tantum munera intelliguntur, quae per Iesum Christum male merentibus et indignis conferuntur, ideo neque merita, neque merces, quae illis redditur, gratia dici debet. Aus diesem irrigen Begriffe folgert er dann weiter, daß die den Engeln vor ihrer Entscheidung und dem Menschen vor dem Sündenfalle verliehenen Gaben nicht Gnade genannt werden dürften; daß der Mensch ohne die Gnade nur sündigen könne; daß die erste Gnade, welche Gott dem Menschen ertheile, der Glaube sei, welcher aber immer durch die Liebe lebendig gemacht werde.

Das System des Bajus wurde von den Jansenisten und von Quesnelle aufgenommen. So schreibt Jansenius in seinem Augustinus de Gratia Christi Salvatoris lib. VIII, cap. 2 (pag 821 des tomi tertii Edit. Lovan. 1640): Totum fundamentum gratiae medicinalis Christi funditus evertitur et Scripturae subnervantur, dum gratiae necessitas non ex vulnere voluntatis, sed ex naturali eius indifferentia et omnium causarum naturali subordinatione sub altiore suspenditur. Jansenius will also, daß wir, um den wahren Begriff von der heilenden Gnade Christi zu gewinnen, von dem natürlichen Unvermögen aller vernünftigen Geschöpfe, sich behufs der Erreichung ihres übernatürlichen Endzweckes zu Gott zu erheben, und davon, daß Gott allein uns zu sich erheben kann, ganz absehen, und nur an die durch die Erbschuld der menschlichen Natur zugefügte Wunde denken, welche durch die Gnade Christi geheilt werde. Was bei der Gnade eben die Hauptsache ist, läßt er unbeachtet, und gibt die Wirkung der Gnade, welche dieselbe nur wegen des Falles der menschlichen Natur äußert, als ihre erste, hauptsächlichste und einzige an. Während wir sagten: Die Gnade (heiligmachende sowohl als wirkliche) habe das doppelte Geschäft, die gefallene menschliche Natur zu heilen und sie zur Vereinigung mit Gott zu erheben, weist ihr Jansenius bloß die Heilung der durch die Erbsünde verwundeten menschlichen Natur zu. So aber lehrte er, um den Satz durchzuführen, daß die Gnade dem freien Willen eine innere Nöthigung anthue; welcher Satz sein Grundirrthum ist. Bajus und seine Nachfolger stellten ferner den gefallenen Menschen vor Erlangung der durch

Christus uns verdienten Gnade als ganz verderbt dar, der nichts vermöge, als zu sündigen, nach Erlangung der Rechtfertigung aber ließen sie die Gnade dem Menschen eine innere Nöthigung anthun, so daß die Freiheit aufhörte. So gelangten auch sie zu den Ergebnissen des Protestantismus, weil auch sie die Nothwendigkeit der Gnade zu hoch ansetzten. Die betreffenden Propositionen des Bajus sowohl als seiner Nachfolger sind von mehreren Päpsten verworfen. Sie sollen unten angegeben werden.

Diesem Systeme der Reformatoren und Jansenisten gegenüber umfaßt die Lehre der katholischen Kirche über die Frage: In wiefern ist die wirkliche Gnade dem Menschen vor der Rechtfertigung nothwendig? Oder: Kann der Mensch im Stande der Todsünde aus eigenen Kräften Gutes thun und welches? folgende vier Punkte. **I.** Außerhalb des Standes der heiligmachenden Gnade und durch seine eigenen Kräfte kann der Mensch einige Wahrheiten der natürlichen Ordnung erkennen. **II.** Außerhalb des Standes der heiligmachenden Gnade und durch seine eigenen Kräfte kann der Mensch einige Versuchungen überwinden. **III.** Außerhalb des Standes der heiligmachenden Gnade und durch seine natürlichen Kräfte kann der Mensch einige gute Werke der natürlichen Ordnung verrichten. **IV.** Außerhalb des Standes der heiligmachenden Gnade kann der Mensch, jedoch nur mit Hülfe der wirklichen Gnade, sich zur Rechtfertigung vorbereiten, indem er die Hindernisse der Gnade zu beseitigen sucht. Diese vier Punkte sind mit Berücksichtigung der betreffenden Irrlehren im Einzelnen darzulegen, und so wird die Lehre von der Thätigkeit des Menschen im Stande der Todsünde ihre Erledigung finden. Im folgenden Paragraphen werden dann die Irrthümer über das Verhalten des Menschen im Zustande der Rechtfertigung zu berücksichtigen sein.

3. Der Mensch im Stande der Todsünde und mit seinen natürlichen Kräften vermag viele Wahrheiten der natürlichen Ordnung zu erkennen. Denn wenngleich durch die Erbsünde und jede Thatsünde die Erkenntnißkraft des Menschen geschwächt wird, so bleibt sie doch immer ihrem Wesen nach im Menschen. Denn würde sie vernichtet, so würde ja gar kein Organ mehr im erschaffenen Geiste vorhanden sein, durch welches ihm die Offenbarung Gottes vermittelt werden könnte, und die religiös-sittliche Anlage des Menschen wäre vernichtet. Denn durch die Erkenntnißkraft muß dem Menschen die göttliche Offenbarung zuerst vermittelt werden, weil sie nur so auf seinen Willen Einfluß üben kann. Bleibt aber die Erkenntnißkraft ihrem Wesen nach immer im Menschen, wie will man dann jegliche Thätigkeit derselben läugnen können? — Zwar ist es unsere Ueberzeugung, daß der Mensch durch seine eigene Kraft zur Erkenntniß Gottes im Sinne der göttlichen Offenbarung, d. h. als des außerweltlichen und überweltlichen Schöpfers der Welt, nicht gelangen konnte, und wir haben dieselbe in der Apologetik vorgelegt und begründet, gestützt auf das Ansehen des h. Thomas. Die Entstehung des Heidenthums oder des Pantheismus *) erklärt sich daraus, daß einerseits die Völker bei ihrer Verbreitung über den ganzen Erdkreis die Uroffenbarung nicht bewahrten und sich mit den Inhabern dieser und der folgenden göttlichen Offenbarungen nicht in Verbindung erhielten, und daß anderseits die religiös-sittliche Anlage des Menschen doch irgend eine Befriedigung nothwendig suchte und wollte, indem

*) Denn alles Heidenthum ist Pantheismus und umgekehrt, wenngleich ein Pantheismus in einer mehr oder minder vollkommenen Ausbildung.

sich der Mensch in aller Beziehung als ein beschränktes und abhängiges Wesen erkennt. Wohl aber vermag der Mensch durch eigene Kraft in der Geschichte der Menschheit die geschichtlichen Thatsachen aufzufinden, daß sich Gott selbst in unserem Geschlechte geoffenbart hat, daß diese Offenbarungen Gottes in einem organischen Zusammenhange stehen, und daß sie alle durch das sichtbare Erscheinen Gottes selbst in Jesu Christo ihre Vollendung erhalten haben; daß die jetzt bestehende katholische Kirche von Christo gestiftet ist, und sich von Christo an in ununterbrochener Reihenfolge erhalten hat. Diesen Erkenntnissen, deren Gegenstände nur einfache historische Thatsachen sind, kann der Mensch mit Hülfe der göttlichen Gnade seinen Glauben schenken oder auch nicht, wie er selbst will; denn Glauben oder Nichtglauben ist Sache des eigenen Willens. Ebenso ist der Mensch auch durch seine natürlichen Kräfte befähigt, die allgemeinen Grundlagen des natürlichen Rechts zu erkennen, welche alle nur darauf zurückkommen, daß wir eben so wenig in das Recht Anderer eingreifen dürfen, als wir selbst dieses von Andern an uns geschehen lassen wollen. Denn allen Menschen leuchtet das Gewissen, gleichsam das Erbgut, welches die heidnische Menschheit, der verlorne Sohn, aus dem Vaterhause mitgenommen hat. Darüber spricht der h. Paulus Röm. 2, 14—16: „Wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antriebe das thun, was zum Gesetze gehört, so sind sie, die so ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz, und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen (davon) Zeugniß gibt, und die Gedanken sich unter einander anklagen oder lossprechen, am Tage, wann Gott gemäß meinem Evangelium das Verborgene der Menschen richten wird durch Jesum Christum." Das Bestehen der Staaten in der ganzen Menschheit beweist uns, daß der Mensch durch eigene Kraft einige Wahrheiten der natürlichen Ordnung zu erkennen vermag; so viele wenigstens nämlich, als zu seinem irdischen Bestehen nothwendig sind. Wenn der Mensch nicht vermöchte, durch seine natürlichen Kräfte manche Wahrheiten der natürlichen Ordnung zu erkennen, wie sollte der Staat, welchen wir doch überall in der Menschheit finden, wenngleich mit mancherlei Mängeln, und seine Einrichtungen bestehen können? Die Erkenntniß leitet und trägt das Ganze. So beweist uns die tägliche Erfahrung, daß der Mensch die Wahrheiten der natürlichen Ordnung zu erkennen vermag. Die aus den Vätern hieher gehörigen Zeugnisse hat Bellarmin de gratia et libero arbitrio lib. V, cap. 9 zusammengestellt. Der h. Augustinus hat in seinen Retractationen geschrieben: Non approbo, quod dixi in oratione quadam: Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti. Dici enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera. So ist katholische Lehre. Dagegen muß ein orthodoxer Protestant alle Wissenschaft verschmähen, weil die menschliche Vernunft aus sich aller Erkenntniß der Wahrheit entbehrt, und der Mensch aus sich nur sündigen kann.

4. Der Mensch kann auch im Stande der Todsünde mit seinen bloß natürlichen Kräften leichteren Versuchungen widerstehen. Der Erbsünder und der Thatsünder haben freilich die Liebe Gottes nicht, sondern „der Zorn Gottes bleibt über ihm." (Joh. 3, 36). Aber wenngleich der Mensch von Natur ein Kind des Zorns ist, oder sich selbst wieder zu einem Kinde des Zornes gemacht hat, so folgt daraus doch keineswegs, daß er nun auch in jedem einzelnen Augenblicke von der Selbstsucht oder Begierlichkeit geleitet werde. Vielmehr bleibt die Natur des Menschen ihrem Wesen nach immer gut, weil überhaupt ein jedes Sein als

solches gut ist; vgl. den h. Thomas **P. I, quaest. 5, art. 3: Omne ens, in quantum est ens, est bonum**; — was er dort beweist. Jeder Mensch muß sich, welche Stellung er auch immer in der Welt hat, Vieles gefallen lassen und sich darum in mannigfacher Hinsicht überwinden und abtödten, wenn er sich auch sonst um den Zweck des ewigen Lebens und die Beziehungen desselben gar nicht bekümmert. Folglich kann der Mensch auch durch seine eigenen Kräfte manche Versuchungen überwinden. Die Gesinnung der Kirche darüber erhellet aus der Verwerfung der 29. und 30. Proposition des Bajus: **Non soli fures ii sunt et latrones, qui Christum viam et ostium veritatis negant, sed etiam quicunque aliunde, quam per ipsum in viam iustitiae, hoc est in aliquam iustitiam conscendi posse docent: — aut tentationi ulli sine gratiae ipsius adiutorio resistere hominem posse, sic, ut in eam non inducatur, aut ab ea non superetur.** Das Leben auch des gottlosesten Menschen hat immer noch einiges Gute an sich. Denn eben so wenig kann irgend ein Geschöpf seinem Wesen nach böse sein oder böse werden, als es ein an und für sich bestehendes Princip des Bösen gibt.

5. Der Mensch im Stande der Todsünde und mit seinen natürlichen Kräften kann einige gute Werke der natürlichen Ordnung verrichten, d. h. ohne daß sie einen Werth in Beziehung auf das ewige Leben hätten. Von einem guten Werke haben wir vorher §. 173, Nro. 5 diese allgemeine Erklärung gegeben: Dasjenige Werk ist ein gutes, welches nicht nur an sich, sondern auch nach dem Willen seines Vollbringers in den allgemeinen Plan der göttlichen Weltregierung paßt und eingegliedert werden kann. Man vergleiche damit folgende Erklärungen. Perrone, **de gratia P. I, cap. 2, art. 3, propos. 1: Opus bonum et honestum illud vocamus, quod tale est ex officio et fine saltem proximo.** Jeder Mensch, will Perrone sagen, hat eine bestimmte Stellung in der menschlichen Gesellschaft und eben deßhalb auch bestimmte Pflichten. Er handelt dann überhaupt gut, wenn er seiner Pflicht gemäß handelt, in der Absicht, dieselbe zu erfüllen. Denn er dient dann, wenngleich ihm selbst unbewußt, dem allgemeinen Plane der göttlichen Vorsehung hinsichtlich der ganzen Menschheit; — und so kommt diese Erklärung mit der unsrigen eigentlich auf Dasselbe hinaus; jedoch halten wir die unsrige für umfassender und darum für bestimmter und besser. Hermes in seiner philosophischen Einleitung §. 39, S. 199 flg. der 2. Aufl. hat für die Erklärung eines sittlich-guten Werkes im Wesentlichen folgende Gedanken: „Es sind zwei Vermögen im Menschen, welche ihn zum Begehren und Verabscheuen, zum Gefallen und Mißfallen auffordern und dadurch seinen Willen zu bestimmen suchen. Das eine dieser Vermögen reizet den Menschen durch die Vorstellung des äußerlich oder innerlich Angenehmen und schreckt ihn durch die Vorstellung des äußerlich oder innerlich Unangenehmen ab. Dieses Vermögen wirkt nur durch die Sinne, daher nennen wir es Sinnlichkeit. Das andere Vermögen aber äußert ein Wohlgefallen an Allem, was Kraft heißt; insbesondere an jenen Kräften, durch welche der Mensch ein solcher ist, (die menschliche Natur besitzt;) d. h. an der Intelligenz, an der Freiheit und an der Fähigkeit für theilnehmendes Wohlwollen, (wodurch ja allein jene Kräfte auch in andern Menschen gehoben werden können). Diese Kräfte machen die Menschenwürde aus. Auch können wir sie praktische Vernunft nennen. Denn wir empfinden die Forderung in uns bei all' unserem Handeln jenen Kräften

gemäß zu handeln, so daß die Menschenwürde nie verletzt wird. Die Sinnlichkeit soll der praktischen Vernunft unterworfen sein. Denn die praktische Vernunft hat auch eine Strafgewalt, nicht die Sinnlichkeit. Auch der größte Sclave der Sinnlichkeit kann nicht dahin kommen, daß er sich über die Nichterfüllung ihrer Forderungen Vorwürfe machen muß. Sittlich gut sind nun alle die Handlungen, welche die Erhaltung oder reine Darstellung der Menschenwürde zum Endzwecke haben. Zu diesen Handlungen fühlen wir uns verpflichtet. Gerathen sind die Handlungen, welche die Erhebung der Menschenwürde über ihren reinen Stand hinaus zum Endzwecke haben." Indessen Hermes scheint hier den Begriff des natürlichen Guten so darzustellen, daß er demselben Selbstständigkeit zuerkennt. Dieses ist irrthümlich. Vielmehr wird der ganze Begriff des natürlichen Guten von dem Begriffe des übernatürlichen Guten umschlossen, so daß jener nur durch diesen seinen Halt und seine Bedeutung hat. Oder wenngleich die Natur des Menschen, an und für sich betrachtet, immer gut ist, so wird doch der Mensch, als relatives Wesen, immer entweder vom Geiste Gottes oder vom bösen Geiste geführt, — die natürliche Indifferenz des Willens, wovon man so viel spricht, besteht in der Wirklichkeit niemals, — und ist daher sein Wille immer entweder übernatürlich gut oder übernatürlich böse. Ferner aber ist die Menschenwürde eigentlich die göttliche Idee oder das Ganze des Menschen, folglich das Handeln nach der Menschenwürde ist das Handeln nach der göttlichen Idee des Menschen oder die Erfüllung seines Ganzen. Ein Anderes aber ist es, in einzelnen Handlungen die Menschenwürde darstellen, — es wird nicht gesagt: r e i n darstellen, — ein Anderes, sie a l l s e i t i g r e i n darstellen oder sie zum Princip des Handelns machen. Ersteres kann und muß dem Menschen zugestanden werden, wie wir beweisen wollen, Letzteres aber kann der Mensch nicht aus sich, sondern nur durch die heilende Gnade Christi. Im Urstande allerdings konnte der Mensch über seine sinnliche Natur allseitig gebieten, weil sie durch Gottes Gnade dem Geiste allseitig unterworfen war. Aber zugleich mit der heiligmachenden Gnade hat der Mensch auch diese verloren, und daher kann er die böse Lust aus eigenen Kräften nicht gänzlich beherrschen, und deßhalb auch aus eigenen Kräften die Menschenwürde in seinem Handeln nicht allseitig rein darstellen. Wäre demnach der Begriff des natürlichen Guten, wie Hermes ihn aufstellt, auch an sich richtig, so könnte derselbe doch nicht ohne die Gnade verwirklicht werden, und wäre daher schon insofern jene Exposition gänzlich verfehlt, als darin der Nothwendigkeit der Gnade für die Verwirklichung jener Forderung gar keine Erwähnung geschieht. Denn im Stande der gefallenen Natur bedarf der Mensch durchaus der heilenden Gnade Christi. Aus ihm, d. h. aus seinem Erlösungswerke, lebt die ganze Menschheit, indem die Früchte desselben sich über die ganze Welt verbreiten, hauptsächlich durch das heil. Meßopfer. Vgl. §. 139. Der h. T h o m a s bestimmt P. I, quaest. 5, art. 1 den Begriff des Guten im Allgemeinen so: Ratio boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile. . . . . . Manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum: nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in actu. Unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens. Esse enim est actualitas omnis rei. Unde manifestum est, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens. Dann theilt er im 6. Artikel der nämlichen Frage

das bonum in diese drei Glieder: honestum, utile, delectabile. Mit dem Begriffe utile scheint er besonders das Sittlichgute der natürlichen Ordnung zu bezeichnen. Auch diese Darstellung des h. Thomas kommt mit dem, was wir vorher über den Begriff des natürlichen Guten sagten, auf Dasselbe hinaus. Denn nur dasjenige ist wirklich begehrenswerth und darum gut, was in seinem eigenen Sein an dem allgemeinen Plane, welchen die göttliche Vorsehung im menschlichen Geschlechte durchzuführen beabsichtigt, auf irgend eine Weise Antheil nimmt. — Am füglichsten können wir daher, um den Begriff des natürlichen Guten zu bestimmen, etwa so verfahren. Die Gnade ist eine übernatürliche Wirksamkeit Gottes in und mit dem Menschen. Als übernatürlich bezeichnen wir die Wirksamkeit der Gnade deßhalb, weil durch sie der Mensch zur Anschauung Gottes geführt werden soll, ein Endzweck, welcher über alle natürlichen Kräfte des erschaffenen Geistes hinausgeht. Uebernatürlich gut im Menschen ist daher Alles dasjenige, was aus der Gnade hervorgeht, und natürlich gut ist Alles dasjenige, was zur Erhaltung der natürlichen Grundlage für die Entwicklung des einzelnen Menschen sowohl als des ganzen Geschlechts dienlich ist. Denn jeder Mensch kommt immer in zweifacher Hinsicht in Betracht, als Einzelwesen und als Mitglied des großen Ganzen, das die Menschheit ist. Dieses ist jene große Grundwahrheit, welche man sich bei allem Streben nach Kenntniß nie oft und tief genug einprägen kann. Dieses große Ganze, die Menschheit, will Gott durch seine Gnade, welche an und in der Natur wirket, zu seinem Ziele führen. An dieser Förderung soll jeder Einzelne dadurch arbeiten, daß er sich durch die Erfassung seines Berufes besondert. Denn wer nur das Allgemeine weiß, den Standpunkt nämlich, welchen die Menschheit bereits gewonnen hat, selbst aber nicht irgend eine besondere Aufgabe als seinen Lebensberuf ergreift, der kann in sich noch sehr verkehrt und unrein sein. Sittlichgut der natürlichen Ordnung ist daher Alles dasjenige, was zur Erhaltung, Förderung, Ausbildung, reineren und volleren Darstellung der natürlichen Kräfte, Vermögen und Hülfsmittel des Menschen in irgend einer Weise dienen kann. Dieser Begriff des natürlichen Guten ergibt sich aus dem Begriffe der Natur und der Gnade und ist durch die göttliche Offenbarung festgestellt.

Daß nun der Mensch auch außerhalb der heiligmachenden Gnade und durch bloß natürliche Kräfte einige gute Werke der natürlichen Ordnung verrichten kann, leuchtet insbesondere aus folgenden drei Gründen ein, welche aus dem Gesammtinhalte der katholischen Glaubenslehre entnommen sind, und welche wir den betreffenden Aussprüchen der h. Schrift voranstellen wollen. Erstens. Die Natur des Menschen bleibt immer gut. Durch keine auch noch so große Sünde kann die Natur des Menschen oder irgend eine natürliche Kraft desselben vernichtet werden, weil kein Geschöpf durch irgend eine That sein Wesen verändern kann. Was daher der Mensch mit seinen natürlichen Kräften thut (actus humani), kann, an und für sich betrachtet, nicht böse sein, ist vielmehr natürlich gut, wofern der Mensch dadurch die Erhaltung und Entwicklung seines Lebens beabsichtigt. Die Natur des Menschen an sich ist als das Werk Gottes immer gut, auch in den Verdammten, nur daß bei diesen, wie im Sünder überhaupt, die Richtung des Willens eine durchaus böse ist. Denn ein jedes Sein ist als Sein gut. Wir sagten: Die Werke an sich betrachtet (substantia operis) sind gut; nach dem Willen des Handelnden (modus faciendi) sind sie allerdings verkehrt. So wie der Mensch immer ein solcher bleibt, daß er sich mit Gott vereinigen

kann, so sind auch die Werke, die er außerhalb der heiligmachenden Gnade mit seinen natürlichen Kräften verrichtet, immer solche, daß sie Gott aufgeopfert werden können, wofern sie nur aus natürlich gutem Endzwecke geschehen. Wenn die Natur des Menschen an sich nicht gut bliebe, dann wäre ja Alles, was der Mensch im Zustande der Ungnade Gottes thut, z. B. die Armen unterstützen, Eltern und gesetzmäßigen Vorgesetzten gehorchen, die Pflichten des bürgerlichen Lebens erfüllen, eine Sünde. Zweitens. Der Mensch kann sich zwar nicht durch seine eigenen Kräfte zur Gnade vorbereiten, aber er kann durch sein Wirken der Gnade Hindernisse legen. Insofern er nun durch sein natürliches Wirken die Hindernisse der Gnade beseitigt, z. B. von manchen gottlosen Verbindungen sich lossagt, handelt er gut, obschon er sich außerhalb des Standes der heiligmachenden Gnade befindet. Uebrigens ist dieser Satz: Der Mensch kann durch sein schlechtes Leben der Gnade Gottes Hindernisse legen, und insofern er dieses nicht thut, sondern natürlich gut zu leben sich bemüht, handelt er gut, — mit höchster Vorsicht zu verstehen. Denn die Wege, durch welche Gott den Menschen zum Glauben zu führen sucht, sind höchst wunderbar und gehen über alle menschliche Einsicht hinaus. So sehen wir oft, daß der Sünder mitten im Taumel der Lüste zum Glauben kommt, während der recht nüchtern und verständig weglebende Mensch nicht dahin gelangt. Drittens. Das menschliche Geschlecht als ein Ganzes betrachtet sucht der Schöpfer seinem Ziele entgegen zu führen, welches der Besitz Gottes selbst ist. Dieser Endzweck der ganzen Menschheit besteht darin, daß die von Gott bestimmte Zahl der Prädestinirten zum ewigen Leben geführt werde. Die Herrlichkeit und innere Tiefe, so wie die wunderbare Durchführung desselben wird erst am Tage des jüngsten Gerichts vor allen vernünftigen Creaturen offenbar werden. An der Verwirklichung dieses göttlichen Weltplanes arbeiten alle Menschen mit, insbesondere aber von der Vorsehung reich ausgestattete Persönlichkeiten und ganze Völker. Daher hat auch Alles, was in der ganzen Menschheit geschieht, an der Verwirklichung dieses Planes Antheil, nur nicht die verkehrte Willensrichtung des einzelnen Menschen. Daher ist auch Alles, was von Menschen geschieht, natürlich gut außer ihrer verkehrten Willensrichtung. Damit soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß alles Große und Herrliche, was einzelne Völker und Menschen vollbracht haben, ohne irgend eine Hülfe der göttlichen Gnade von ihnen vollbracht sei. Vielmehr haben wir schon bei der Begriffsbestimmung und Eintheilung der wirklichen Gnade (§. 175, Nro. 3) nachgewiesen, daß die menschliche Natur zur Vollbringung schwieriger Werke auch der bloß natürlichen Ordnung einer besondern göttlichen Hülfe bedarf, welche wir gratia actualis ordinis naturalis genannt haben, oder gratia actualis medicinalis, weil sie nämlich die Schwäche der menschlichen Natur heilt.

6. Ebenso können wir auch durch die Zeugnisse der heil. Schrift leicht nachweisen, daß der Mensch auch im Stande der Todsünde einige gute Werke verrichten kann. Im Buche Exodus Cap. 1 wird erzählt, daß die ägyptischen Hebammen den grausamen Befehl ihres Königs, alle Knäblein der Hebräer zu tödten, aus Gottesfurcht nicht erfüllten, V. 17: „Aber die Hebammen fürchteten Gott und thaten nicht nach dem Befehle des Königs von Egypten, sondern ließen die Knäblein am Leben.“ Sie begehen freilich eine Lüge vor dem Könige, daß nicht sie es seien, welche die Kinder am Leben erhielten (V. 18 und 19). Dennoch erhalten sie für diese That von Gott einen Lohn, V. 20 und 21: „Darum that Gott den Hebammen Gutes;

und es wuchs das Volk und ward überaus stark. Und weil die Hebammen Gott fürchteten, so baute er ihnen Häuser." Gott belohnt dies Werk, weil es aus einer natürlich guten Absicht geschieht, nämlich um den Mitmenschen das Leben, die Grundlage für die Entwicklung ihres Daseins, zu erhalten. Treffend bemerkt hierüber der h. Augustin in seiner Schrift contra mendacium cap. 15, nro. 32 (tom. VI, pag. 540): Non est in eis remunerata fallacia, sed benevolentia, benignitas mentis, non iniquitas mentientis. So heißt es bei Ezechiel 29, 18—20, daß der König Nabuchodonosor für die Mühe, welche er gegen Tyrus ausgestanden, noch keinen Lohn empfangen habe, und daß ihm deßhalb Egypten zum Lohne gegeben werden solle. Der König von Babylon nämlich, obschon seinen persönlichen Bestrebungen nach herrschsüchtig und gegen jeden Widerstand erbittert, war das Werkzeug, durch welches Gott die Strafgerichte, welche er den Tyriern Jerem. 25, 9 gedroht hatte, ausführen ließ. So diente er, ihm selbst unbewüßt, der göttlichen Gerechtigkeit zur Durchführung ihres ewigen Weltplanes. Auch in Egypten lenkte Gott die Umstände und Verhältnisse so, daß dasjenige ausgeführt wurde, was er über Egypten gedroht hatte. Der h. Hieronymus hat zu dieser Stelle einen schönen Commentar geliefert, indem er Gott sagen läßt (Edit. Paris. 1845, tom. IV, pag. 1285 u. 86): Cum Nabuchodonosor in hoc mihi servierit et meam contra Tyrum impleverit voluntatem, idcirco dabo ei terram Aegypti...... Caeterum ex eo, quod Nabuchodonosor mercedem accepit boni operis, intelligimus, etiam ethnicos, si quid boni fecerint, non absque mercede Dei iudicio praeteriri. Unde et per Ieremiam Nabuchodonosor columba Dei appellatur, eo quod adversum populum peccatorem Dei servierit voluntati. Dann führt er Jerem. 25, 9 dem Sinne nach an, wo Gott den Nabuchodonosor seinen Diener nennt, und fährt fort: Ex quo perspicuum est, condemnari nos comparatione gentilium, si illi lege faciant naturali, quae nos etiam scripta negligimus. Durch diese Worte spricht der h. Hieronymus zugleich seine eigene Ansicht über diesen Gegenstand bestimmt aus. Diesen nämlichen König ermahnt der Prophet Daniel, die ihm angedrohte schwere zeitliche Strafe, daß er sieben Jahre im Wahnsinne leben und aus der Gesellschaft der Menschen verstoßen werden sollte, durch Almosen von sich abzuwenden, Daniel 4, 24: „Darum, o König! laß dir meinen Rath gefallen; mache dich los von deinen Sünden durch Almosen, von deinen Missethaten durch Barmherzigkeit gegen die Armen, so wird er vielleicht deine Sünden verzeihen." Im 3. Kön. 21, 27—29 wird uns erzählt, daß Gott dem Könige Achab wegen seiner Buße und Verdemüthigung die angedrohte zeitliche Strafe erließ. Die Kraft und Tapferkeit der Römer, durch welche sie sich den Erdkreis unterworfen haben, werden 1. Machab. Cap. 8 mit vielen Lobsprüchen erhoben. Denn gewiß hat das römische Volk im göttlichen Weltplane eine bedeutende Stellung überwiesen erhalten. Der Umstand, daß diese in der h. Schrift erwähnten guten Werke von Gott selbst einen Lohn empfangen, daß Gott durch seine Propheten zu denselben anrathen und sie von diesen loben läßt, bezeugt zur Genüge, daß sie als gute Werke, wenn auch der bloß natürlichen Ordnung, betrachtet werden müssen. Denn sonst würde Gott ja zur Sünde angerathen, die Sünde belohnt und gepriesen haben, was doch absurde Consequenzen sind. Auch kann hierfür aus der h. Schrift noch angeführt werden Röm. 2, 14: „Wenn die Heiden, welche das Gesetz nicht haben, aus natürlichem Antriebe das thun, was zum Gesetze gehört, so sind

sie, die so ein Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz." Schon die Ausdrucksweise selbst, welche der Apostel gebraucht (τὰ τοῦ νόμου) bezeugt uns die Absicht des Apostels, zu lehren, daß der Mensch im Stande der Ungnade Gottes einiges Gute der natürlichen Ordnung, oder einige Werke des Gesetzes (quoad substantiam operis) verrichten kann. Denn nach allen älteren Exegeten bedeuten die Worte τὰ τοῦ νόμου so viel als: Die Heiden übten den einen oder andern Theil des Gesetzes; — nicht wie Luther: „Sie thun des Gesetzes Werk"; — denn das konnten sie nicht, wenn sie auch wollten. Zerstreute Spuren des Dekalogs finden sich bei den Heiden der alten sowohl als neuen Welt.

7. Unter den Vätern haben wir den heil. Hieronymus schon angeführt. Besonders ist noch der heil. Augustinus zu beachten. Derselbe setzt contra Iulianum lib. IV, cap. 3, nro. 17—33 (tom. X, pag. 745 sqq.) auseinander, daß die guten Werke der Menschen im Stande der Todsünde zwar nicht materiell (d. h. secundum substantiam operis), aber doch formell (d. h. secundum modum faciendi) Sünde seien, weil Alles, was nicht aus dem Glauben sei, Sünde sei. Der erschaffene Geist soll durch die übernatürliche Liebe zu Gott und durch die glückselige Anschauung Gottes auf ewig mit Gott vereinigt werden. Dieser göttlichen Idee seines ganzen Daseins widerspricht er durch sein Verbleiben im Zustande der Todsünde. Deßhalb sind die guten Werke, welche er in der Ungnade Gottes verrichtet, hinsichtlich der Art und Weise ihrer Verrichtung immer sündhaft, weil der Mensch ihnen die übernatürliche Form geben kann und soll und dieses doch nicht thut, wenngleich sie an und für sich betrachtet nicht sündhaft sind und daher ihrem Urheber und andern Menschen natürlichen Nutzen bringen. Vgl. besonders Nro. 27: Sed facete ac lepide homo elegantissimus et urbanissimus „Si dicatur", inquis, „quia castitas infidelium castitas non est, eadem fronte dicetur, quia corpus Paganorum *) corpus non sit, et oculi Paganorum sensum non habeant intuendi, et frumenta, quae in Paganorum nascuntur agris, frumenta non sint, et multa", inquis, „alia, quae tantae absurditatis sunt, ut risum possint intelligentibus commovere." Non plane risum, sed fletum potius intelligentibus vester commovet risus, sicut mentibus amicorum sanorum fletum commovet risus phreneticorum. Itane aut contra Scripturas sanctas infidelis animum fornicari**) negas, aut esse in animo fornicante veram***) castitatem dicis, et rides et sanus es? Unde, quomodo, qua ratione istud fieri potest? Prorsus nec illa est castitas vera, nec sanitas vera. Prorsus, inquam, nec vera est castitas animi fornicantis et vera insania est hominis dicentis hoc dedecus et ridentis. Nos autem absit ut dicamus, quod corpus Paganorum corpus non sit et caetera huiusmodi. Neque enim est consequens, ut, si non est vera virtus, qua glorіatur impius, non sit verum corpus, quod operatur Deus. Sed plane

---

*) Dies war schon zur Zeit des heil. Augustin die gewöhnliche Bezeichnung der Heiden, weil das Christenthum über alle bedeutenden Städte längst verbreitet war, und nur noch einige entfernte Landbewohner den Götzendienst festhielten.

**) Den Abfall von Gott durch die Todsünde betrachtet der heilige Augustin, an die Sprache der h. Schrift sich anschließend, als Hurerei.

***) Veram: d. h. eine solche Keuschheit, wie Gott dieselbe will, oder, daß sie aus der Gnade hervorgeht und diese übernatürliche Form erhält.

possumus dicere, haereticorum frontem non esse frontem, si non membrum, quod fecit Deus, significare intelligamur frontis nomine, sed pudorem. Quid, si non in eo ipso libro, cui respondisse te iactas, ante praestruerem, ne in hac sententia, qua dicimus: Omne, quod non est ex fide, peccatum est, etiam illa intelligantur infidelium, quae dona sunt Dei, sive in animi, sive in corporis bonis? Ibi enim sunt et ista, quae inaniter garris, corpus et oculi et membra caetera. In eo genere sunt etiam, quae in agris Paganorum frumenta nascuntur, quorum Deus creator est, non Pagani. Annon tu ipse inter caetera etiam ipsa verba mea posuisti, ubi dixi: „Anima enim et corpus et quaecunque bona animae et corporis naturaliter insita, etiam in peccatoribus dona Dei sunt, quoniam Deus, non ipsi ista fecerunt: de his autem, quae faciunt, dictum est: Omne, quod non est ex fide, peccatum est?"*) Hanc brevem, sed utique apertam sententiam meam si mente tenuisses, puto, quod tam improbus non fuisses, ut nos posse dicere assereres, quia „corpus Paganorum corpus non sit et oculi Paganorum sensum non habeant intuendi, et frumenta, quae in Paganorum nascuntur agris, frumenta non sint." Ut enim tibi tanquam de somno excitato eadem verba mea repetam, quae tuae memoriae fortassis, ut haec diceres, exciderunt, „Haec etiam in peccatoribus dona Dei sunt, quoniam Deus, non ipsi ista fecerunt: de his autem, quae faciunt, dictum est: Omne, quod non est ex fide, peccatum est. Sed cum insana dicis et rides, phrenetico es similis: cum autem vera, quae dico, abs te paulo ante commemorata, et huic ipsi operi tuo, quo mihi respondere videris, inserta, sic non attendis, sic oblivisceris: non iam phreneticis, sed lethargicis compararis. Sehr deutlich ist auch Nro. 30: „Si gentilis", inquis, „nudum operuerit, numquid, quia non est ex fide, peccatum est?" — Prorsus in quantum non est ex fide, peccatum est: non quia per seipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est, sed de tali opere non in Domino gloriari solus impius negat peccatum esse. Hier spricht sich der heil. Augustin sehr bestimmt und deutlich aus. Seine Lehre ist demnach noch himmelweit von der Lehre des Bajus verschieden, welche dieser z. B. in der 35. seiner verdammten Thesen aussprach: Omne, quod agit peccator aut servus peccati, peccatum est; oder in seiner 25.: Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. Denn der h. Augustin unterscheidet das gute Werk, welches der Mensch im Stande der Todsünde thut, an sich (substantia operis); dieses könne offenbar keine Sünde sein, weil der Mensch und seine natürlichen Kräfte immer Gottes Werke blieben; — und der h. Augustin unterscheidet zwischen der Art und Weise der Verrichtung dieses Werkes, nämlich, daß der Mensch dasselbe im Stande der Todsünde vollbringe; dieses sei Sünde. So wolle er den Satz verstanden haben: Omne, quod non est ex fide, peccatum est. Der h. Augustin nämlich unterscheidet zwischen dem Werke selbst und zwischen der Verrichtung des Werkes (substantia operis und modus faciendi), oder

---

*) Diese Stelle findet sich in dem Werke des h. Augustin de Nuptiis et Concupiscentia lib. I, nro. 4.

zwischen der Materie der guten Werke und der Form der guten Werke. Die Art und Weise ihrer Verrichtung oder ihre Form ist im Todsünder immer sündhaft, weil jeder Mensch die Pflicht hat, im Stande der Gnade zu sein. Dagegen sagt Bajus in seinem Satze: **Omne, quod agit peccator aut servus peccati** von diesem Unterschiede aber gar nichts, ja er stellt diesen Unterschied geradezu in Abrede, indem er sagt: Alles, was der Sünder thue, sei Sünde. Wie hat man demnach die Behauptung wagen können, der h. Augustin lehre, alle Werke des Menschen im Stande der Ungnade Gottes seien Sünde, und seine Lehre über diesen Gegenstand komme mit der des Bajus und Jansenius über denselben auf Eins hinaus! Ferner daß Bajus mit jenem Satze sagen wollte: Der Mensch im Stande der Ungnade Gottes thue gar keine gute Handlung mehr, sondern folge immer der herrschenden Leidenschaft, ergibt sich aus **propos. 40: In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati.** Deßhalb nahm Bajus auch nur eine Liebe zur Tugend an oder zur Sünde, nicht aber eine natürliche Liebe, weil er von natürlich guten Werken nichts wissen wollte; z. B. **propos. 36: Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae cum iniuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus.** D. h. der Christ weiß von einer natürlichen Liebe nichts mehr. — Allerdings wenn der Mensch im Stande der Ungnade Gottes auch noch so viele gute Werke verrichtet, so sind dieselben doch nur materiell, aber noch nicht formell gut. Denn nach dem Willen Gottes soll den Werken des erschaffenen Geistes, d. h. der gesammten Thätigkeit desselben durch die übernatürliche Liebe zu Gott ihre Form gegeben werden. Deßhalb hat Gott dem menschlichen Geschlechte in seinem Stammvater die heiligmachende Gnade gegeben und sie der gefallenen menschlichen Natur durch Christus wieder hergestellt. Daß Gott jeden Menschen im Besitze der heiligmachenden Gnade sehen will, tritt in der gewöhnlichen Erklärung der Erbsünde (vergl. §. 85, Nro. 2) deutlich hervor. Diese übernatürliche Form der Liebe zu Gott sollte der Sünder allen seinen guten Werken geben. Daß sie dieselbe nicht haben, ist nur seine eigene Schuld, weil er die Bekehrung aufschiebt, und insofern sündigt er in allen seinen Werken. *) Aber am deutlichsten und gründlichsten wohl hat der h. Augustinus seine Lehre über die guten Werke des Menschen im Stande der Todsünde Nro. 33 ausgesprochen: **) **Sed responsurus es, quid nisi vana? „Ego", inquis, „steriliter bonos dixi homines ***), qui non propter Deum**

---

*) Aber inwiefern der Sünder durch den Aufschub der Bekehrung sündigt, darüber sind auch die größten Gottesgelehrten nicht einig. Der h. Bonaventura meint, wer nicht gleich nach der Todsünde Buße thue, begehe eine neue Todsünde; der h. Thomas dagegen sagt, das könne man nicht behaupten. Diese Frage haben wir hier nicht zu entscheiden, zumal da auch die größten Theologen abweichender Meinung darüber sind. Sicher aber begeht der Mensch durch die Unbußfertigkeit, d. h. durch das Verbleiben in der Todsünde immer eine Sünde, schon allein deßhalb, weil er sich dadurch der Gefahr der ewigen Verdammniß aussetzt, und weil er seinen Werken alle Verdienstlichkeit für das ewige Leben entzieht.

**) Mit dieser Nummer beschließt der h. Augustin die Lehre über die guten Werke des Menschen im Stande der Todsünde (von Nro. 17 bis Nro. 33).

***) Um diese Entgegnung des Pelagianischen Bischofs zu verstehen, muß man beachten, daß die Pelagianer unter Gnade zunächst und zuerst die natürlichen Kräfte verstanden (vergl. §. 176). Deßhalb kannten sie den Unterschied zwischen natürlichem und übernatürlichem Guten nicht. Betrachtete daher Julian

faciendo bona, quae faciunt, non ab eo vitam consequuntur aeternam.“ Iustus ergo Deus et bonus bonos est in mortem missurus aeternam? Piget iam dicere, quam multa te sequantur insana talia sentientem, talia dicentem, talia scribentem, in talibus me, quod similiter non desipiam, velut censorie reprehendentem. Sed breviter accipe, ne forte cum in rebus ipsis tantum erres quantum errari plurimum potest, videar tecum certare de verbis. Aut ergo intellige, quod ait Dominus: Si oculus tuus nequam est, totum corpus tuum tenebrosum erit: si autem oculus tuus simplex est, totum corpus tuum lucidum erit: (Matth. 6, 22—23): et hunc oculum agnosce intentionem, qua facit quisque quod facit: et per hoc disce eum, qui non facit opera bona intentione fidei bonae, hoc est, eius, quae per dilectionem operatur, totum quasi corpus, quod illis, velut membris, operibus constat, tenebrosum esse, hoc est, plenum nigredine peccatorum. Aut certe quoniam saltem concedis opera infidelium, quae tibi eorum videntur bona, non tamen eos ad salutem sempiternam regnumque perducere: scito, nos, illud bonum hominum, dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum sine Dei gratia, quae datur per unum Mediatorem Dei et hominum, nemini posse conferri: per quod solum homo potest ad aeternum Dei donum regnumque perduci. Omnia proinde caetera, quae videntur inter homines habere aliquid laudis, videantur tibi virtutes verae, videantur opera bona, et sine ullo facta peccato. Quod ad me pertinet, hoc scio, quia non ea facit voluntas bona: voluntas quippe infidelis atque impia non est bona. Dicantur secundum te voluntates arbores bonae: sufficit, quod apud Deum steriles sunt, ac per hoc non bonae: sint inter homines fructuosae, inter quos sunt et bonae, te auctore, te laudatore, si vis etiam plantatore: dum tamen illud velis nolis obtineam, quod amor mundi, quo quisque amicus est huius mundi, non est a Deo: amorque fruendi quibuscunque creaturis sine amore creatoris non est a Deo: amor autem Dei, quo pervenitur ad Deum, non est nisi a Deo Patre per Iesum Christum cum Spiritu sancto. Per hunc amorem creatoris bene quisque utitur etiam creaturis. Sine hoc amore creatoris nullis quisquam bene utitur creaturis. Hoc ergo amore opus est, ut bonum beatificum sit et pudicitia coniugalis, ut sit eius intentio, quando utitur coniugis carne, non in voluptate libidinis, sed in voluntate propaginis: si autem vicerit, et propter seipsam, non propter filios propagandos fieri aliquid extorserit et voluptas, veniale peccatum sit propter nuptias christianas. An den h. Augustin sich anschließend hat der h. Thomas diesen Gegenstand behandelt 2. 2., quaest. 110, art. 4 unter der Frage: Utrum

---

den Menschen als durch sich selbst gut, so konnte er ihm auch keine verkehrte Absicht zuschreiben und ihn deßhalb auch nicht als „auf unfruchtbare Weise gut“ bezeichnen; denn verkehrte Absichten kann ich nur dann haben, wenn ich den Quell meines Gutseins nicht in mir, sondern in Gott habe, oder wenn ich den Unterschied zwischen natürlichem Guten und übernatürlichem Guten zulasse. — Alle Häresien beanspruchen zuletzt eine falsche Autonomie des menschlichen Geistes. — Nach seinem Begriffe der Gnade konnte also Julian jene Entgegnung gar nicht machen, und deßhalb tadelt sie der h. Augustin so heftig.

omnis actio infidelis sit peccatum? Er antwortet verneinend, weil der Mensch im Zustande des Unglaubens nicht immer ex fine infidelitatis handle. Dasselbe gilt von jeder andern Sünde. *)

8. Auf die Stellen der h. Schrift und der Väter über die guten Werke außerhalb des Standes der heiligmachenden Gnade stützet sich nun die bei katholischen Theologen gewöhnliche Darstellung, daß die guten Werke, welche der Mensch im Stande der Todsünde vollbringt, einen dreifachen Nutzen für ihn haben. Erstens. Sie gewöhnen ihn an die Uebung frommer Werke; z. B. durch das Almosengeben wird das Herz des Menschen zum Mitleiden und zur Sanftmuth geneigt gemacht. Zweitens. Sie verschaffen dem Menschen zeitliche Güter zum Lohne. So erwarb sich der gottlose König Achab von Israel durch sein Gebet und Fasten die Erhaltung seines Thrones und die Verlängerung seines Lebens. Drittens. Sie bereiten zur Gnade der Rechtfertigung vor. Und eine besondere Folgerung aus dieser Lehre ist dann noch diese, daß das Gebet eines jeden Menschen von Gott erhört wird, auch wenn es dem Betenden nicht so scheint. Vergl. Röm. 10, 12: Gott sei der Herr Aller, reich für Alle, welche ihn anrufen, und Jakobus 1, 5: Gott gebe Allen reichlich und halte es Niemanden vor.

9. Indessen alle Wahrheiten der natürlichen Ordnung vermag der Mensch nicht durch seine eigenen Kräfte zu erkennen, noch auch alle und schwere Versuchungen durch seine eigenen Kräfte zu überwinden, noch auch alles Gute der natürlichen Ordnung durch seine eigenen Kräfte auszuführen. Denn durch die Erbsünde sind die natürlichen Kräfte des Menschen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse gestört, und ist ihre Wirksamkeit gehemmt; was wir die Verwundung der menschlichen Natur nennen. Daher kann der Mensch jenes Dreifache in dem angegebenen Umfange nur vermittelst der die Natur heilenden Gnade Christi ausführen. Diese Gnade ist aber ihrer Wirkung nach, d. h. insofern sie die Schwäche der Natur heilt, von der heiligmachenden Gnade noch wohl zu unterscheiden. Nur durch den Beistand der göttlichen Gnade kann der Mensch zur Unternehmung und Ausführung beschwerlicher Dinge auch der bloß natürlichen Ordnung vermocht werden.

Daß der Mensch alle Wahrheiten der natürlichen Ordnung aus sich nicht zu erkennen vermag, ergibt sich aus allen Gründen, welche die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung auch für Wahrheiten der bloß natürlichen Ordnung bezeugen; z. B. die Offenbarung der Gebote: Du sollst nicht tödten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen und aller andern geoffenbarten Wahrheiten, welche sich auf die Erhaltung der natürlichen Kräfte

---

*) Das von dem h. Thomas hier gebrauchte Wort infidelis bedeutet so viel, als wer nur den todten, nicht den lebendigen Glauben hat. Ebenso hat man bei dem vom heil. Augustin in den angeführten Stellen gebrauchten Satze: Omne, quod non est ex fide, peccatum est zu verstehen: Alles, was nicht aus dem lebendigen Glauben ist, ist Sünde. Denn nur wenn wir den durch die Liebe lebendigen Glauben haben, sind wir im Stande der heiligmachenden Gnade, durch welche unsere Werke die übernatürliche Form haben und für das ewige Leben wirksam sind. Nun sagt aber der h. Augustin ausdrücklich, daß die guten Werke des Ungläubigen nicht an sich sündhaft seien, sondern nur insofern, als sie nicht aus der Liebe Gottes hervorgingen. Er hat folglich unter dem Ungläubigen einen Menschen verstanden, welcher den durch die Liebe lebendigen Glauben nicht hat. Auch sagt der heil. Augustin selbst in der zuletzt angeführten Stelle: Nur der Glaube sei gut, welcher durch die Liebe wirksam sei (fidei bonae, hoc est, eius, quae per dilectionem operatur). Dieser aber kann nur aus der heiligmachenden Gnade hervorgehen.

beziehen. In zerstreuten Spuren und gleichsam bruchstückweise finden sich diese Wahrheiten bei allen Völkern, in ihrer Gesammtheit und Vollständigkeit nur in der Offenbarung an das Volk Gottes. Daß nämlich auch die Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten oder göttlicher Mysterien dem Menschen nothwendig sei, d. h. daß die Offenbarung dieser von der Kirche uns gegebenen göttlichen Erkenntniß nothwendig sei, kann nur unter der Voraussetzung bewiesen werden, daß uns Gott zu dem übernatürlichen Endzwecke der Vereinigung mit sich selbst durch die glückselige Anschauung erschaffen hat; und dann bleibt immer noch der einzig haltbare Grund für diese göttliche Offenbarung ihre historische Wirklichkeit selbst. Die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung aber als Mittheilung von Wahrheiten der natürlichen Ordnung geht in Beziehung auf den Menschen im Zustande der gefallenen Natur besonders aus diesen drei Gründen hervor. 1) Durch seine eigene Erkenntniß vermag der Mensch nicht zu der Ueberzeugung zu gelangen, daß ihm die Vergehungen, deren er sich schuldig weiß, wirklich verziehen sind. Diese Ueberzeugung aber ist zum Frieden des Gewissens durchaus nothwendig. Folglich kann der Mensch seiner eigenen Erkenntniß überlassen nicht mit ruhigem Gewissen Gott gegenüber bleiben. 2) Die Erkenntnisse, welche sich der Mensch durch seine eigenen Kräfte über die religiösen Wahrheiten erwirbt, haben für ihn doch nicht die Festigkeit und Sicherheit, daß sie ihn in einer schweren Versuchung aufrecht hielten. Sogar von der durch die göttliche Offenbarung im unfehlbaren Lehramte der Kirche objectiv ihm gegenüberstehenden Wahrheit fällt der Mensch durch seine Nachläßigkeit und die Macht der Versuchung ab, um wie vielmehr von der durch eigenes mühsames Nachdenken erworbenen. 3) Was auch immer der Einzelne an religiösen Wahrheiten erkannt zu haben, vermeinen mag, das kann doch nie Eigenthum der Gesammtheit werden, weil ihm das erforderliche Ansehen fehlt. Diese drei Gründe haben wir aber nur für die Nothwendigkeit einer Offenbarung bloß natürlicher Wahrheiten angeführt; und dann sind sie haltbar, weil der Mensch als relatives Wesen immer der Erziehung durch Gott bedarf. Denn wenn der Mensch auch einen bloß natürlichen Endzweck von Gott erhalten hätte, so könnte er doch, sowie nur durch Gott zu demselben geführt werden, so auch nur in Gott ihn erreichen, weil Gott allein die einzige Quelle alles Guten ist. Die Erfahrung so vieler Jahrhunderte, in welchen der bei weitem größte Theil der Menschheit einer göttlichen Offenbarung entbehrte, und auch diejenigen, welche für die weisesten und besten unter ihren Mitmenschen galten, sich grober Verstöße gegen die Sittlichkeit schuldig machten, sind nur eine Bekräftigung dieser drei Gründe. So wie aber überhaupt die ganze ursprüngliche Einrichtung des menschlichen Geschlechts nur eine durch Gott gesetzte ist: so sind auch die Wahrheiten der natürlichen Ordnung durch diese göttliche Setzung mitgegeben und verbreiten sich durch Tradition im menschlichen Geschlechte weiter. Was sich nach dem Sündenfalle davon erhalten hat, hat sich durch Tradition erhalten.

Daß ferner der Mensch alle Versuchungen aus sich selbst nicht überwinden kann, geht daraus hervor, daß wir dann ja der Kraft Christi zur Unterdrückung unsrer bösen Begierden nicht mehr bedürften. Uebrigens überzeugt einen Jeden am besten hierüber seine eigene Erfahrung. Alle sind darüber einverstanden, daß Anwandlungen zur Bösartigkeit in einem jeden Menschen auftauchen, und daß wir uns oft von einer fremden Macht, welche uns Gewalt anthun will, hingerissen fühlen. Könnte nun der Mensch im Zustande der Ungnade Gottes den Versuchungen des Satans durch seine ei-

genen Kräfte widerstehen, woher dann die in der Geschichte so häufig wiederkehrende Erscheinung, daß Menschen, welche einmal die Bahn der Sünde betreten haben, die eine Sünde durch die andere zu decken suchen, bis der Strom des Verderbens, welchem sie sich hingegeben haben, sie in die Tiefe hinabreißt?

Ebenso kann der Mensch auch aus sich selbst alles Gute der natürlichen Ordnung (bonum naturale universale) nicht üben. Denn der Gedanke, alles natürliche Gute üben zu wollen, erfaßt das Wohl der ganzen Menschheit. Durch die Erfassung des Ganzen aber erhebt sich der Einzelne über sich selbst. Derjenige, welcher sich im Zustande der Trennung von Gott befindet, kann deßhalb den Gedanken des Ganzen nicht mehr fassen, weil er sich durch die Sünde vereinzelt hat. Vgl. den h. Thomas 1. 2., quaest. 109, art. 3: In statu naturae corruptae homo ad hoc (ut diligat Deum plus quam se et super omnia) deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis: sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis. Ueber das Verderben des natürlichen Guten in Folge der Sünde sagt der h. Thomas 1. 2., quaest. 109, art. 7: Bonum naturae corrumpitur, in quantum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subiecta: hoc enim ordine sublato consequens est, ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Das heißt kürzer: Durch die Erbsünde ist die Natur des Menschen in allen ihren Kräften verwundet; wie der h. Thomas 1. 2., quaest. 85, art. 3 nachweist. Die vollständige Heilung dieser Verwundung aller natürlichen Kräfte kann nur durch die heilende Gnade Christi statt finden. Daher kann auch der Mensch aus sich selbst alles Gute der natürlichen Ordnung nicht üben.

10. Der Gesammtinhalt alles dessen, was wir bisher über die Frage, in wiefern die wirkliche Gnade dem Menschen vor der Rechtfertigung nothwendig sei, gesagt haben, ist demnach dieser. Außerhalb des Standes der heiligmachenden Gnade und durch seine bloß natürlichen Kräfte kann der Mensch einige, aber nicht alle Wahrheiten der natürlichen Ordnung erkennen, einige und zwar leichtere Versuchungen, aber nicht alle überwinden, einige gute Werke der natürlichen Ordnung, aber nicht alles natürliche Gute verrichten. Daraus ergibt sich dann die Folgerung, daß nicht alle Werke des Menschen im Stande der Ungnade Gottes Sünden sind, und daß der Mensch die wirkliche Gnade im Stande der Ungnade Gottes nicht in dem Grade bedarf, als wenn er ohne dieselbe gar kein einziges gutes Werk auch der natürlichen Ordnung verrichten könnte. Dieses Alles hat das Tridentinum Sess. VI, can. 7 kurz zusammengefaßt: S. q. d., opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare, anathema sit. Auch gehört noch hieher can. 8: S. q. d., gehennae metum, per quem ad misericordiam Dei de peccatis dolendo confugimus, vel a peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores peiores facere, a. s. — und can. 9: S. q. d., sola fide impium iustificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad iu-

stificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, a. s. So schließt sich die Lehre, daß nicht alle Werke des Menschen im Stande der Ungnade Gottes sündhaft sind, und daß der Mensch auch aus sich einige gute Werke der natürlichen Ordnung verrichten kann, auf das engste an die Lehre an, daß der Mensch sich zur Gnade der Rechtfertigung vorbereiten muß; auf welche Verbindung wir sogleich noch zurückkommen werden. Jedoch ist hierbei wohl festzuhalten, daß diese Vorbereitung zur Rechtfertigung nur mit Hülfe der wirklichen Gnade geschehen kann.

11. Aber noch viel klarer und bestimmter geht die vorher erörterte Lehre der katholischen Kirche über die Wirksamkeit des Menschen im Stande der Ungnade Gottes aus der Verdammung der entgegenstehenden Sätze von Wicleff, Huß, Luther, Bajus, Jansenius und Quesnelle hervor. Huß hat seine Lehre von Wicleff entlehnt. In der 16. der vom Concil zu Constanz verdammten 45 Propositionen sagt Huß: Divisio immediata humanorum operum est, quod sunt vel virtuosa, vel vitiosa, quia, si homo est vitiosus et agit quicquam, tum agit vitiose, et si est virtuosus et agit quicquam, tum agit virtuose: quia sicut vitium, quod crimen dicitur seu mortale peccatum, inficit universaliter actus hominis vitiosi, sic virtus vivificat omnes actus hominis virtuosi. Das protestantische Bekenntniß, daß der Mensch aus sich nur sündigen könne, und daß alle seine Werke sündhaft seien, ist vorher schon vorgelegt. Luther sagt in der 31. seiner von Leo X. verdammten 41 Sätze: In omni opere bono iustus peccat; — im 32.: Opus bonum optime factum est veniale peccatum; und im 36.: Liberum arbitrium post peccatum est res de solo titulo, et dum facit, quod in se est peccat mortaliter. Aus den verworfenen Sätzen des Bajus gehören viele hieher, insbesondere der 25.: Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia; der 27.: Liberum arbitrium sine gratiae Dei adiutorio nonnisi ad peccandum valet; der 28.: Pelagianus est error dicere, quod liberum arbitrium valet ad ullum peccatum vitandum; der 35.: Omne, quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est; der 37.: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit; der 40.: In omnibus suis actibus peccator servit dominanti cupiditati. Ferner gehören hieher alle diejenigen Sätze des Bajus, in welchen er die natürliche Liebe zu Gott läugnet und nur diese zweifache Richtung unsrer geistigen Kraft, entweder zum übernatürlichen Guten oder Bösen anerkennt. So der 34.: Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata; — der 36.: Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae cum iniuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus; — der 38.: Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas, qua mundus diligitur, quae a Ioanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum sanctum in corde diffusa Deus amatur. Hieraus floß dann die Behauptung in dem 16. Satze: Non est vera legis obedientia, quae fit sine caritate und in dem 20.: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne pec-

catum meretur poenam aeternam. Dieselbe Lehre trägt Quesnelle noch bestimmter, wo möglich, vor. So sagte er in seinem 1. Satze: **Quid aliud remanet animae, quae Deum atque ipsius gratiam amisit, nisi peccatum et peccati consecutiones, superba paupertas, et segnis indigentia, hoc est generalis impotentia ad laborem, ad orationem et ad omne opus bonum?** — in dem 38.: **Peccator non est liber nisi ad malum sine gratia liberatoris;** — in dem 39.: **Voluntas, quam gratia non praevenit, nihil habet luminis, nisi ad aberrandum, ardoris, nisi ad se praecipitandum, virium, nisi ad se vulnerandum: est capax omnis mali et incapax ad omne bonum;** — und in dem 40.: **Sine gratia Christi nihil amare possumus, nisi ad nostram condemnationem.** Gleichfalls lehrte Quesnelle in vielen Sätzen, daß es nur eine zweifache Liebe gebe; so in dem 44.: **Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur, amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur, et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui, quod ad Deum referendum est, non refert, et propter hoc ipsum fit malus.** Daraus floß dann folgerichtig der 49. Satz: **Ut nullum peccatum est sine amore nostri, ita nullum est opus bonum sine amore Dei.** Aus dieser Lehre folgte der 45. Satz: **Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante, necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas omnesque actiones eius corrumpat.** Damit in Uebereinstimmung sagte er im 26. Satze: **Nullae dantur gratiae, nisi per fidem;** — und im 27.: **Fides est prima gratia et fons omnium aliarum.** Daraus folgte dann der 48. Satz: **Quid aliud esse possumus, nisi tenebrae, nisi aberratio, et nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo et sine caritate?** Auch gehören hieher die von Alexander **VIII.** 1690 verdammten Sätze; so der 7.: **Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio, vel mundi: si Dei, caritas Patris est, si mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est;** der 8.: **Necesse est, infidelem in omni opere peccare;** der 9.: **Revera peccat, qui odio habet peccatum mere ob eius turpitudinem et disconvenientiam cum natura, sine ullo ad Deum offensum respectu;** und der 11.: **Omne, quod non est ex fide christiana supernaturali, quae per dilectionem operatur, peccatum est.** Endlich tauchte diese Lehre wieder auf durch die Synode zu Pistoja 1786 und wurde von Pius **VI.** in der Bulle **Auctorem fidei** 1794 zurückgewiesen. Dort heißt es §. **XXIII**: **Doctrina synodi de duplici amore dominantis cupiditatis et caritatis dominantis, enuntians hominem sine gratia esse sub servitute peccati, ipsumque in eo statu per generalem cupiditatis dominantis influxum omnes suas actiones inficere et corrumpere, — quatenus insinuat in homine, dum est sub servitute sive in statu peccati, destitutus gratia illa, qua liberatur a servitute peccati et constituitur filius Dei, sic dominari cupiditatem, ut per generalem huius influxum omnes illius actiones in se inficiantur et corrumpantur, aut opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacunque ratione fiant, sint peccata, quasi in omnibus suis actibus peccator serviat dominanti cupiditati: Falsa, perniciosa, inducens in errorem a Tridentino damnatum ut haereticum, iterum in Baio damnatum art. 40.** Durch die Verdammung aller dieser und anderer Sätze desselben Sinnes hat die Kirche ihre Lehre, wie wir dieselbe vorher

entwickelt haben, vollständig ausgesprochen. Nach der Lehre der katholischen Kirche besitzt auch der gefallene Mensch noch die Freiheit und hat dadurch die Kraft, dem fleischlichen Hange nicht ganz erfolglos und auch nicht auf eine bloß äußerliche Weise entgegen zu arbeiten, obschon er, sich selbst überlassen, nicht so viel vermag, vollkommene, ihrem innern Wesen nach ganz sittlich gute und somit gottgefällige Handlungen zu setzen.

12. Jetzt bleibt **IV.** noch zu zeigen übrig, daß der Mensch außerhalb der heiligmachenden Gnade, jedoch nur mit Hülfe der wirklichen Gnade sich zur Rechtfertigung vorbereiten kann. Dies ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche. Das Tridentinum spricht nämlich **Sess. VI, cap. 6** von den verschiedenen geistigen Zuständen, durch welche der Sünder bis zum Empfange der Rechtfertigung hindurchgeführt wird; vergleiche §. 172. Diese sind der Glaube an die göttliche Offenbarung, die Furcht vor der Hölle, die Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit und die Liebe gegen ihn als den Quell alles Guten. Ausdrücklich aber sagen die Väter von dieser Vorbereitung, daß sie nur durch Anreizung und Hülfe der wirklichen Gnade bewirkt werden könne; wie dieses auch schon aus dem fünften Capitel der nämlichen Sitzung hervorgeht, wo sie lehren, daß der Anfang der Rechtfertigung der um Christi willen uns zuvorkommenden Gnade Gottes zuzuschreiben sei. Dasselbe lehrt das Concil **Sess. XIV, cap. 4: Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat (sancta Synodus), non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat.** Auch gehört hieher der schon vorher angeführte 7. und. 8. Canon der sechsten Sitzung, in welchem letzteren gelehrt wird, daß die Furcht vor der Hölle eine übernatürliche Bewegung sei. Dieses läßt sich, wie wir schon bei der Lehre vom Bußsacramente gesehen haben, leicht darthun. Denn nur derjenige kann die Furcht vor der Hölle in seinem Herzen Platz nehmen lassen, welcher den Glauben an die göttliche Offenbarung hat. Dieser, wenngleich todte Glaube ist nur durch die Gnade Gottes möglich; was das Tridentinum **Sess. VI, cap. 6** im Anfange lehrt, wo es von dem anfänglichen Glauben bekennt, daß derselbe nur durch die Gnade Gottes möglich sei; und ebendort **can. 28: S. q. d., amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti, aut fidem, quae remanet, non esse veram, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum, a. s.** Deßhalb ist auch der Satz: **Timor gehennae non est supernaturalis** von Alexander **VIII.** verdammt worden. Durch diese verschiedenen Stufen des Glaubens, der Furcht, der Hoffnung und der Liebe, wie sie vom Tridentinum **Sess. VI, cap. 6** namhaft gemacht werden, und wie wir sie bei der Lehre von der Vorbereitung zur Rechtfertigung einzeln durchgegangen sind, ist Gott alle Menschen zur Gnade der Rechtfertigung hindurch zu führen bereit. Denn weil er mit vorhergehendem ernsten Willen die ewige Seligkeit aller Menschen ohne Ausnahme will, wie wir in der Lehre von Gott gezeigt haben (§. 34): so gibt er auch allen Menschen den nothwendigen Beistand seiner Gnade, oder Gott ist für die ewige Seligkeit aller Menschen unaufhörlich thätig. Vergl. den h. Augustinus **adversus Iulianum lib. IV, cap. 8, nro. 42. 43. 44** über 1. Tim. 2,

4: „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen."

Diese verschiedenen Stufen der Vorbereitung zum Empfange der Rechtfertigung haben jedoch nur die Bedeutung, daß die Hindernisse der Gnade durch dieselben beseitigt werden. Einige Theologen haben auch diese Vorbereitungen zur Rechtfertigung als übernatürliche Handlungen (actus supernaturales) bezeichnen wollen. Allerdings gehen dieselben aus einem übernatürlichen Beweggrunde hervor. Selbst der Gedanke an das ewige Leben ist übernatürlich. Darum hebt auch das Tridentinum überall, wo es von dieser Vorbereitung spricht, hervor, daß dieselbe von der göttlichen Gnade ihren Anfang nehme. Auch finden diese verschiedenen Vorbereitungen zur Rechtfertigung im menschlichen Erkennen und Wollen statt, und wer das läugnete, der würde mit dem orthodoxen Protestantismus behaupten müssen, daß der Mensch durch die Sünde die religiös-sittliche Anlage, oder die Fähigkeit mit Gott vereinigt werden zu können, verloren habe. Aber darum können doch diese verschiedenen Vorbereitungen zur Rechtfertigung noch nicht als übernatürliche Handlungen des Menschen bezeichnet werden, wenngleich jene Bewegungen im Sünder, wodurch er zu Gott geführt werden soll, allerdings übernatürlich sind. Denn 1) wenn man von menschlichen Handlungen (actus humanus wohl zu unterscheiden von actus hominis) spricht, so kann man nur an eine Thätigkeit denken, welche aus dem Wesen des Menschen, d. h. aus seiner Vernunft und Freiheit, geboren wird. Dieses Wesen des Menschen erhält aber erst durch die Rechtfertigung die ihm zukommende göttliche oder übernatürliche Form seines Daseins. So lange der Mensch diese noch nicht hat, oder vor der Rechtfertigung, kann man daher offenbar nicht von übernatürlichen menschlichen Handlungen, sondern nur von übernatürlichen Bewegungen im Menschen sprechen. 2) So lange der Mensch die heiligmachende Gnade noch nicht empfangen hat, hat sich diese göttliche Kraft und die natürliche oder menschliche Kraft in ihm noch nicht zu einem einzigen, gleichsam göttlich-menschlichen Princip vereinigt. Erst wenn der Mensch die heiligmachende Gnade empfangen hat, ist er durch dieses göttliche Licht und durch diese göttliche Kraft in sich mit dem Geiste Gottes gewissermaaßen, nämlich wie durch den Bund der Ehe, Eins geworden, und erst dann setzt er übernatürliche Handlungen. Darum sagt das Tridentinum **Sess. XIV, cap. 4:** In dem Herzen des Sünders wohne zwar der heil. Geist noch nicht, (nämlich durch die Wirksamkeit der heiligmachenden Gnade), sondern er bewege dasselbe nur noch durch seine Einsprechungen (vermittelst der wirklichen Gnade). Jene Bewegungen, welche die göttliche Gnade im Menschen anregt, um ihn zur Rechtfertigung zu führen, sind zwar, wie gesagt, übernatürlich, aber der Mensch läßt sich in denselben viel mehr von der göttlichen Gnade leiten und führen, als daß er selbst der Handelnde wäre. Man darf daher wohl nicht sagen, der Mensch könne auch im Stande der Ungnade Gottes übernatürliche Handlungen verrichten, oder gar: So wie sich das Handeln des Menschen vor erlangter Rechtfertigung zur Rechtfertigung verhält, so das Handeln des Menschen nach erlangter Rechtfertigung zum Verdienst; — was sehr gefehlt wäre. Nur wenn der freie Wille des Menschen und die Gnade der Rechtfertigung nebst der wirklichen Gnade Eins geworden sind, setzt der Mensch übernatürliche Handlungen.

Noch größer ist die Anzahl derjenigen Theologen, welche diese verschiedenen Vorbereitungen zum Empfange der Rechtfertigung, wie sie das Triden-

tinum **Sess. VI, cap. 6** namhaft macht, als **meritum de congruo** bezeichnen. Gegen diese Bezeichnungsweise ist nichts einzuwenden, wofern nur nicht der durchaus falsche Gedanke in dieselbe aufgenommen wird, daß Gott durch die treue Mitwirkung des Menschen im Stande der Todsünde mit der wirklichen Gnade, durch welche derselbe sich zur Rechtfertigung vorbereitet, bewogen werde, ihm die rechtfertigende Gnade zu ertheilen, und der Mensch so geziemender Maaßen (**meritum de congruo**) die heiligmachende Gnade verdiene. Das Tridentinum hat die Ausdrücke **meritum de congruo** und **meritum de condigno** niemals; auch schreibt es niemals den Vorbereitungen zur Rechtfertigung in Beziehung auf diese selbst irgend eine verdienende Bedeutung zu; und überhaupt erkennt das Tridentinum nur die guten Werke des gerechtfertigten Menschen als Verdienste an. Ganz dieselbe Auffassung und Behandlung der Lehre vom Verdienste hat schon drei Jahrhunderte vor dem Tridentinum der h. Thomas. Der große Lehrer handelt vom Verdienste **1. 2., quaest. 114** in 10 Artikeln. Ihm zufolge kann sich der Mensch erst dann ein Verdienst vor Gott erwerben, wenn er durch die heiligmachende Gnade mit Gott vereinigt ist. Der hauptsächlichste, ja der einzige Gegenstand dieses Verdienstes ist das ewige Leben. Dieses verdiene der Gerechtfertigte für sich **de condigno**, für einen andern Menschen **de congruo** die rechtfertigende Gnade. Dagegen hat der h. Thomas niemals die Thätigkeiten des Menschen vor der Rechtfertigung als **meritum de congruo** betrachtet. Denn er beweist **1. 2., quaest. 114, art. 5**, daß die **prima gratia**, worunter er die Rechtfertigung versteht, durchaus nicht verdient werden kann; — wie er überhaupt von keinem andern Verdienen weiß, als von dem des gerechtfertigten Menschen. Wohl sagt er **ibidem art. 6**, der Gerechte könne für einen andern Menschen die **prima gratia** verdienen, zwar nicht **de condigno** (d. h. so, daß sie dem Todsünder wegen des Wirkens jenes Gerechtfertigten nothwendig gegeben werden müsse), — das habe allein Christus gethan, — aber doch **de congruo**, insofern es nach dem Verhältnisse der Freundschaft geziemend sei, daß, wenn der Mensch sich anstrenge, Gott um so mehr wirke: **Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus: primo quidem ex vi motionis divinae, et sic meretur aliquis ex condigno, alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie aliquid facimus, et ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est, ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur.** Hier spricht der h. Thomas allerdings von einem **meritum congrui**, aber nur bei dem bereits gerechtfertigten Menschen, nämlich insofern als dieser sich durch gute Werke zu neuen Gnaden tauglich macht; — in welchem Sinne man auch sagen kann, daß Maria die Würde, Mutter Gottes zu werden, verdient habe. Uebrigens jedoch erkennt der h. Thomas allen Werken im Stande der Todsünde nur die Bedeutung zu, daß sie die Hindernisse der Gnade beseitigen; vergl. **2. 2., quaest. 177, art. 1, ad 3: Gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam, non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quae tollitur tantum gratiae impedimentum;** — so deutlich und bestimmt er auch an andern Stellen lehrt, daß diese guten Werke, durch welche wir uns zur Rechtfertigung vorbereiten, nur durch die Gnade Gottes geschehen können. Denn **1. 2., quaest. 112, art. 2** schreibt der h. Thomas: **Sed si loquamur de gratia, secundum quod significat auxilium Dei mo-**

ventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex parte hominis quasi praeveniens divinum auxilium: sed potius quaecunque praeparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis praeparatur ad bonum gatiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se praeparare, secundum illud Proverb. **16, 1**: Hominis est praeparare animum: et est principalius a Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis praeparari et a Domino gressus hominis dirigi. Jede Anregung des Menschen, um sich zum Empfange der rechtfertigenden Gnade vorzubereiten, gehe von Gott aus. Ebendort ad 2 schreibt der h. Thomas: Cum homo ad gratiam se praeparare non possit, nisi Deo eum praeveniente et movente ad bonum, non refert, utrum subito, vel paulatim aliquis ad perfectam praeparationem perveniat. Dicitur enim Eccli. **11, 23**: Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem. Contingit autem quandoque, quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum: et talis praeparatio praecedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit, secundum illud Ioh. **6, 45**: Omnis, qui audit a Patre et didicit, venit ad me. Et ita contigit Paulo, quia subito, cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo, et ideo subito est gratiam consecutus. Freilich gibt der h. Thomas hier eine solche Erklärung von dem meritum congrui, daß man später leicht dazu kommen konnte, auch diejenige Thätigkeit, durch welche sich der Mensch auf Anregung der Gnade zur Rechtfertigung vorbereitet, als meritum de congruo zu bezeichnen. Denn er sagt, unsere Werke hätten auch insofern die Bedeutung des Verdienstes, als sie aus unserem freien Willen hervorgingen, und das sei meritum congrui, weil es geziemend sei, daß, während der Mensch seine Kraft gut gebrauche, Gott um so viel mehr wirke. Nun kann aber der Mensch nur durch seinen freien Entschluß, mit der Gnade Gottes mitzuwirken, sich zur Rechtfertigung vorbereiten. Spätere Theologen konnten deßhalb leicht dazu übergehen, auch diese Vorbereitung zur Rechtfertigung als meritum congrui zu bezeichnen. Thomas aber will diese Wirksamkeit des Menschen vor der Rechtfertigung durchaus nicht als Verdienst angesehen haben, und er nimmt ein meritum congrui nur insofern an, als sich der Gerechtfertigte durch gute Werke zu neuen Gnaden geeignet macht; wie er überhaupt ein verdienstliches Wirken des Menschen erst dann annimmt, wenn derselbe durch die rechtfertigende Gnade mit Gott vereinigt ist; ganz so wie das Tridentinum. Da es nun aber fast allgemein unter den Theologen üblich ist, auch die guten Werke des Menschen im Stande der Ungnade Gottes, insofern er sich durch dieselben zur Rechtfertigung vorbereitet, als meritum de congruo zu bezeichnen, so wollen wir uns ebenfalls dieser Ausdrucksweise anschließen; vergl. §. 186 die Lehre von dem Gegenstande des Verdienstes.

## §. 180. In wiefern ist die wirkliche Gnade dem Menschen nach der Rechtfertigung nothwendig?

1. In dem Bisherigen ist die Nothwendigkeit der wirklichen Gnade vor erlangter Rechtfertigung dem protestantischen Systeme gegenüber gezeigt worden. Wir haben nämlich gesehen, daß dem Menschen vor der Rechtferti-

gung die Gnade nicht in dem Sinne nothwendig ist, daß er ohne dieselbe durchaus gar nichts Gutes thun könnte. Jetzt fragt sich, inwiefern die wirkliche Gnade dem Menschen nach erlangter Rechtfertigung nothwendig sei. Diese Frage können wir nach allem bereits Gesagten kurz beantworten, schon allein durch die Hervorhebung des betreffenden entgegenstehenden Irrthums. Die Protestanten nämlich leiteten aus ihrem Begriffe von der Rechtfertigung diese drei irrigen Folgerungen ab. Erstens. Nach dem protestantischen Systeme muß die endliche Beharrlichkeit bloß der Gnade zugeschrieben werden. Denn wenn bei der Rechtfertigung des Menschen überhaupt alle freithätige Mitwirkung ausgeschlossen ist, dann auch bei der endlichen Beharrlichkeit. Die katholische Lehre von der endlichen Beharrlichkeit haben wir bereits vorher, den Semipelagianern gegenüber, dargelegt. Dort ist gezeigt worden, daß die endliche Beharrlichkeit durch die fortwährende Einwirkung der göttlichen Gnade und Einstimmung des freien Willens in dieselbe bedingt ist. Beharrlichkeit in der Gnade ist die Uebung guter Werke. Daß uns zur Uebung derselben die Gnade Gottes, aber auch unsere eigene ernste Anstrengung nothwendig ist, folgt aus Allem, was wir bisher über die Gnade gesagt haben. — Wird die Beharrlichkeit der Gnade allein zugeschrieben, so muß auch die Lutherische Lehre, daß Gott Alles, das Gute, wie das Böse wirke, und die Lehre Calvins von der Prädestination festgehalten werden.

2. Die Protestanten behaupteten Zweitens nach ihrem Begriffe von der Rechtfertigung, daß der einmal Gerechtfertigte nicht mehr sündigen könne, als nur, wenn er nicht glauben wolle. Wenn die Rechtfertigung allein in dem Glauben besteht, daß uns um Christi willen die Sünden vergeben seien, so kann sie auch nur aufhören, wann dieser Glaube aufhört. Gegen diesen Irrthum erklärt das Tridentinum **Sess. VI, can. 23: Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse iustificatum, aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, a. s.** Schon auf dem Concil zu Milevi im Jahre 416 wurde ausgesprochen, daß Niemand von Sünden frei sei, auch die Heiligen nicht. Dort heißt es can. 7 (bei Harduin Bd. 1, S. 1218 flg.): **Item placuit, ut, quicunque dixerit, in oratione dominica ideo dicere sanctos: Dimitte nobis debita nostra, ut non pro seipsis hoc dicant, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores, et ideo non dicere unumquemque sanctorum: Dimitte mihi debita mea, sed dimitte nobis debita nostra, ut hoc pro aliis potius, quam pro se iustus petere intelligatur, anathema sit. Sanctus enim et iustus erat apostolus Iacobus, cum dicebat: In multis enim offendimus omnes. Nam quare additum est omnes nisi ut ista sententia conveniret et psalmo, ubi legitur: Non intres in iudicium cum servo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis vivens. Et in oratione sapientissimi Salomonis: Non est homo, qui non peccet. Et in libro Iob: In manu omnis hominis signat, ut sciat omnis homo infirmitatem suam. Unde etiam Daniel sanctus et iustus, cum in oratione pluraliter diceret: Peccavimus, iniquitatem fecimus, et caetera, quae ibi veraciter et humiliter confitetur, ne putaretur, quemadmodum quidam sentiunt, haec non de suis, sed de populi sui potius dixisse peccatis, postea di-**

xit: Cum orarem et profiterer peccata mea, et peccata populi mei Domino Deo nostro, noluit dicere, peccata nostra, sed et populi sui dixit et sua, quia futuros istos, qui tam male intelligerent, tanquam propheta praevidit. Und can. 8: Item placuit, ut, quicunque verba ipsa dominicae orationis: Dimitte nobis debita nostra, ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, anathema sit. Quis enim ferat orantem et non hominibus, sed ipsi Domino mentientem, qui labiis sibi dicit dimitti velle et corde dicit, quae sibi dimittantur, se debita non habere? In diesen beiden Canonen hebt auch schon das Concil von Milevi die wichtigsten Stellen aus der heil. Schrift hervor, durch welche bezeugt wird, daß wir Alle in viele Fehltritte fallen. Außer diesen vergleiche man noch Ps. 18, 13: „Die Sünden wer erkennt sie? Von den verborgenen befreie mich!“ Proverb. 24, 15. 16: „Gehe nicht nach und suche nach Gottlosigkeit im Hause des Gerechten und störe nicht seine Ruhe; denn siebenmal wird der Gerechte fallen und wieder aufstehen, aber die Gottlosen werden in das Böse versinken.“ *) Eccle. 7, 21: „Kein Gerechter ist auf Erden, welcher Gutes thue und nicht sündige.“ Diese Wahrheit lehrt uns Christus, indem er uns Alle beten heißt: „Vergib uns unsere Schuld.“ 1. Joh. 1, 18: „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns.“ Jak. 3, 2: „In vielen Dingen fehlen wir Alle.“ Aus den Schriften der Väter und insbesondere aus den Lebensbeschreibungen der Heiligen ließen sich hierfür die zahlreichsten Belege anführen. Wir haben schon bei der Lehre von der heiligmachenden Gnade nachgewiesen, daß die Rechtfertigung in diesem Leben immer noch wieder verloren werden kann. Allerdings befestigt sich der Mensch durch jedes gute Werk in der empfangenen heiligmachenden Gnade mehr und mehr, weil jede einzelne Thätigkeit uns eine größere Fertigkeit verschafft, und weil jeder Gegenstand unserem

---

*) Cornelius a Lapide sagt tom. III, pag. 662 (der Ausgabe v. J. 1645), der hebräische Text dieser Stelle begünstige diese Erklärung: „Der Gottlose solle dem Gerechten nicht nachstellen; denn wenn dieser auch in irdische Leiden falle, werde er doch von Gott daraus errettet.“ Allerdings kann das Fallen des Gerechten erstens von irdischen Leiden verstanden werden. Aber daß der Urtext diese Erklärung gerade begünstige, scheint nicht vorzuliegen. Wörtlich übersetzt lautet er so: „Stelle nicht nach, du Gottloser, der Wohnung des Gerechten; verderbe nicht seine Ruhe; denn siebenmal wird der Gerechte fallen und steht auf; aber die Gottlosen werden ins Verderben stürzen.“ (Der heil. Hieronymus las רֶשַׁע, die Gottlosigkeit, dieses faßte er als Accusativ und darum übersetzte er: „Ne insidieris et quaeras impietatem.“ Unser jetziger punktirter Text liest רָשָׁע, der Gottlose). Wenigstens läßt der Urtext zweitens sehr wohl auch diesen Sinn zu: „Suche nicht durch scharfes Beobachten die Fehltritte des Gerechten auf und störe seine Gewissensruhe nicht; denn wenngleich er in manche Sünden fällt, so erhebt er sich doch durch die Gnade Gottes wieder von denselben, während der Gottlose in schwere Sünden stürzt.“ Dieser Sinn ist in der Vulgata ausgedrückt, und so will auch Cornelius a Lapide nach den dahin gehörigen Stellen aus den Vätern jene Worte erklärt haben. Der Zusatz einiger Manuscripte an dieser Stelle in die: „Der Gerechte fällt siebenmal in einem Tage“ ist nicht kirchlich und hat also gar keine Bedeutung. Dann folgt aber aus dieser Stelle auch noch der Unterschied zwischen der läßlichen Sünde und zwischen der Todsünde, ebensowie aus den übrigen im Texte angeführten Stellen. — Vergl. über die ganze Stelle den vortrefflichen Commentar des Cornelius a Lapide l. c.

Herzen um so lieber und theurer wird, je mehr wir für denselben thun. Aber auch die größte Heiligkeit und der erhabenste Beruf können noch verloren werden. Deßhalb ermahnt der h. Paulus Philip. 2, 12 uns Alle: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern" und: „Wer steht, der sehe zu, daß er nicht falle."

3. Zufolge ihres Begriffes von der Rechtfertigung behaupteten die Protestanten Drittens, daß die Anreizungen der bösen Lust an und für sich schon Sünde seien, selbst wenn der Mensch denselben nicht beistimmt, sondern widersteht.*) Daher floß denn auch die den Protestanten und Jansenisten gemeinschaftliche Behauptung, daß einige Gebote Gottes dem Menschen zu erfüllen, unmöglich sei. Gegen diese Lehre der Protestanten ist die Bestimmung des Concils von Trient Sess. V, can. 5 gerichtet. Zuerst sprechen dort die Tridentischen Väter von der Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche dem Menschen durch die Taufe geschenkt wird. Die Concupiscenz bleibe zwar in dem Gerechtfertigten, um ihm Gelegenheit zum Kampfe zu geben, aber sie werde nur deßhalb vom Apostel Sünde genannt, weil sie aus der Sünde stamme und zur Sünde anreize. Auch hat die Kirche diese Lehre durch die Verdammung mehrerer Sätze des Bajus ausgesprochen, welcher denselben Irrthum erneuerte; z. B. Propos. 50: **Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces;** — und Propos. 51: **Concupiscentia sive lex membrorum et prava eius desideria, quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia.** Aber wenngleich die Anreizung und die Begierlichkeit verbleibt, wie das Concil in der angeführten Stelle lehrt, so sollen wir doch in dem Kampfe gegen dieselbe immer weiter voranschreiten, wie das Concil Sess. VI, cap. 13 lehrt. Durch diesen Fortschritt gelangen wir zur wahren Heiligkeit. So ist also die Gnade ein vom Willen aufgenommenes göttliches Lebensprincip, welches sich mehr und mehr entfaltet bis zu seiner Vollendung, oder bis der Mensch ganz in das Bild Jesu Christi umgestaltet ist, wenngleich auch dann die Heiligkeit immer noch eines Wachsthums fähig ist; wie wir bei der Lehre von der heiligmachenden Gnade hervorhoben. Aber in den Heiligen ist alle Begierlichkeit gänzlich vernichtet, oder „legt sich (nach dem Ausdrucke des heiligen Johannes vom Kreuze) alles Begehren zur Ruhe", indem ihre ganze geistige Kraft auf Gott gerichtet und mit Gott erfüllt ist, wenngleich ihnen auch dann noch durch den Teufel und die Welt fortwährende Kämpfe bereitet werden können, und ihre Heiligkeit selbst dann immer noch verlierbar ist. — Wenn wir nun die gesammte Lehre von der Nothwendigkeit der wirklichen Gnade überblicken, so ist diese Nothwendigkeit darin begründet, daß wir nur durch die wirkliche Gnade zur Rechtfertigung selbst, zur Bewahrung und zur Vollendung derselben gelangen können. So gewiß wir daher gerechtfertigt werden sollen vor Gott, so gewiß ist uns die wirkliche Gnade nothwendig.

### §. 181. Ertheilung der wirklichen Gnade an den gerechtfertigten Menschen.

1. In der bisherigen Lehre über die wirkliche Gnade ist nachgewiesen, daß dieselbe den Gerechten zum Fortschritte in der empfangenen heiligmachen-

---

*) Baur in seiner Schrift gegen Möhler nennt diese Lehre den Hauptdifferenzpunkt zwischen den Katholiken und Protestanten, Seite 34 in der Anmerkung, nämlich bei der Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung.

den Gnade und den Sündern zur Erlangung der heiligmachenden Gnade gegeben wird. Hieraus folgen die beiden Gegenstände, welche hinsichtlich der Ertheilung der wirklichen Gnade in Betracht kommen, nämlich die Ertheilung derselben an die Gerechten und die Ertheilung derselben an die Menschen im Stande der Ungnade Gottes, woran sich die Frage schließen wird, ob Gott überhaupt allen denen, welche sich in seiner Ungnade befinden, den Ungläubigen und den ohne die h. Taufe sterbenden Kindern, zur Wirkung ihres ewigen Heiles die hinlängliche Gnade ertheile.

Den Gerechten aber wird die wirkliche Gnade gegeben zur Erfüllung der göttlichen Gebote und zur Beharrlichkeit. Diese Punkte werden wenige Schwierigkeiten haben. Insbesondere aber wird die Lehre, daß Gott allen Sündern die Gnade zur Bekehrung ertheile, sorgfältig zu erörtern sein.

2. Daß Gott dem Gerechtfertigten die wirkliche Gnade zur Erfüllung seiner Gebote ertheilt, ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche. Denn das zweite Concil von Arausia sagt can. 25: **Hoc secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laboraverint, adimplere.** Noch bestimmter hat sich das Tridentinum hierüber ausgesprochen. Dasselbe sagt **Sess. VI, cap. 16: Cum ille ipse Christus Iesus tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent: nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse et vitam aeternam, suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur.** Aus dieser Erklärung der Kirche folgt, Erstens, daß Christus dem Gerechtfertigten beständig eine göttliche Kraft ertheilt; Zweitens, daß diese Kraft von der Rechtfertigung selbst oder von der heiligmachenden Gnade noch sehr wohl unterschieden werden muß. Denn es wird von dieser Kraft gesagt, daß sie den bereits Gerechtfertigten ertheilt werde, und daß sie den guten Werken derselben vorhergehe, diese begleite und diesen folge. Alles dieses kann das Tridentinum von der heiligmachenden Gnade nicht verstanden haben. Denn diese ist in den Unmündigen und in den des Vernunftgebrauches nicht Mächtigen ohne alle gute Werke. Also kann das Tridentinum unter dieser Kraft (**virtus**) nur die wirkliche Gnade verstanden haben. Drittens folgt aus jener Stelle, daß die Gerechtfertigten durch diese Kraft befähigt werden, durch gute Werke dem göttlichen Gesetze genug zu thun. Mithin hat das Concil an dieser Stelle gelehrt, daß Gott den schon Gerechtfertigten, d. h. denen, welche die heiligmachende Gnade bereits empfangen haben, die wirkliche Gnade beständig ertheile, damit sie die Gebote Gottes erfüllen und so das ewige Leben verdienen können. Deßhalb stellt auch das Tridentinum Cap. 11 und can. 18, 19, 20 und 21 an alle Gerechtfertigten die Folgerung, daß sie die göttlichen Gebote erfüllen sollten, — welche Stellen wir früher behandelt haben, als von der Beschaffenheit der empfangenen rechtfertigenden Gnade die Rede war. Vgl. §. 173.

3. Nach diesen so deutlichen Erklärungen des kirchlichen Lehramtes kann man versucht sein, sich darüber zu wundern, wie Jansenius den Satz habe aufstellen können, der Mensch vermöge einige Gebote Gottes nicht zu halten.

Er schlug dazu einen eigenen Weg ein. In seinem Augustinus, **de gratia Christi Salvatoris III, 19** (nach der Löwener-Ausg. 1640, S. 365 flg.), hat er sich zu beweisen bemüht, daß die Worte des Concils aus dem angeführten elften Capitel, wo dasselbe von der Nothwendigkeit der Erfüllung der göttlichen Gebote und von dem Gnadenbeistande dazu spricht, nämlich diese Worte: **Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur**, nicht von der wirklichen, sondern von der heiligmachenden Gnade zu verstehen seien, und daß daher dies der Sinn jener Worte sei: Gott entzieht denen, welche gerechtfertigt sind, die heiligmachende Gnade nicht, wofern sie nicht zuvor durch eine Todsünde ihn verlassen würden. Indessen dieser Sinn kann jener Stelle unmöglich unterliegen, weil sie dann nichts als diese gehaltlose Tautologie enthalten würde: „Gott verläßt die Gerechtfertigten nicht, wofern sie nicht zuvor eine Todsünde begehen," — indem das Begehen einer Todsünde und das Verlassenwerden von Gott Eins und Dasselbe ist. Vielmehr ist nach unsrer Ueberzeugung der Sinn jener Stelle dieser: „Der Gerechtfertigte wird von Gott nicht verlassen, sondern zu dem ihm bestimmten Maaße der Gnade geführt, wofern er nur der (wirklichen) Gnade, welche ihn im Guten weiter fördern will, seine Beistimmung gibt; — ebensowie das Tridentinum **cap. 13** sagt: **Deus, nisi ipsi (iustificati) illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet operans velle et perficere.** Daß das Tridentinum jene Stelle **Sess. VI, cap. 11** so verstanden hat, beweist der ganze Zusammenhang dieses Capitels, in welchem von läßlichen Sünden und von den Mitteln die Rede ist, durch welche wir uns auf dem Wege des ewigen Heiles erhalten können. Jansenius gibt für seine Erklärung zwei Gründe an. 1) Diesen Ausspruch hätten die Schüler Augustins und die Synode von Trient aus Augustin entnommen. Nun hätte aber Augustin denselben in diesem Sinne verstanden, daß Gott den Gerechtfertigten nicht verlasse, wofern er sich nicht durch eine Todsünde von Gott trenne. Das sucht dann Jansenius durch Stellen aus Augustin zu beweisen. Allerdings ist der Satz aus Augustin entnommen. Daraus folgt nun aber noch nicht, daß das Tridentinum den Satz in dem nämlichen Sinne genommen haben muß, in welchem Augustinus ihn genommen haben soll. Wenn man übrigens alle Stellen, in welchen der h. Augustinus diese und ähnliche Ausdrucksweisen gebraucht, nachliest, so haben sie nur den Sinn, daß Gott dem Gerechtfertigten den Beistand seiner Gnade nicht entziehe, um in der empfangenen Rechtfertigung zu beharren und voranzuschreiten, welchen Sinn auch das Tridentinum angibt. Man vergesse aber ja nicht, daß man die Ausdrücke **gratia sanctificans** und **gratia actualis** im h. Augustin und überhaupt in den Vätern vergebens suchen würde, ebensowie alle andern Ausdrücke der wissenschaftlichen Theologie. Die Unhaltbarkeit dieses ersten Grundes, und daß es zuletzt nur darauf ankomme, was das Tridentinum unter jenen Worten verstanden hat, scheint Jansenius selbst gefühlt zu haben; deßhalb fügt er noch einen zweiten Grund hinzu. 2) Jansenius beruft sich darauf, daß das Tridentinum unmittelbar vorher von der heiligmachenden Gnade spreche. Dieses ist insofern wahr, als das Concil vorher diese Gedanken entwickelt: „Auch der Gerechtfertigte ist zur Haltung der göttlichen Gebote verpflichtet, und vermag das mit der göttlichen Gnade. Wenn auch die heiligsten Menschen täglich in läßliche Sünden fallen, so hören sie darum nicht auf, Gerechte zu sein, werden vielmehr zur Demuth geführt und glauben um so mehr zum gerechten Wandel verpflichtet zu sein vermittelst der Kraft Christi,

durch welchen sie Zutritt zur Gnade der Rechtfertigung gehabt haben." Indessen aus dem Umstande, daß diese Gedanken vorhergehen, folgt ja noch keineswegs, daß das Concil nun auch bei den Worten: **Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur** nun auch an die heiligmachende Gnade denke, vielmehr gerade das Gegentheil, nämlich daß es an die göttliche Kraft denke, welche den Gerechtfertigten zur Erfüllung der Gebote Gottes und zur Beharrlichkeit gegeben wird. Das Concil fordert in diesem elften Capitel nur die Erfüllung der göttlichen Gebote und lehrt, daß uns Gott seinen Gnadenbeistand dazu gebe, ohne jedoch diesen dort näher zu bestimmen, vielmehr geschieht dies in den vorher aus dem 16. Capitel angeführten Worten: **Cum ille ipse Christus Iesus tanquam caput in membra etc.**, welche Stelle aber von Jansenius mit keinem einzigen Worte erwähnt und berücksichtigt ist. Nehmen wir dieses sechszehnte Capitel der sechsten Sitzung zu dem in Frage stehenden elften derselben und die Lehre des Concils im dreizehnten Capitel ebendort, daß Niemand in der empfangenen Gerechtigkeit ohne die Hülfe einer besonderen göttlichen Gnade zu beharren vermöge, hinzu, so müssen wir die in Frage stehenden Worte des elften Capitels: **Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur** von der wirklichen Gnade verstehen, und haben sie den Sinn: Gott entzieht den Gerechtfertigten die besonderen Hülfsmittel zum weiteren Fortschritte im Guten nicht, wofern sie ihm nicht zuvor ihre Einwilligung entzogen haben; d. h. der Mangel unseres Fortschrittes liegt nicht an Gott, sondern nur an uns selbst. Deßhalb führt auch das Concil in diesem elften Capitel lauter solche Stellen aus der h. Schrift an, in welchen von einem Fortschritte in der empfangenen Gnade der Rechtfertigung die Rede ist. Jene Erklärung des elften Capitels hat Jansenius nur ausgedacht, um sich der Verurtheilung im 18. Canon zu entziehen: **S. q. d., Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, a. s.** Nach seiner Erklärung des elften Capitels glaubte er noch den Satz aufstellen zu können: **Aliqua Dei praecepta hominibus iustis volentibus et conantibus secundum praesentes, quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.** Der Sinn der Jansenistischen Ansicht über die Erfüllung des Sittengesetzes ist also dieser: „Die Gerechten können vermittelst der habitualen Gnade die meisten oder die hauptsächlichsten Gebote erfüllen, wofern sie nicht durch eine Todsünde die habituale Gnade verlieren. Aber zur Erfüllung einiger göttlichen Gebote fehlt ihnen der Beistand der actualen Gnade." Indessen von jener Behauptung des Jansenius erklärt Innocentius **X.: temerariam, impiam, blasphemam, anathemate damnatam et haereticam declaramus et uti talem damnamus.** Durch die Worte **anathemate damnatam** bezieht sich der Papst auf den 18. Canon der 6. Sitzung, welchem aber Jansenius durch seine Erklärung des elften Capitels derselben Sitzung ausgewichen zu sein glaubte, wie seine Anhänger das noch glauben.

4. Diese Lehre der katholischen Kirche, daß den Gerechtfertigten die göttliche Gnade zur Erfüllung des christlichen Sittengesetzes gegeben wird, läßt sich aus der h. Schrift und den Vätern mit zahlreichen Stellen belegen. Die Ertheilung der Gnade zum Fortschritte im Guten, also auch zur Erfüllung der göttlichen Gebote, worin ja eben die Bewahrung des empfangenen Guten und der Fortschritt in demselben besteht, wird Ps. 83, 6—8 beschrieben: „Selig der Mann, der seine Hülfe von dir hat! Aufgänge be-

reitet er in seinem Herzen im Thränenthale zum Orte, den er sich vorgesetzt. Denn Segen gibt der Gesetzgeber; man wandelt von Tugend zu Tugend; man schaut den Gott der Götter in Sion." Durch die Hülfe des Herrn wird der Fortschritt im Guten gegeben, bis der Mensch zur Anschauung Gottes gelangt. Zu bemerken ist bei dieser Stelle noch, daß in den vorhergehenden Versen die Möglichkeit der Erfüllung der göttlichen Gebote und des Fortschrittes im Guten als allein in der wahren Kirche statt findend gelehrt wird. Denn nach dem h. Augustin haben diese Verse den Sinn: Die von aller Anhänglichkeit an die Geschöpfe gelösete und befreite Seele findet die Kirche Christi als die Bewahrerinn ihrer guten Werke, welche sie auf den Altären Gottes niederlegt. Alles Gute nämlich, was außer der wahren Kirche geschieht, kann auf übernatürlichen Lohn keinen Anspruch machen. Ps. 126, 1: „Wenn der Herr das Haus nicht bauet, so bauen diejenigen vergebens, welche bauen; wenn der Herr die Stadt nicht bewacht, so wacht vergebens, wer sie bewacht." Nach der buchstäblichen Erklärung liegt in diesem Psalme der Sinn, daß alles menschliche Bemühen eitel und fruchtlos ist, wofern Gott nicht seinen Segen dazu gibt. Nach der allegorischen Erklärung hat er den Sinn, daß sowohl der Anfang in der Tugend, als auch der Fortschritt und das Beharren in derselben nur durch die Gnade Gottes möglich ist. In diesem Sinne wird er gewöhnlich von den Vätern erklärt. *) — Ferner folgt diese nämliche Wahrheit, daß Gott den Gerechten zur Erfüllung seiner Gebote seine Gnade gibt, auch aus allen denjenigen Stellen der h. Schrift, in welchen gesagt wird, daß Gott den Menschen seine Gebote ins Herz schreiben, ihnen die Erfüllung derselben leicht machen, ihnen aus der Versuchung einen Ausweg ertheilen wolle: Jerem. 31, 31—33; vgl. Hebr. 8, 8—10 und 10, 16; Matth. 11, 28—30, wo Christus alle Menschen einladet, das Joch seiner Gebote zu tragen, weil es leicht sei und der Seele Ruhe gewähre; vgl. Eccli. 15, 16: „Willst du die Gebote bewahren, so werden sie dich bewahren"; d. h. der Wandel in den göttlichen Geboten selbst läßt uns sie lieb gewinnen. 1. Joh. 5, 3: „Seine Gebote sind nicht schwer"; 1. Cor. 10, 13: „Gott ist getreu und läßt uns nicht über unsere Kräfte versucht werden." Gott gibt also den Gerechten die Gnade, daß sie den Versuchungen widerstehen und die göttlichen Gebote erfüllen können. — Endlich geht diese Wahrheit auch aus der großen Menge aller derjenigen Stellen hervor, in welchen die Erfüllung der göttlichen Gebote zur Erreichung des ewigen Lebens gefordert wird. Wenn nämlich diese Stellen mit der früher bewiesenen Wahrheit, daß wir alle Heilshandlungen nur mit Hülfe der göttlichen Gnade wirken können, zusammengenommen werden, so ergibt sich als Folgerung, daß Gott zur Erfüllung seiner Gebote seine Gnade ertheile. — Aus den Vätern hat der h. Augustin diese Lehre mehrfach besprochen, z. B. in seiner Erklärung zum 39. Psalm (Bd. IV, S. 450 und 451): **Iam fidelis es, iam ambulas in via iustitiae. Curam tui non habebit, qui facit solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos? Te iam iustum ex fide**

*) Z. B. der h. Bernard erklärt die Schlußworte: „Er wird nicht zu Schanden werden, wenn er mit seinen Feinden im Thore spricht" so: Der Gerechte wird nicht in Verwirrung gerathen, wenn bei seinem Ausgange aus diesem Leben in das jenseitige seine Feinde, die bösen Geister, ihm Vorwürfe machen. Zur Zeit des Todes bietet nämlich die Hölle alle Macht auf, um die scheidende Seele für sich zu gewinnen.

**viventem negliget, deseret, dimittet? Imo vero et hic fovet, et hic adiuvat, et hic necessaria subministrat et noxia resecat. Dando consolatur, ut permaneas, auferendo corripit, ne pereas. Dominus curam habebit tui, securus esto. Ille portat, qui te fecit: ab artificis tui manu noli cadere: si cecideris a manu artificis, frangeris. . . . . . . . Nusquam tibi deest: tu illi noli deesse, tu tibi noli deesse.**

5. Daß Gott den Gerechtfertigten die wirkliche Gnade auch zur endlichen Beharrlichkeit ertheilt, folgt schon aus dem Bisherigen. Denn zur Erfüllung seiner Gebote gibt Gott den Gerechtfertigten fortwährend seine Gnade, d. h. er gibt ihnen die Beharrlichkeit. Auch lehrt dieses das Tridentinum **Sess. VI, cap. 13** ausdrücklich: **Deus, nisi ipsi iustificati illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere.** Gott gibt also den Gerechtfertigten beständig die Gnade, daß sie beharren können, und es liegt nur an ihnen selbst, ob sie mit dieser Gnade mitwirken wollen, oder nicht.

Die h. Schrift bezeugt diese Wahrheit 1. Cor. 1, 8: „Jesus Christus wird euch bis ans Ende befestigen, so daß ihr ohne Sünde seid am Tage der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi." 1. Thessal. 3, 12. 13: „Euch aber lasse der Herr wachsen und zunehmen in eurer Liebe gegen einander und gegen Alle, gleich der unsrigen gegen euch, damit er eure Herzen kräftige, tadellos und heilig zu sein vor Gott und unserm Vater bei der Ankunft unsers Herrn Jesu Christi mit allen seinen Heiligen." 5, 23. 24: „Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch vollkommen, damit euer ganzer Geist und Seele und Leib tadellos aufbewahrt werde für die Ankunft unseres Herrn Jesu Christi. Treu ist er, der euch berufen hat." 1. Petri 1, 5: „In der Kraft Gottes werdet ihr bewahret durch den Glauben zum Heile." 5, 10: „Der Gott aller Gnade aber, der uns durch Jesum Christum berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit, wird uns, die wir eine kurze Zeit leiden, vollenden, stärken und auf festen Grund stellen." Um die Ertheilung der Gnade zur endlichen Beharrlichkeit bittet die Kirche in allen ihren Gebeten. Uebrigens folgt diese Wahrheit, daß Gott seine Gnade zur endlichen Beharrlichkeit ertheilt, auch schon aus der Glaubenslehre, daß die endliche Beharrlichkeit eine besondere Gnade Gottes ist; vgl. §. 178.

## §. 182. Ertheilung der wirklichen Gnade an alle Sünder.

1. Ebenso ertheilt Gott allen denjenigen, welche zwar durch die Taufe der Kirche einverleibt sind, aber im Stande der Ungnade Gottes leben, hinlängliche Gnade, durch welche sie sich vor neuen Sünden hüten und von der begangenen Todsünde wieder aufstehen können. Die Frage, ob Gott auch denjenigen, welche durch die Gewohnheit zu sündigen, schon verhärtet sind, die hinlängliche Gnade zur Bekehrung gebe, ist hierunter noch nicht einbegriffen, sondern wird sogleich noch besonders behandelt werden. Daß Gott den Sündern die Gnade gebe, vermittelst welcher sie sich vor neuen Sünden hüten und die göttlichen Gebote erfüllen können, folgt daraus, daß jede Thatsünde nur durch den freien Willen des Menschen geschehen kann. Zwar folgt wegen der Verderbtheit der menschlichen Natur nach dem ersten Falle leicht ein zweiter (**peccatum non deletum trahit ad aliud**); auch gewinnt der Teufel immer ein gewisses Anrecht an diejenigen, welche eine Todsünde gethan haben, und nicht ohne tiefe Bedeutung ist die Bezeichnung des heil.

Bußsacraments in der Kirchensprache durch den Ausdruck **baptismus laboriosus.** Aber immer steht es doch noch in der Macht des Sünders selbst, ob er durch neue Todsünden sich weiter von Gott entfernen und sich in der Sünde mehr und mehr verhärten, oder ob er auf dem verkehrten Wege Halt machen will. Thut er dieses, so kann es ihm wohl die Rückkehr erleichtern, jedoch nicht verdienstlich vor Gott sein, weil er die heiligmachende Gnade nicht besitzt. Zur Wiedererlangung derselben treibt Gott die Sünder durch seine Gnade an. Dieses lehrt das Tridentinum **Sess. VI, cap. 14: Qui vero ab accepta iustificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus iustificari poterunt, cum, excitante Deo per Poenitentiae sacramentum, merito Christi amissam gratiam recuperare procuraverint;** — und **can. 29: S. q. d., eum, qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere, aut posse quidem, sed sola fide amissam iustitiam recuperare sine sacramento Poenitentiae, prout sancta Romana et universalis Ecclesia a Christo Domino et eius Apostolis edocta hucusque professa est, servavit et docuit, a. s.** Auch kann man hierfür die ganze Lehre vom Bußsacramente in der vierzehnten Sitzung anführen.

In der h. Schrift versichert Gott mit ausdrücklichen Worten, daß er den Tod des Sünders nicht wolle: z. B. Ezechiel 18, 23. 32; und 33, 11; er fordert wiederholt zur Bekehrung auf Ezechiel 18, 30. 31; Christus sagt mehrmals, daß er gekommen sei, die Sünder selig zu machen; und ebenso seine Apostel; Christus ruft die Sünder zu sich, Matth. 11, 28; und nimmt sie liebevoll auf; was ihm von seinen Feinden zum Vorwurfe gemacht wird. Aus allen diesen Thatsachen ergibt sich die nothwendige Folgerung, daß auch die Sünder die hinlängliche Gnade zur Bekehrung haben. Die ganze Kirchengeschichte ist eine fortgesetzte Bezeugung dieser Wahrheit. Denn durch ihre Diener hat die Kirche sowohl ganze Völker, selbst wenn deren Sitten sehr ausgeartet und verderbt waren, in ihren Schooß gerufen, als auch die durch Ketzerei und Sünden aller Art ihr untreu gewordenen Kinder zu sich zu ziehen gesucht. Indem sich so die Kirche als die Erzieherinn der Menschheit und der einzelnen Menschen betrug, setzte sie offenbar voraus, daß Gott allen durch Häresie und Sünde irre geleiteten Menschen die Gnade zur Bekehrung gibt.

2. Insbesondere aber kommt hier die Frage in Betracht: Gibt Gott auch den verhärteten Sündern die Gnade der Bekehrung? *) Den Beweis für

---

*) Bei der Frage: Gibt Gott auch den verhärteten Sündern die Gnade der Bekehrung? kann von großem Nutzen sein, was Hermes, Dogmatik Bd. II, pag. 83 und 84, schreibt: „Daß Gott seine genommene (resp. täglich noch zu nehmende) Rücksicht auf die ewige Glückseligkeit der Menschen ebenfalls nicht nur auf die Frommen und Auserwählten allein beschränkt habe, was nach dem darüber bereits Bewiesenen noch wohl der Fall sein könnte, sondern daß er auch diese mit über die Sünder und folglich über Alle ausgedehnt habe, dieses müssen wir auch hier schon aus der jetzt erkannten Fürsorge Gottes für die zeitliche Glückseligkeit des Sünders schließen; außerdem lernen wir es aber auch aus folgenden Schriftstellen. 2. Petri 3, 9 gibt der Apostel die Ursache, warum Gott das Ende der Welt und das Strafgericht der Gottlosen verziehe, mit diesen Worten an: „„Gott verziehet seine Verheißung nicht, wie einige meinen; sondern er trägt in die Länge Geduld, nur aus Liebe zu euch, weil er nicht will, daß Jemand verloren gehe, sondern daß Alle zur Buße zurückkehren."" Röm. 2, 4 redet der h. Paulus den Sünder,

die affirmative Antwort wollen wir in drei Theilen liefern, nämlich aus der Gesammtheit der katholischen Theologie, aus der h. Schrift und aus den Vätern. Zugleich wollen wir in jedem einzelnen Theile des Beweises die Gründe für die entgegengesetzte Meinung voranstellen.

Erster Grund. Die Frage, um deren Beantwortung es sich hier handelt, wird auch wohl so gestellt: Kann es im Leben des Sünders eine Zeit geben, daß derselbe sich nicht mehr bekehren kann? Was wir uns unter dem Zustande eines verhärteten Herzens zu denken haben, darüber belehrt uns am besten der h. Bernard de consid. im ersten Buche: Ipsum est (cor obduratum et obcoecatum), quod nec compunctione scinditur, nec pietate mollitur, nec movetur precibus, minis non cedit, flagellis duratur. Ingratum ad beneficia est, ad consilia infidum, ad judicia saevum, inverecundum ad turpia, impavidum ad pericula, inhumanum ad humana, temerarium in divina, praeteritorum obliviscens, praesentia negligens, futura non providens. In der Schrift über die zwölf Grade der Demuth und des Stolzes hat der heil. Bernard diese Darstellung: So wie der Mensch, welcher für Gott zu leben beabsichtige, viele Mühe empfinde, bevor er den Gipfel der Tugend erreicht habe, so mache auch demjenigen, welcher die Bahn des Lasters betrete, das Hinabsteigen in der Gottlosigkeit Mühe, weil er fortwährend gegen sein eige-

---

(er sei Jude oder Heide), der in seiner Unbußfertigkeit hingeht, und bis dahin die Strafgerichte Gottes noch nicht fühlte, also an: „„Verachtest du seine (Gottes) große Güte, Geduld und Langmuth? verkennest du es, daß die Güte Gottes dich zur Bekehrung lenket?““ Aus der ersten Stelle ist, wenn man auf den angegebenen Context mit sieht, ohne alle Erklärung offenbar, daß Gott bei Bestimmung der Zeit, wann das Ende der Welt kommen, und der Tag des Gerichts über die Menschen einbrechen solle, darauf bedacht gewesen, (resp. sei), den Sündern Frist zur Buße zu geben; und aus der zweiten Stelle ist auf dieselbe Weise einleuchtend, daß Gott absichtlich den Lauf der Dinge so eingerichtet habe, (resp. einrichte), daß der Unbußfertige oft lange ungestraft dahin gehe, damit er durch diese Güte und Langmuth Gottes zur Bekehrung bewogen werden möge. Eine Rücksicht auf die Buße und Bekehrung des Sünders ist aber Rücksicht auf die ewige Glückseligkeit desselben. Beide Stellen beweisen also ohne Weiteres meinen Satz. Ebenfalls wird dieser Satz bewiesen durch das ganze zweite Capitel der Offenb. Johannes, wo der Apostel Johannes durch eine ausdrückliche Offenbarung Gottes aufgefordert, den Kirchen von Ephesus, Smyrna, Pergamus und Thyatira das Fehlerhafte, was sie noch an sich haben, zeigen, und sie zur Verbesserung desselben auffordern muß. Was ist dieses anders, als eine Fürsorge Gottes, wenngleich eine übernatürliche für die ewige Glückseligkeit der Sünder! Vorzüglich enthält der V. 21 und 22 einen deutlichen Beweis dieses Satzes, worin gegen die falsche Prophetinn Jezabel in der Kirche von Thyatira diese Aeußerung vorkommt: „„Ich habe ihr Zeit zur Buße gegeben; und sie will keine Buße wirken über ihre Hurerei. Sieh', ich will sie aufs Krankenbett werfen, will ihre Buhler in die äußerste Trübsal stürzen, wenn sie über ihre Thaten nicht Buße wirken.““ Wer sieht nicht in diesen beiden Versen den natürlichen Gang der Dinge, wovon die Lebensdauer, irdisches Wohlergehen und Krankheit und Trübsal abhangen, auch auf die Bekehrung und also auf die ewige Glückseligkeit des Sünders berechnet? Gott mag ihn nun bei der Erschaffung und der ersten Einrichtung schon darnach abgemessen haben, oder noch jetzt darnach ordnen. — Daß dieses aber dem Sünder bei seinem Sündigen keine Sicherheit gebe, zumal wenn er auf Gottes Barmherzigkeit sündigt oder doch sonst verstockt und unbußfertig ist, das sieht wohl Jeder ohne meine Erinnernng.“

nes Gewissen ankämpfen müsse. Habe aber jener die Vollkommenheit erreicht, und sei dieser in den Abgrund des Verderbens gekommen, dann wandelten beide ohne Mühe ihren Weg, jener im Guten, dieser im Bösen. Daß nun der Mensch auch in diesem unseligen Zustande noch die hinlängliche Gnade zur Bekehrung hat, scheint aus der Lehre und aus dem Leben unsrer Kirche auf das deutlichste hervorzugehen. Denn die Bestimmungen des Tridentini im vorigen §. über die Bekehrung der Sünder müssen in dem allgemeinen Sinne genommen werden, in welchem sie ausgesprochen sind. So sagt das Tridentinum im ersten Canon der vierzehnten Sitzung, daß die Gläubigen durch das heilige Bußsacrament mit Gott vereinigt werden könnten, so oft sie nach der Taufe in Sünden gefallen seien (quoties post baptismum in peccata labuntur). Das vierte Concil vom Lateran spricht sich in dem Caput Firmiter so aus: Si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram potest semper poenitentiam reparari. Und was die Kirche in diesen allgemeinen Bestimmungen ohne alle Beschränkung theoretisch ausspricht, das übt sie ebenso allgemein praktisch, indem sie sich die Vollmacht zuschreibt, von allen Sünden lossprechen zu können, indem sie alle, auch die verworfensten Sünder, die sich in den Pfuhl aller Laster gestürzt haben, zur Buße ruft und ihnen, wenn sie sich ihrem Gerichte unterwerfen, die Lossprechung ertheilt, indem sie Niemandem, welcher sie darum bittet, ihren Beistand versagt. Mithin spricht sich der Geist der Kirche so aus, daß Jeder die hinlängliche Gnade zur Bekehrung hat, so lange er noch in diesem Leben ist. Wer also dieses läugnet, beschuldigt die ganze Kirche eines passiven Irrthums.

Zweiter Grund. Wenn es in dieser Welt einen Sünder geben könnte, welcher die hinlängliche Gnade zur Bekehrung nicht hätte, so wäre dieses Leben nicht mehr die Zeit der Vorbereitung für das jenseitige Leben. Indessen so ist es doch immer in der Kirche betrachtet worden. Daher der Ausdruck via für das gegenwärtige Leben und viatores für die Menschen in demselben, und der Name patria für das jenseitige Leben. Diese Ansicht über das gegenwärtige Leben legt die h. Schrift überall zum Grunde; z. B. Eccle. 11, 3: „Wenn der Baum fällt, nach Süden oder Norden, so bleibt er auf dem Orte, wo er gefallen ist, liegen"; 9, 10: „Thu eifrig, was immer deine Hand thun kann; denn in der Unterwelt, dahin du eilest, ist weder Werk, noch Vernunft, noch Weisheit, noch Wissenschaft"; Joh. 9, 4: „Es kommt die Nacht, wo Niemand wirken kann"; 1. Cor. 7 spricht der h. Paulus über die Armuth und Blöße des Geistes von aller Anhänglichkeit an den erschaffenen Dingen, und gibt dafür V. 26 als Grund „die obwaltende Noth" an; was gewöhnlich vom Tode erklärt wird, so daß der Sinn ist: Richtet eure ganze geistige Kraft auf die ewigen Güter, weil die Zeit dieses Lebens, innerhalb welcher wir unser Heil wirken können, so kurz ist, und uns Allen der Tod bevorsteht. *)

---

*) Diese Erklärung allein paßt in den Zusammenhang jener Stelle. Paulus sagt: „Ich meine daher, daß dieses (nämlich das jungfräuliche Leben) wegen der bevorstehenden Nothwendigkeit gut ist, weil es für den Menschen gut ist, so zu sein." In dieser Erklärung liegt dann eingeschlossen, daß der Mensch durch den ehelosen Stand von den mannigfachen Sorgen und Zerstreuungen des Ehestandes befreit ist. Möhler in seinen von Döllinger gesammelten Schriften Bd. 1, S. 197 will die Worte übersetzen:

Dritter Grund. Wenn behauptet wird, daß es in diesem Leben jemals einen Sünder geben könne, welcher die hinlängliche Gnade zur Bekehrung nicht habe, dann kann auch nicht mehr gesagt werden, daß Christus für alle Menschen gestorben sei, und daß Gott das ewige Heil aller Menschen wolle. Diese beiden Wahrheiten haben für uns Menschen eine gleiche Gewißheit und stehen für uns mit einander in unzertrennlicher Verbindung, weil Gott will, daß dem menschlichen Geschlechte im Zustande der gefallenen Natur alle Gnade nur um Christi willen gegeben werde. Deßhalb verbindet auch die heilige Schrift beide mit einander, z. B. Joh. 6, 38: „Ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht damit ich meinen Willen thue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat"; und 8, 29: „Ich thue immer das, was ihm wohlgefällig ist." Beide sind Glaubenswahrheiten; denn die Kirche betet in ihrem Glaubensbekenntnisse: **Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis** und im **Symbol. Athanas.: Qui passus est pro salute nostra.** Außerdem ist die Behauptung des Jansenius: **Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse** mit diesen Worten verdammt worden: **Falsam, temerariam, scandalosam, et intellectam eo sensu, ut Christus pro salute duntaxat praedestinatorum mortuus sit, impiam, blasphemam,**

---

„Wegen des sich leicht empörenden Naturtriebes." Aber diese Erklärung scheint nicht in den Zusammenhang zu passen. Das griechische Wort ἀνάγκη glaubt Möhler durch Naturtrieb, d. h. Geschlechtstrieb übersetzen zu können, und beruft sich dafür auf griechische Classiker. Indessen diese Erklärung scheint nicht in den Zusammenhang zu passen. Denn wenn der Apostel hätte sagen wollen: Wegen des sich leicht empörenden Geschlechtstriebes ist es gut, ehelos zu sein, so würde er ja seinem eigenen Ausspruche in V. 2 widersprochen haben, daß man sich verheirathen möge, um Sünden gegen die Keuschheit zu vermeiden. Denn dadurch lehrt er doch, daß die Empörung des Naturtriebes im ehelosen Stande durch Verehelichung beseitigt wird. Nun ist es freilich auch wahr, daß man, so wie man alle unordentlichen Gelüste plötzlich und auf einmal am leichtesten überwindet, ebenso auch durch die Versagung sogar der erlaubten Befriedigung derselben sie am vollständigsten überwindet. Indessen diesen Gedanken hat Möhler nicht gehabt, sondern er will nur an die Beschwerde gedacht haben, daß im Ehestande die irdischen Verhältnisse von höheren Beziehungen durchdrungen sind. Die Möhler'sche Erklärung dieser Stelle hat Prof. Martin in seiner Moral angenommen. Die Protestanten Billroth und Rückert in ihren Commentaren zu dieser Stelle denken an die Noth, welche der Ankunft des Herrn zum Gerichte vorhergehen solle. Andere Protestanten wollen unter der „bevorstehenden Noth" die Neronische Verfolgung verstehen, welche der Apostel als nahe bezeichnet habe, und sie meinen dann auch, nur wegen dieser Verfolgung und wegen der traurigen Zeitumstände überhaupt habe der Apostel von dem Ehestande abgerathen. — Wir bleiben bei der gewöhnlichen Erklärung, wornach der Sinn ist: Es ist gut, ehelos zu bleiben, um auf diese Weise viel für die Ewigkeit zu gewinnen. Bei den Vätern ist sie die allgemeine; vgl. über sie den h. Hieronymus contra Iovinianum. Damit stimmt die Glaubenslehre der Kirche, daß der ehelose Stand absolut besser ist, als der Ehestand, vollkommen überein; vgl. Conc. Trid. Sess. XXIV, can. 10. Im Ganzen gibt es also drei Erklärungen jener Stelle: 1) Instans necessitas ist der Tod, der endliche Abschluß unsrer Prüfungszeit. 2) Instans necessitas ist der drängende Naturtrieb, d. h. der Geschlechtstrieb. 3) Instans necessitas sind zeitliche Bedrängnisse, entweder die Verfolgungen der heidnischen Kaiser, oder die Leiden vor der Wiederkunft Christi zum Gerichte.

**contumeliosam, divinae pietati derogantem et haereticam declaramus et uti talem damnamus.** Ebendasselbe lehrt schon das Tridentinum, wie wir bei der Lehre von der Erlösung gesehen haben. Ist es nun aber eine Glaubenswahrheit, daß Christus für alle Menschen gestorben ist, dann ist es auch eine Glaubenswahrheit, daß Gott die Seligkeit aller Menschen will. Dieses lehrt ohne irgend welche Einschränkung die h. Schrift 1. Tim. 2, 4: „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen." In dem ersten Verse dieses Capitels hatte der Apostel zum Gebete für alle Menschen aufgefordert; dafür gibt er in den angeführten Worten den Grund an. Wenn aber Gott mit ernstem, vorausgehendem Willen die ewige Seligkeit aller Menschen will, wie wir in der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften gesehen haben, so gibt er auch allen Menschen den nothwendigen Beistand seiner Gnade. Vgl. über diese Stelle des h. Paulus den h. Augustinus **adv. Iulianum lib. IV, cap. 8, nro. 42. 43. 44.** Also gibt Gott einem Jeden die hinlängliche Gnade, daß derselbe sein Heil wirken kann. Ebenso bezeugt den göttlichen Willen, alle Menschen selig zu machen und die Anwendbarkeit des Erlösungswerkes Christi für jeden einzelnen Menschen ohne Unterschied die Stelle 2. Petri 3, 9: „Der Herr hat Geduld mit euch und will nicht, daß Jemand verloren gehe, sondern daß Alle sich zur Buße bekehren." Wenn man nun sagt, daß es einen Sünder geben könne, welcher die hinreichende Gnade zur Bekehrung nicht habe, so muß man auch sagen, daß Christus für einen solchen nicht gestorben sei, und daß Gott das ewige Heil eines solchen nicht wolle. Denn er ließe ihn auf der Welt leben, ohne ihm die hinreichende*) Gnade zu seiner Bekehrung zu geben, oder man muß diese Zeit als Entwicklung für die Ewigkeit läugnen.

Vierter Grund. Wenn ein verblendeter und verhärteter Sünder sich nicht bekehren kann, dann muß er gar keinen freien Willen mehr haben. Die Freiheit des Willens aber muß in allen vernünftigen Geschöpfen, den Sündern und Gerechten, den Seligen und Verdammten festgehalten werden. Dieses haben wir bei dem Begriffe der Freiheit wiederholt hervorgehoben. Vgl. §. 24 und §. 79.

Diese theologischen Gründe nöthigen uns zu der Annahme, daß Gott einem jeden Sünder ohne Ausnahme die hinlängliche Gnade zur Bekehrung gibt. Man beachte wohl, daß es sich nur um die hinlängliche Gnade handelt, selig zu werden. Denn das Seligwerden und das Heiligwerden sind wohl zu unterscheiden. Wohl mag es der Fall sein können, daß ein Mensch durch vorhergehende Sünden sich die Zeit benimmt, heilig zu werden, aber immer kann er noch selig werden. Wenngleich nun aber nach dem Sinne der katholischen Kirche durchaus angenommen werden muß, daß Gott einem jeden Sünder ohne Ausnahme die hinlängliche Gnade der Bekehrung gibt, so ist dieses doch nicht so zu verstehen, als böte Gott ihm diese Gnade in jedem einzelnen Augenblicke an. Vielmehr gibt Gott diese Gnade so, wie es seine Weisheit nach den Umständen und Verhältnissen jedes Einzelnen gemäß findet. Die erste Gnade aber, welche Gott dem Sünder zur Bekehrung gibt, ist die Gnade des Gebetes; vgl. Apstg. 9, 11: „Stehe auf und gehe in die Straße, welche die gerade heißt, und frage im Hause des Judas nach Einem

---

*) Wohlgemerkt: Es wird gesagt, die hinreichende Gnade (gratia sufficiens), nicht, die wirksame Gnade (gratia efficax); denn über die Frage: Wodurch ist die Gnade wirksam? später.

mit Namen Saulus aus Tarsus; **denn siehe, er betet.**" Durch die Gnade des Gebetes also sollte sich jener große Christenverfolger zum Glauben bekehren. Der Sinn des Ganzen ist also kurz dieser: Jeder Sünder ohne Ausnahme hat zu seiner Bekehrung die hinlängliche Gnade, und wird er verdammt, so hat er dieses bloß sich, nicht aber dem Mangel der Gnade zuzuschreiben. Dieses haben wir bisher aus theologischen Gründen, d. h. aus solchen, welche aus dem Zusammenhange der Offenbarung genommen sind, entwickelt. Wenden wir uns nun zur h. Schrift.

3. Aus der h. Schrift hauptsächlich suchen die Gegner ihre Ansicht zu entnehmen, daß es wohl einen Sünder geben könne, welchem Gott die hinlängliche Gnade zur Bekehrung nicht ertheile. Vor allen andern Stellen berufen sie sich auf Röm. 9, 18: „Also erbarmt er sich, wessen er will, und verstockt, wen er will." Ueber diese Worte der h. Schrift argumentiren sie so: Das Verstocken oder Verhärten sei hier im negativen Sinne zu nehmen, nämlich Gott ziehe seine Gnade von dem Sünder zurück und lasse ihn in der Verstockung. Dieses Zurückziehen habe weder in einer gänzlichen Unerregbarkeit des Sünders durch die göttliche Gnade, noch auch in einem Mangel des göttlichen Wohlwollens, das unendlich groß sei, den Grund, sondern darin, daß der Sünder das Maaß der Gnade, welches Gott ihm von Ewigkeit her bestimmt, erschöpft habe, so daß Gott, ohne gegen seinen weisen und liebevollen Weltregierungsplan zu verstoßen, ihm keine Gnade mehr geben könne. Wenn der Sünder das ihm bestimmte Gnadenmaaß nicht erschöpfen könnte, so würde Jeder sein Heil sicher wirken. Die gewöhnliche Meinung sei, daß ein Sünder, sobald es soweit mit ihm gekommen, von der Welt genommen werde, so daß alle noch lebenden Sünder die hinlängliche Gnade zur Bekehrung hätten. Doch möge auch wohl das Leben eines so rettungslos Verlornen von den allgemeinen Zwecken der göttlichen Weltregierung gefordert werden. Für die Praxis solle dann nach Meinung dieser Theologen angenommen werden, nicht bloß, daß jede Classe von Sündern, sondern auch jeder Einzelne die hinlängliche Gnade zur Bekehrung habe.

Indessen gegen diese auf jene Schriftstelle gestützte Argumentation ist zu bemerken, 1) daß etwas, was fürs Erkennen als zweifelhaft hingestellt wird, fürs Handeln als gewiß vorausgesetzt werden soll. Denn zuerst wird argumentirt, daß nicht alle Sünder die hinlängliche Gnade zur Bekehrung haben, und dann wird doch gefordert, daß jeder Sünder betrachtet werden solle, als habe er diese Gnade, oder als wisse man nicht, ob er sie habe oder nicht. Es ist unmöglich, dann zu handeln, wenn die Grundlage für das Handeln ungewiß ist. Um dieses auf den vorliegenden Fall anzuwenden, so muß doch bei jeder Absolution, die der Beichtvater gibt, vorausgesetzt werden, daß der Pönitent die hinlängliche Gnade zur Bekehrung hat. Selbst wenn die Absolution nur bedingungsweise gegeben wird, so wird für die Ertheilung derselben doch nothwendig vorausgesetzt, daß der Mensch die hinlängliche Gnade zur Bekehrung hat. Denn wie soll man ohne diese Voraussetzung die Absolution ertheilen können? Auf etwas Zweifelhaftes kann man doch nicht wiederum etwas Zweifelhaftes aufbauen, weil dann ja Alles zusammenfiele.*)

*) Wir haben über die bedingte Absolution beim heiligen Bußsacramente gehandelt und namentlich hingewiesen auf die Moraltheologie des h. Alphons lib. VI, nro. 480—483, wo er darüber handelt, in wiefern die Absolution einem Sterbenden bedingungsweise gegeben werden könne.

2) Freilich hat Gott einem jeden seiner vernünftigen Geschöpfe das Maaß der Gnade, welches er demselben geben will, von Ewigkeit her bestimmt. Dieses folgt sowohl daraus, daß alle erschaffenen Geister endlich sind und deßhalb auch nur in einem endlichen Grade an der Güte Gottes Antheil nehmen können, als auch daraus, daß in der ganzen Schöpfung die vollkommenste und schönste Ordnung herrscht. Es fragt sich daher nur: Worin besteht dieses Gnadenmaaß, welches einem jeden erschaffenen Geiste verliehen ist, oder wie sollen wir dieses Gnadenmaaß bestimmen? Dieses Gnadenmaaß besteht a. darin, daß kein Mensch über den von Gott ihm bestimmten Grad der Heiligkeit in diesem Leben, und über den entsprechenden Grad der ewigen Glorie in jenem Leben hinauskommen kann. Jeder muß daher mit dem Grade der Heiligkeit demüthig vorlieb nehmen, welchen Gott geben will. b. Darin, daß nach dem Tode die Wirkung des Heiles unmöglich ist. Die Bestimmung aber, wann der Tod eintreten soll, hängt allein von Gott ab, weßhalb Niemand sich beklagen kann, daß ihm für die Wirkung seines Heiles zu wenig Zeit gegeben sei. c. Darin, daß Gott nach diesem Gnadenmaaße und nach der Zeit der Heilswirkung den Lebensberuf eines jeden Menschen bestimmt hat, sowie die äußern Verhältnisse und Umstände, unter welchen, die Zeit und Generation, in welcher er leben soll. Dem Menschen aber ist durch seinen freien Willen die Macht gegeben, auf alle diese göttlichen Bestimmungen durch eigenen Entschluß einzugehen und sie dadurch thatsächlich zu den seinigen zu machen. Nicht aber besteht in dem Sinne ein Gnadenmaaß, daß es in diesem Leben einen Sünder geben könnte, welcher die hinlängliche Gnade zur Bekehrung nicht hätte. Denn gegen eine solche Auffassung streiten die oben angegebenen theologischen Gründe, da wir die heil. Schrift nach dem Sinne der Kirche zu verstehen haben. Zudem widerlegen sich die in jener Argumentation vorgebrachten Gründe leicht. In dem 9. Capitel des Briefes an die Römer, woraus jene Stelle entnommen ist, spricht Paulus über die Prädestination und lehrt dort ein Zweifaches: 1) Die Prädestination ihrem ganzen Umfange nach ist ein unbegreiflicher Act des göttlichen Willens, welcher in den Geschöpfen und deren Werken seinen Grund nicht haben kann. 2) Die Wirkung der Prädestination und Reprobation tritt in dem des Vernunftgebrauches mächtigen Menschen nur durch die freie Selbstbestimmung ein. Diesen Gedanken drückt der Apostel V. 14 aus: „Was sollen wir nun sagen? Ist Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne." Ungerechtigkeit nämlich wäre bei Gott, wenn er die Prädestination und Reprobation ohne Berücksichtigung des Gebrauches, welchen die Menschen von ihrer Freiheit machen würden, innerhalb der Lebenszeit, welche er ihnen verleihen, unter den äußern Lebensverhältnissen, in die er sie versetzen, mit dem Maaße natürlicher Anlagen und übernatürlicher Kräfte, mit welchem er sie nach seinem ewigen Rathschlusse ausstatten wollte, d. h. kurz, wenn Gott die Wirkung der Prädestination und Reprobation ohne Berücksichtigung und Mitwirkung der Selbstbestimmung des Menschen auf diesen von ihm angebahnten Wegen getroffen hätte. Dann wäre das gesammte irdische Leben des Menschen in Beziehung auf das ewige Leben völlig bedeutungslos, wogegen nach katholischer Ansicht die ganze Entwicklung und Entscheidung jedes einzelnen Menschen in diesem gesammten irdischen Leben vor der Erkenntniß Gottes in ihrer Vollendung dasteht, und Gott darnach von Ewigkeit her beschlossen hat, die Wirkung der Prädestination und Reprobation eintreten zu lassen: — ohne daß jedoch die Entscheidung der Prädestinirten für Gott den Grund abgäbe, weßhalb Gott das Weltall erschaffen

und seinen vernünftigen Geschöpfen den übernatürlichen Endzweck gesetzt hat. — Es ist ferner durchaus falsch zu sagen, daß, wenn Alle die hinlängliche Gnade hätten, Alle ihr Heil wirken würden. Denn dann ist die hinreichende Gnade mit der wirksamen Gnade verwechselt. Ob Jemand unter den von Gott ihm angewiesenen Verhältnissen sein Heil wirken will oder nicht, hängt von ihm selbst ab, indem nach dem wahren Begriffe von Freiheit (vgl. §. 24 und §. 79) die Gnade nur durch die Einstimmung und Mitwirkung des freien Willens wirksam werden kann. Ebenso wie unsere Seligkeit allein von Gott abhängt, ebenso hängt sie auch bei dem Menschen, welcher zum Vernunftgebrauche gelangt ist, allein von ihm selbst ab, so daß er in den Himmel oder in die Hölle gehen wird, jenachdem er es selbst auswählt. Ueberhaupt kann Gott keinem einzigen Menschen, welcher zum Vernunftgebrauche gelangt ist, die Selbstentscheidung erlassen, ob er für ihn oder gegen ihn seinen Willen richten will; und zu dieser Entscheidung kann dann eine mächtige Regung der Gnade, z. B. das Auftreten der Gesandten Gottes vor Christus, Christi selbst und der Heiligen, ebensowohl Veranlassung sein, als eine mächtige Regung des Bösen. — Wie Gott dadurch, daß er Allen die hinlängliche Gnade zur Bekehrung gibt, gegen seinen weisen und liebevollen Weltregierungsplan verstoßen sollte, ist nicht einzusehen. Vielmehr fordert ja eben die Wahrheit, daß Gott allen erschaffenen Geistern einen übernatürlichen Endzweck gegeben hat, daß er ihnen Allen auch die hinlängliche Gnade zur Erreichung desselben verleihe, indem sonst ja der Endzweck und die Mittel zur Erreichung desselben im Widerspruche ständen. Und wenn auch alle Menschen zum ewigen Leben gelangten, so hieße das noch bei weitem nicht, daß sie auch jenes Maaß der ewigen Herrlichkeit erreichten, welches Gott ihnen geben wollte, sie aber durch ihre Nachläßigkeit verscherzt haben. Zudem ist der Weltregierungsplan noch nicht der Plan für die Vertheilung der Gnade, sondern nur die Grundlage für denselben. — Die Ansicht endlich, Gott brauche vielleicht solche rettungslos verlorne Menschen noch für die Zwecke seiner Weltregierung, setzt voraus, daß das Böse oder die Bösen in der göttlichen Weltregierung unentbehrlich seien, was irrthümlich ist. Vielmehr ließ Gott das Böse zu, weil er die Freiheit des Geschöpfes wollte, und weil er daher auch den möglichst größten Mißbrauch derselben zulassen mußte, nämlich die ewige Entfernung des Geschöpfes vom Schöpfer, und weil Gott vermöge seiner Allmacht auch die Bösen zwingen kann, ihm zu dienen, und auch aus dem Bösen Gutes hervorbringen kann.

4. Außer dieser Stelle des Briefes an die Römer werden für die entgegenstehende Ansicht noch folgende Stellen angeführt. Exod. 9, 12: „Gott verhärtete das Herz Pharaos“; Isaias 6, 9. 10; vgl. Joh. 12, 40. Aber diese und ähnliche Stellen finden in dem Gesagten ihre Erklärung, nämlich daß sie von einer gänzlichen Entziehung der Gnade, so lange der Mensch noch in diesem Leben ist, nicht verstanden werden können. Denn eine solche Verhärtung und Verdunklung tritt erst bei den Verworfenen ein. Wohl aber können jene Stellen von einer Entziehung reichlicherer Hülfsmittel, woran jedoch der Mensch selbst Schuld ist, aber nicht von der Entziehung aller Gnaden verstanden werden. — Ferner wird das Beispiel des Königs Antiochus angeführt, der, wie die Schrift sagt, zwar zum Herrn rief, aber keine Barmherzigkeit fand. Es war ihm nämlich nur um die Gesundheit des Leibes zu thun; oder er hatte keine wahre Reue und keinen festen Vorsatz, weil die Bekehrung auf dem Todesbette selten eine wahre ist. Auch werden alle jene Stellen der h. Schrift angeführt, in welchen Gott nur

eine bestimmte Anzahl von Sünden verzeihen zu wollen scheint. Solcher Stellen kommen im ersten Capitel des Propheten Amos mehrere vor, in denen gesagt wird, daß Gott gewissen Völkern wegen ihrer drei und vier Vergehen die Bekehrung nicht geben wolle. Die bestimmte Zahl steht dort für die unbestimmte. Vgl. die Erklärung dieser Stellen beim h. Hieronymus (tom. V, pag. 995 u. 996, Edit. Paris. 1845), daß Gott nach langem vergeblichem Warten auf die Besserung jener Völker, da sie nur Sünden auf Sünden häuften, nichts übrig bleibe, als sie durch große irdische Leiden zur Sinnesänderung zurückzuführen. Endlich die Stellen, in denen gesagt wird, daß die Sünden gegen den heiligen Geist nicht würden erlassen werden, Matth. 12, 32; Luc. 12, 10; oder daß derjenige, welcher nach Annahme des Glaubens und Empfang des heiligen Geistes doch wieder abgefallen sei, sich unmöglich bekehren könne, Hebr. 6, 4; 10, 26; 1. Joh. 5, 16: „Es gibt eine Sünde zum Tode; ich sage nicht, daß Jemand für diese beten möge", nämlich mit dem Vertrauen auf Erhörung. Der Wille aller Gewohnheitssünder nämlich ist im Bösen sehr befestigt; weßhalb sie auch in der h. Schrift als todt und begraben dargestellt werden. Uebrigens hat diese Stelle aus dem h. Johannes wohl nur auf die Verdammten Bezug. Denn der h. Johannes hat offenbar an ein den Sündern nutzendes, von Gott erhörbares Gebet gedacht, was auf die Verdammten keine Anwendung findet. In der katholischen Kirche sind alle jene Stellen immer von den Hindernissen verstanden worden, welche die verhärteten Sünder der Wirksamkeit des heiligen Geistes setzen. Deßhalb hat sich auch die katholische Kirche die Vollmacht beigelegt, von allen Sünden ohne Ausnahme lossprechen zu können. So müssen diese Stellen verstanden werden, wenn sie mit den oben angegebenen kirchlichen Erklärungen und mit andern Stellen der h. Schrift, welche wir nun vorlegen werden, in Einklang gebracht werden sollen.

5. Im Buche der Weisheit nämlich, Cap. 11, V. 24 und 25 findet sich der allgemeine Ausspruch, daß Gott sich über alle seine Geschöpfe erbarme und keines zu seinem Unglücke erschaffen habe. Und ebendort 12, 20. 21 heißt es, wenn Gott schon gegen die Canaaniter, welche doch im höchsten Grade verhärtet und verderbt waren, eine so väterliche Langmuth geübt, um wie viel mehr werde er sie gegen sein auserwähltes Volk üben? Sogar über das verhärtete und verstockte Jerusalem (Luc. 19, 41), welches verschiedene Mordanschläge gegen den Herrn gefaßt hatte, sagte er: „Wie oft habe ich dich versammeln wollen, aber du hast nicht gewollt." Dem hohen Rathe machte der h. Stephanus Apstg. 7, 51 den Vorwurf: „Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herz und Ohren! Ihr widerstehet allezeit dem heil. Geiste; wie eure Väter, so auch ihr." An die Römer 2, 4—8 lehrt der h. Paulus, daß, wer die Geduld und Langmuth Gottes verachte, sich Zorn für den Tag des Gerichts aufhäufe. Ueberhaupt werden in der h. Schrift den verhärteten und verblendeten Sündern die heftigsten Vorwürfe über den Widerstand gemacht, welchen sie durch ihre eigene Bosheit der göttlichen Gnade entgegenstellen, was besonders aus den Reden der Propheten an das israelitische Volk erhellet; die h. Schrift droht ihnen mit der Fülle des göttlichen Zornes; sie bezeugt, daß Gott seine Strafen so einrichte und mit den Sündern geduldig verfahre, daß sie die Bosheit verlassen und Alle ohne irgend eine Ausnahme sich bekehren können. Folglich setzt die heilige Schrift überall voraus, daß auch die verblendeten und verhärteten Sünder die hinlängliche Gnade zur Bekehrung haben.

6. Dasselbe lehren die Väter. Die Gesinnung des h. Hieronymus über diesen Gegenstand ergibt sich aus der angeführten Erklärung des Propheten Amos. Der h. Augustinus schreibt **Retractationum I, cap. 19, nro. 7 (Edit. Paris. 1841, tom. I, pag. 616): Loco alio peccatum fratris ad mortem, de quo dicit Iohannes Apostolus: Non pro illo dico, ut roget quis (1. Ioh. 5, 16), ita definivi, ut dicerem: Peccatum fratris ad mortem puto esse, cum post agnitionem Dei per gratiam Domini nostri Iesu Christi quisque oppugnat fraternitatem, et adversus ipsam gratiam, qua reconciliatus est Deo, invidentiae facibus agitatur.** *) **Quod quidem non confirmavi, quoniam hoc putare me dixi: sed tamen addendum fuit, si in hac tam scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam, quoniam de quocunque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum, nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur.** Ebenso spricht sich der h. Bernard aus. In seiner Schrift über die zwölf Grade der Demuth, welchen er ebensoviele Grade des Stolzes entgegenstellt, setzt er zuerst auseinander, daß sowohl derjenige, welcher sich zur Höhe der christlichen Vollkommenheit erschwingen wolle, als auch derjenige, welcher sich dem Bösen hingebe, viele Mühe auf ihrem Wege hätten. Wer aber auf dem Gipfel angelangt sei, und wer bis in den Abgrund des Bösen gekommen sei, beide liefen auf ihrem Wege leicht, jener zum Leben, dieser zum Tode. Dann fragt er, ob ein solcher sich nicht mehr bekehren könne? Allerdings, antwortet er, man solle den Herrn für ihn anrufen, ob dieser nicht seinen Sinn ändere. Daß sich auch der größte Sünder noch bekehren kann, lehrt besonders deutlich der h. Thomas **P. I, quaest. 48, art. 3: In infinitum potest fieri additio in peccatis, per quae semper magis ac magis minuitur habilitas animae ad gratiam: quae quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundum illud Isaiae 59, 2: Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum. Neque tamen tollitur totaliter ab anima praedicta habilitas, quia consequitur naturam ipsius.** Die Fähigkeit der Seele, mit Gott durch die Gnade vereinigt werden zu können, bleibt also in diesem Leben immer. Ebenso schreibt der h. Thomas **P. III, quaest. 86, art. 1: Dicere, quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis poenitere non possit, erroneum est, primo quidem, quia per hoc tolleretur libertas arbitrii: secundo, quia per hoc derogaretur virtuti gratiae, per quam moveri potest cor cuiuscunque peccatoris ad poenitentiam.** Derselbe h. Lehrer schreibt **contra gentes cap. 159: Deus, quantum in se est, paratus est, omnibus gratiam dare, vult enim omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire:** — gleichwie die Sonne, welche, so viel an ihr liege, Allen ihr Licht zu geben bereit sei.

7. Da Gott das Heil aller Menschen will, und da Christus für Alle am Kreuze gestorben ist, so muß auch angenommen werden, daß Gott denen, welche niemals von einer göttlichen Offenbarung gehört haben, hinlängliche Gnade zur Wirkung ihres ewigen Heiles gebe, und daß er auch die ohne die h. Taufe sterbenden Kinder, so viel an ihm liegt, zum ewigen Heile

---

*) Diese Stelle findet sich in der Schrift des h. Augustinus de sermone Domini in monte. (Ueber die Bergpredigt).

habe führen wollen. Hinsichtlich des ersten Punktes hat die Kirche ihre Ansicht durch die Verwerfung folgender Propositionen des Quesnelle ausgesprochen. **26**: **Nullae dantur gratiae, nisi per fidem. 27: Fides est prima gratia et fons omnium aliarum. 28: Prima gratia, quam Deus concedit peccatori, est peccatorum remissio. 29: Extra Ecclesiam nulla conceditur gratia.** Unter den von Alexander **VIII.** 1690 verdammten Propositionen ist die fünfte: **Pagani, Iudaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino a Iesu Christo recipiunt influxum: adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem, sine omni gratia sufficienti.** Wenn von Christo als dem Erlöser aller Menschen Joh. 1, 9 im Allgemeinen gesagt wird: „Er war das wahre Licht, welches einen jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt": so erleuchtet er auch diejenigen Alle, welche von ihm und seiner Kirche nie gehört haben und ihn daher ohne ihre Schuld nicht kennen, über ihren übernatürlichen Endzweck nämlich und über die Mittel, zu demselben zu gelangen. Und wenn der h. Paulus Röm. 2, 12—16 lehrt, daß den Heiden der Mangel eines geschriebenen Gesetzes nicht zur Entschuldigung vor Gott gereichen werde, weil sie in ihrem Gewissen schon das Gesetz gefunden hätten, so setzt er voraus, daß die Heiden auch ohne die göttliche Offenbarung die hinlängliche Gnade zur Wirkung ihres ewigen Heiles haben. Denn sonst könnten sie ja nicht von Gott gerichtet werden. Gott wird daher auf irgend eine Weise Sorge tragen, daß ihnen die nothwendige Erkenntniß über die Wirkung ihres ewigen Heiles zukomme. Die Meinung einiger Protestanten *) aber, „daß denen, die ohne ihre Schuld in diesem Leben von Christo nichts gehört haben, noch im Hades das Evangelium werde gepredigt werden", damit auch sie sich für oder gegen dasselbe entscheiden, ist verwerflich. Denn mit dem Tode schließt sich die Möglichkeit aller Heilswirkung.

Was aber die ohne die Taufe sterbenden Kinder betrifft, so ist aus den nämlichen Gründen als gewiß anzunehmen, daß Gott auch ihr ewiges Heil will, so viel an ihm liegt. Jedoch kann dieser göttliche Wille durch die Nachläßigkeit der Eltern und Angehörigen vielleicht vereitelt werden. Denn der Men ch kommt immer als Einzelwesen und als Mitglied eines gesellschaftlichen Kreises zunächst und dann des gesammten menschlichen Geschlechts in Betracht; und so weit daher der Kreis seines Einflusses reicht, welcher ihm von Gott als Umfang seiner geistigen Entwicklung gegeben ist, so weit reicht auch die geistige Macht, welche er ausüben kann. Sicher aber ist, daß diejenigen Unmündigen, welche ohne die heilige Taufe aus diesem Leben scheiden, zur Anschauung Gottes nicht gelangen; wie wir in der Lehre von den letzten Dingen des Menschen nachweisen werden.

### §. 183. Erklärungsversuche über die Vereinigung der Gnade und Freiheit.

1. Bei der nun folgenden Lehre über die Vereinigung der Gnade und Freiheit ist wohl festzuhalten, was wir schon wiederholt erinnerten, daß in dem Gerechtfertigten mit der heiligmachenden Gnade die wirkliche Gnade zusammenwirkt, und daß beide, die heiligmachende Gnade und die wirkliche Gnade zusammengenommen, Gnade schlechthin genannt werden, indem dann

---

*) Kurtz: Biblische Geschichte, Seite 200.

nur an die göttliche Kraft gedacht wird, durch welche der erschaffene Geist zu seinem übernatürlichen Endzwecke geführt werden soll. Ferner haben wir in der bisherigen Lehre von der wirklichen Gnade gesehen, daß dieselbe sowohl zur Bewahrung und Vermehrung, als auch zur Wiedererlangung der heiligmachenden Gnade nothwendig ist und den Gerechten und den Sündern hierzu von Gott gegeben wird. Da nun die katholische Kirche die unbedingte Nothwendigkeit der Gnade zu allen Heilshandlungen einerseits, und die vollständige Freiheit der vernünftigen Creatur anderseits lehrt: so entstand im Fortschritte der dogmatischen Wissenschaft die Frage, wie die Vereinigung beider, der göttlichen Gnade nämlich und des freien menschlichen Willens, welche Vereinigung in einem jeden übernatürlichen Werke statt findet, dem Verständnisse nahe gelegt werden könne. So wie das Eindringen in ein jedes Glaubensgeheimniß nur mit vielen Dunkelheiten und Schwierigkeiten verbunden ist, so verhält es sich auch mit diesen. Der h. Augustinus bezeichnet die Vereinigung beider als einen sehr schwierigen Punkt, da man befürchten müsse, daß bei Vertheidigung der göttlichen Gnade die menschliche Freiheit verletzt werde, und bei Vertheidigung der menschlichen Freiheit die Wirkung der Gnade: cf. S. Augustini de gratia Christi cap. 47 (tom. X, pag. 383.)

Weder der h. Augustin noch auch die spätern Theologen bis zum sechszehnten Jahrhunderte haben ein System über die Vereinigung beider gebildet. Erst als die Protestanten alles freithätige Mitwirken des Menschen zu seiner Rechtfertigung gänzlich läugneten, und ihnen gegenüber die katholische Kirche ihre uralte Lehre von der menschlichen Freiheit auf das entschiedenste festhielt: drängte sich die Frage auf, wie die Vereinigung beider in der Wirkung unseres ewigen Heiles erklärt werden könne? Zur Beantwortung dieser Frage bildeten sich in der katholischen Kirche verschiedene Systeme, die wir als Erklärungsversuche über die Vereinigung der Gnade und Freiheit bezeichnen.

Durch diese Erklärungsversuche soll nicht bestimmt und gesondert werden, wie viel „von der Heilswirkung dem einen Factor und wie viel dem andern zukomme“: wie Dieringer in seiner Dogmatik pag. 495 (1. Aufl.) sich ausdrückt. Denn bei einer übernatürlichen Handlung oder bei der wirksamen Gnade, gratia efficax oder victrix, bilden beide, die Gnade und der freie Wille ein einziges Ganze, welches wohl beschrieben, aber nicht in Theile zerlegt werden kann. Denn ebensogut, als dann gesagt werden kann: Alles kommt durch die Gnade, kann dann auch gesagt werden: Alles kommt durch den freien Willen. Ueber diese innige Verbindung beider hat der heil. Bernard eine wahrhaft klassische Beschreibung geliefert, indem er in der Abhandlung de gratia et libero arbitrio pag. 919, L (der Antwerpener-Ausgabe 1616) schreibt: Cavendum ergo, ne, cum haec invisibiliter intra nos ac nobiscum actitari sentimus *), aut nostrae voluntati attribuamus, quae infirma est, aut Dei necessitati, quae nulla est, sed soli gratiae, qua plenus est. Ipsa liberum excitat arbitrium, dum seminat cogitatum, sanat, cum immutat affectum, roborat, ut perducat ad actum, servat, ne sentiat defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo praeveniat, in ceteris comitetur. Ad hoc utique praeveniens, ut iam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen, quod a sola gratia coep-

*) Nämlich gute Gedanken und deren Vollbringung.

tum est, pariter ab utroque perficitur, ut mixtim, non singillatim, simul, non vicissim per singulos profectus operentur. Non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa: sed ut totum in illo, sic totum ex illa.*) Sondern es handelt sich vielmehr darum: Wie ist das Bestehen der Freiheit unter der Gnade zu erklären? Und woher kommt es, daß bei dem Einen die Gnade wirksam ist, bei dem Andern nicht, da doch alle Menschen frei sind und daher im Grunde an ihrer Verwerfung nur selbst Schuld sein können? Da die Pelagianer und Semipelagianer die Nothwendigkeit der Gnade läugneten, und dieselbe zwar als ein Hülfsmittel, aber doch als ein entbehrliches Hülfsmittel betrachteten: fanden jene Fragen in der einfachen Antwort ihre Lösung: Weil die Einen sich um ihr ewiges Heil bemühen, die Andern nicht. Eine ebenso einfache Lösung finden sie im protestantischen Systeme, weil nämlich Gott dem Einen die nöthigende Gnade gibt, dem Andern nicht. Aber wie ist die Vereinigung Beider, der unbedingten Nothwendigkeit der Gnade zum ewigen Heile und ihrer unfehlbaren Wirksamkeit einerseits, und der menschlichen Freiheit andererseits, welches Beides die Kirche behauptet, zu erklären? An und für sich betrachtet, oder abgesehen von der Einstimmung des menschlichen Willens muß eine jede Gnade als wirksam bezeichnet werden. Denn eine jede Gnade erleuchtet das Erkenntnißvermögen und kräftigt den Willen, daß er sich für Gott und die Wirkung seines ewigen Heiles bestimmen soll. Diese Wirksamkeit der Gnade in abstracto wird in der Schulsprache gewöhnlich efficacia virtutis (die Wirksamkeit der Kraft,) oder efficacia ab intrinseco genannt. Diese Wirksamkeit aber ist hier nicht gemeint, sondern die in Beziehung auf uns durch die Einstimmung unseres freien Willens eintretende, welche efficacia connexionis genannt wird. Diese dem Verständnisse nahe zu legen, ist der Zweck jener Erklärungsversuche. Zunächst drängt sich hier die wichtige Frage auf: Wenn die katholische Kirche die Freiheit des Willens überhaupt lehrt, bekennt sie diese auch unter der Wirksamkeit der Gnade? Die Antwort wird eine bejahende sein, und bildet dann zweitens die Grundlage für die verschiedenen Erklärungsversuche selbst. Zur Vervollständigung dieser beiden Punkte wird dann drittens zu beweisen sein, daß es wirklich eine Gnade gibt, welche zum übernatürlichen Handeln hinreichte, die aber allein darum nicht wirksam wird, weil der freie Wille ihr seinen Beistand versagte. Wir haben also in diesem Paragraphen folgende drei Punkte zu behandeln: I. Zu erörtern, ob die Freiheit auch unter der wirksamen Gnade bestehen bleibt, oder nicht. Sie bleibt bestehen. II. Die verschiedenen Erklärungsversuche anzugeben. III. Zu beweisen, daß es eine gratia vere et mere sufficiens gibt.

2. Die Freiheit besteht unter der Gnade, wenn diese derselben keine innere Nöthigung anthut. Denn daß sie ihr keine äußere anthue, gestehen die Gegner von selbst ein. Daß aber die Gnade in keinerlei Weise dem freien

---

*) Hier ist das Zusammenwirken der göttlichen Gnade und des freien menschlichen Willens sehr schön beschrieben. Das Dunkle und Geheimnißvolle dieser Lehre ist hier vom h. Bernard so gut, als dieses überhaupt möglich ist, auseinandergesetzt. Der Dr. Eck vertheidigte auf der Disputation zu Leipzig gegen Luther den Satz: Bonum opus totum est a Deo, sed non totaliter; welche Proposition Eck's auch ziemlich deutlich ist, aber bei weitem erschöpft sie doch den Gegenstand nicht, wie es diese Auseinandersetzung des h. Bernard thut.

Willen eine Nöthigung anthue, ist eine Glaubenslehre, welche die Kirche auf die mannigfachste Weise ausgesprochen hat. Das Tridentinum nämlich lehrt, 1) daß der freie Wille der Gnade widerstehen könne, daß er durch seine Beistimmung auch etwas thue und sich nicht bloß passiv verhalte: cap. 5: neque homo ipse nihil omnino agit, gratiam illam recipiens, quippe qui illam et abiicere possit. Cap. 6: libere moventur in Deum. Dasselbe lehrt das Tridentinum ebendort can. 4 und 5. Alle diese Stellen haben wir schon bei der Lehre von der Freiheit (§. 24 und §. 79) berücksichtigt. 2) Daß Gott, wenn die Gerechtfertigten ihm ihre Folgsamkeit nicht versagen, so wie er das Gute angefangen, es auch vollenden werde, cap. 13: Deus, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere: nisi ipsi illius gratiae defuerint. 3) Daß es in der Gewalt des Menschen stehe, seine Wege zu verderben, can. 6. 4) Daß Gott mit seiner Gnade den guten Werken der Gerechtfertigten zuvorkomme, dieselben begleite und ihnen folge, cap. 16. — Die h. Schrift lehrt dies 1) in allen den Stellen, in welchen gesagt wird, daß der Wille sich selbst bewegt, und zum Handeln bestimmt: Ps. 118, 112: Inclinavi cor meum ad faciendas iustificationes tuas in aeternum propter retributionem. Zach. 1, 3: convertimini ad me, et ego convertar ad vos: über welche Stelle das Concil von Trient bemerkt Sess. VI, cap. 5: Cum dicimus: Convertimini ad me et ego convertar ad vos, libertatis nostrae admonemur. 1. Timoth. 4, 7. 8 ermahnt der Apostel den Timotheus: Exerce teipsum ad pietatem (γύμναζε σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν.) 2) In allen den Stellen, in welchen dargestellt wird, daß der Wille des Menschen selbst handelt und wirkt. Dieses geschieht zunächst in der so häufig vorkommenden Wendung, daß Gott einem Jeden nach seinen Werken vergelten wolle; daß dieses Leben die Zeit der Aussaat für die Ewigkeit sei. Ferner 1. Cor. 3, 8. 9: Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem: Dei enim sumus adiutores. Im Griechischen steht dort σύνεργοι: (daher sind wohl katholische Theologen von den Gegnern Synergisten genannt, weil sie die Gnade und Freiheit lehren.) Ebendort 15, 10: Gratia Dei in me vacua non fuit: sed abundantius illis omnibus laboravi: non ego autem, sed gratia Dei mecum. Philip. 2, 12: Cum metu et tremore vestram salutem operamini. Eccli. 31, 10 heißt es von einem Menschen, der nicht auf die Güter dieser Welt, sondern auf Gott sein Vertrauen gesetzt hat: Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit. Dann 1. Cor. 7, 37: „Wer aber festen Entschluß gefaßt in seinem Herzen und nicht genöthigt ist, sondern Freiheit hat, nach seinem Willen zu handeln, und er hat es in seinem Herzen beschlossen, seine Jungfrau zu bewahren, der thut wohl." In diesen Stellen wird das freie Mitwirken mit der Gnade geschildert; in andern dagegen die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade. Ezech. 36, 26: „Ich will euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euch legen: ich will wegnehmen das steinerne Herz aus eurem Leibe und euch ein Herz von Fleisch geben." Joh. 6, 44. 45: „Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht ziehet. Und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Es steht geschrieben in den Propheten: Und sie werden Alle Lehrlinge Gottes sein. Wer immer von dem Vater gehört und gelernt hat, der kommt zu mir." Phil. 2, 13: „Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen wirket nach seinem gnädigen Wohlgefallen." Alle diese und ähnliche Stellen

beweisen, daß einige Menschen ihr Heil mit Hülfe der Gnade Gottes sicher wirken. Dadurch aber ist keineswegs gesagt, daß die Gnade dem Menschen eine Nöthigung anthue, sondern nur, daß wir durch die Gnade zu neuen Menschen umgeschaffen werden und Gott wohlgefällig denken und handeln. Ueber die Stelle aus Johannes bemerkt der h. Augustin tract. **26** in Iohannem nro. **7** (tom. **III**, pag. **1610**): Videte, quomodo trahit Pater: docendo delectat, non necessitatem imponendo. Die Stelle aus dem Briefe an die Philipper hat der h. Augustin ebenfalls am besten erklärt, de Gratia et libero arbitrio cap. **9**, nro. **21** (tom. **X**, pag. **894**): (Zuvor hat er erörtert, daß das ewige Leben den Menschen als Verdienst gegeben werde; dann fährt er fort:) Non enim, quia dixit: „Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et operari, pro bona voluntate", ideo liberum arbitrium abstulisse putandus est. Quod si ita esset, non superius dixisset, Cum timore et tremore vestram ipsorum salutem operami. Quando enim iubetur, ut operentur, liberum eorum convenitur arbitrium: sed ideo cum timore, et tremore, ne sibi tribuendo, quod bene operantur, de bonis tanquam suis extollantur operibus.

3. Unter den Vätern ist für die Darlegung dieser Glaubenswahrheit, daß der Wille auch unter der Gnade frei bleibt, der h. Augustin insbesondere zu berücksichtigen. Denn nicht bloß Luther und Calvin haben sich für ihre Lehre, daß die Gnade dem Menschen zwar keinen äußern Zwang, aber eine innere Nöthigung anthue, auf den h. Augustin als Auctorität berufen, sondern mit noch viel größerem Nachdrucke der katholische Bischof Jansenius, der ein eigenes großes Werk unter dem Titel Augustinus insbesondere zu dem Zwecke ausgearbeitet hat, um es als Lehre des h. Augustin zu beweisen, daß der Mensch nach dem Falle mit innerer Nothwendigkeit von der Gnade getrieben werde. Dann ist die Freiheit aufgehoben. Diese Behauptung nebst vier andern aus jenem Buche gezogenen sind vom päpstlichen Stuhle verdammt worden. Für die Wissenschaft kann daher nur noch die Frage übrig bleiben: Haben sich Jansenius und seine Vorgänger, Luther und Calvin, mit Recht auf den h. Augustinus berufen? Gesetzt auch, daß Augustinus ihrer Lehre beigetreten wäre: so wäre das doch noch kein Grund, sie anzunehmen. Denn nur dasjenige, was die unfehlbare Kirche als göttliche Offenbarung angibt, ist als solche wirklich anzunehmen, nicht was den Ansichten eines Kirchenschriftstellers beliebt. (Der Gedanke freilich, daß die Kirche Jemanden als Heiligen verehren sollte, der sich eines wiederholt von ihr verdammten Irrthums schuldig gemacht hätte, hat etwas Widersprechendes.) Es bleiben daher noch diese beiden Fragen: 1) Hat der h. Augustinus die Gnade in dem Sinne gelehrt, daß sie dem freien Willen des Menschen eine innere Nöthigung anthäte? Jansenius behauptet dieses vielfach. Und 2) besteht diese innere Nöthigung in einer himmlischen Lust, welche durch ihre größere Stärke den widerstrebenden Willen unterwirft und so dem Menschen Gewalt anthut? Auch dieses behauptet Jansenius, und danach hat er sein System von der siegenden himmlischen Lust gebildet. Hierfür ruft Jansenius wieder und wieder den berühmten Ausspruch des h. Augustin an: Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est. So sagt Jansenius lib. **VIII**. de gratia Christi Salvatoris cap. **1**, nach der Löwener Ausgabe 1640, tom. **III**. pag. **817**, wo er zuerst auseinandersetzt, daß über die Vereinigung der Gnade und Freiheit in der katholischen Kirche hauptsächlich zwei Systeme herrschen, das der praedeter-

minatio physica und das des Congruismus; die wahre Lehre des h. Augustinus aber stimme mit keinem einzigen dieser Systeme überein; — Nam a priori accipit (scil. vera Augustini sententia), quod voluntati consensum, efficaciter inclinando atque adeo praedeterminando, largitur: a posteriori, quod sit actus quidem vitalis, utpote coelestis et Augustini phrasi ineffabilis suavitatis delectatio. Non tamen exspectat (adiutorium Christi) impulsum voluntatis, ut secum influat, sed ei tribuit: nec haeret quodammodo ex arbitratu voluntatis eligentis, ut velit aut nolit: sed arbitratum volendi, ad hoc ipsum determinando suavitatis efficacia voluntatem, efficit. Ex quo fit, ut quod in gratia medicinali Salvatoris essentiale ac formale est, in Augustino illi animadverterint, hi vero, quod quodammodo materiale. Cap. 2 (pag. 818): Augustino vera Christi gratia est verissimus motus voluntatis, ineffabilis videlicet delectatio obiecti, quod proponitur, quae totum animum cum ingenti iucunditate sursum rapit. — Christi adiutorium est actus verus et vitalis, quo anima haud secus afficitur, movetur in Deum, ac quando simili delectatione terrenis rebus inhaeret. *) Idcirco quippe datur animo perniciosis desideriis et voluptatibus implicato, ut earum impetus illa coelesti ac victrice delectatione superetur. **) Nam ex illo effectu etiam nomen victricis delectationis ei impositum est .... De hac gratia sanante animum ac vehementissime delectante motibus suis delectationi carnis repugnantibus, et adiunctis ei intellectus illustrationibus Augustinus innumeris locis loquitur, ubi de vera Christi gratia contra Pelagianos asserenda et explicanda occupatur. Pag. 819: Delectatio victrix, quae Augustino est efficax adiutorium, relativa est. Tunc enim est victrix, quando alteram superat. Quod si contingat, alteram ardentiorem esse, in solis inefficacibus desideriis haerebit animus, nec efficaciter unquam volet, quod volendum est. Pag. 820: Adiutorio Christi nihil respondet in agentibus naturalibus. Christi adiutorium laesae voluntati propter solum vulnus necessarium est, quod ei inflixit peccantis voluntatis audacia. Nam inde gratia Christi medicina et adiutorium medicinale ab Augustino dicitur, et Christus

---

*) Diese Behauptung ist deßhalb sehr verwerflich, 1) weil der sinnliche Trieb und seine Befriedigung jedesmal dann, wenn er den göttlichen Geboten und Räthen zuwider ist, nur mit Verdunklung der Vernunft besteht; während jede Folgsamkeit gegen die Gnade mit innerer Erleuchtung über die göttlichen Wahrheiten verbunden ist; so daß der Mensch durch diese Folgsamkeit in sich selbst einkehrt und bei sich ist, während er durch die Befriedigung der sinnlichen Begierden aus sich hinaus gerissen wird. Hier ist der Grund, weßhalb sich das ruhige, besonnene, sich selbst bewußte Thun der wahren Gottesgesandten von der wilden, zerstörenden und verwüstenden Thätigkeit der falschen unterscheidet. 2) Weil auch bei der vollkommensten Erfüllung des göttlichen Willens aller innere und äußere Trost gänzlich fehlen, und der menschliche Geist in die höchste Dürre und Trostlosigkeit versetzt werden kann. Man denke an die Verlassenheit Christi am Kreuze und an die Seelenleiden so Vieler, welche es mit Gott und ihrem ewigen Heile ernstlich meinen.

**) Wiederum falsch, da nach Conc. Trid. Sess. VI. cap. 6 der Glaube an die göttliche Offenbarung, nämlich an die ewige Vergeltung, den ersten Antrieb der Sinnesänderung bildet.

Dominus Salvator et medicus. Und nachdem Jansenius den Unterschied der praedeterminatio physica von dem adiutorium Christi, wie er dasselbe im h. Augustin finden will, aufgestellt hat, schließt er: Itaque Christi adiutorium non propter indifferentiam voluntatis determinandam, non propter generalem causae secundae a prima dependentiam, non propter actuum bonorum supernaturalitatem, sed propter solam liberi arbitrii impotentiam et fractas voluntatis vires, quae ex libidinum terrenarum dominatione prostratae sunt, hominibus lapsis Christi incarnatione et sanguine praeparatum est. Insbesondere aber spricht Jansenius über die Unwiderstehlichkeit der coelestis delectatio victrix im dritten Capitel, pag. 822: Perspicue patet, istud adiutorium esse tale, ut voluntatem cum quacunque alia gratia in potentia constitutam ad actum protrahat, non si voluerit, quemadmodum gratiae Adami et Angelorum, cum qua reipsa steterunt in veritate, proprium fuit, sed ei efficacissime praebendo, ut velit. Non enim exspectat, ut voluntas secum influat, quemadmodum in adiutorio Angelorum etiam sanctorum accidebat, (pag. 823) quorum voluntas ita fortis erat, ut, quemadmodum, et quando, et quantum vellet, uteretur aut non uteretur adiutorio: sed facit secum influere voluntatem, applicans eam ad volendum agendumque, quicquid per eam Deus volendum agendumque constituerit. Cum enim per terrenas cupiditates voluntas ad non volendum, imo ad repugnandum determinata sit, tollit istam depressionem atque determinationem in contrarium et reflectit eam in bonum, non solum si libero arbitrio hoc videatur et velit, sed ineffabili sua luce atque suavitate faciendo, ut ei sic videatur et velit. Sic enim Deus avellit cor lapideum et dat cor carneum *): sic animum efficacissima potestate convertit, sic duritiam cordis aufert: sic operatur velle atque perficere: sic ex nolentibus et repugnantibus volentes et consentientes facit. Non enim hoc aliter facit, quam voluntatem inclinando, applicando, determinando: et quia praevenit ipsam voluntatis praedeterminationem, etiam praedeterminando, non solum moraliter, sed vera, reali et physica praedeterminatione. Pag. 824: Moralis enim praedeterminatio illa dicitur, quae tantum se habet ex parte obiecti, quemadmodum facit ille, qui consulit, suadet, praecipit, rogat, blanditur, sive extrinsecus, sive intrinsecus: sed haec se habet in ipsa potentia voluntatis, quam proprie suae suavitatis magnitudine ad volendum applicat et applicando determinat, utpote causans in ea hoc ipsum, ut se determinet ideoque praedeterminat. Dann erwähnt er wiederholt den Ausspruch des h. Augustin: Quod amplius nos delectat, secundum hoc

---

*) Eine sehr unpassende Anwendung einer biblischen Stelle. Denn die Ausdrücke Herz, Gemüth sind vieldeutig und unbestimmt an sich. Die heil. Schrift sagt bald, daß wir durch den Glauben gerechtfertigt würden, bald durch die Liebe, die sich in Erfüllung der Gebote und Ausübung guter Werke bethätige. Sogar Paulus, der gewöhnlich vom rechtfertigenden Glauben spricht, sagt doch Gal. 5, 6: Nur der Glaube, der in Liebe wirksam ist, gelte vor Gott; ebenso 1. Cor. 7, 19. Die katholische Kirche sagt daher am besten und treffendsten, daß wir durch den lebendigen Glauben (fides caritate formata) gerechtfertigt werden.

operemur necesse est, ohne des Zusammenhanges, in welchem dieser Ausspruch vorkommt, irgendwie zu gedenken. Pag. 825: Infundit delectationem obiecti, qua amplius nos demulcente hoc ipsum necesse est ut velimus et operemur. Endlich schließt er: Ex quibus Augustini principiis perspicue apparet, impossibile esse, ut adiutorium coelestis delectationis non determinet, imo praedeterminet voluntatem, quia facit, ut velis, et sine illa velle non possis, facit etiam, ut ardentius velis, et sine illa ardentius velle non possis, facit denique, ut necesse sit animum istud sequi, et secundum istud operari, quod amplius delectaverit. Aus diesen Stellen geht hervor, daß Jansenius behauptete, der h. Augustinus habe die menschliche Freiheit unter der Wirkung der Gnade geläugnet und die Wirksamkeit der Gnade für eine himmlische Lust erklärt, welche den Menschen mit Nothwendigkeit antreibt und mit sich fortreißt, in ähnlicher Weise, wie die sinnliche Lust.

4. Für diese Ansicht, daß der heil. Augustin die Aufhebung der Freiheit unter der Gnade gelehrt habe, pflegt seine Lehre von dem doppelten Hülfsmittel angeführt zu werden, dem adiutorium sine quo non und dem adiutorium quo. Ein adiutorium sine quo non für das Leben seien die Speisen, aber noch nicht ein adiutorium quo. Die Engel und die ersten Menschen hätten zur Erreichung des ewigen Lebens das adiutorium sine quo non empfangen. Durch dasselbe hätten sie beharren können, wenn sie gewollt hätten. Wir aber empfingen auch das adiutorium quo. Insbesondere setzt der heil. Augustin diese Lehre auseinander in dem Werke de correptione et gratia cap. 12, nro. 34. 37. 38 (tom. X, pag. 936 seqq.) Calvin und Jansenius wissen dies nicht genug hervorzuheben. Indessen durch diese Lehre ist nur ausgedrückt, 1) daß durch die Gnade Christi sehr viele Menschen im Guten wirklich beharret haben; was nämlich die ersten Menschen und auch viele Engel nicht gethan haben; 2) daß erst durch die Gnade der Mensch auf einen Standpunkt erhoben wird, wo er zur Wirkung seines ewigen Heiles sich selbst entscheiden kann. Denn die Gnade muß das Geschäft der Wirkung unseres ewigen Heiles in uns anfangen. Wenn Gott den gefallenen Menschen seinem Elende überließe, und ihn nicht zuerst wieder durch seine Gnade erleuchtete und kräftigte, so würde dieser nicht einmal daran denken, sein Heil zu wirken; — was seine Anwendung findet auf das gesammte menschliche Geschlecht und auf den Einzelnen. 3) Daß die heiligmachende Gnade das doppelte Geschäft für den Menschen im Zustande der gefallenen Natur hat, dieselbe zu heilen und mit Gott zu vereinigen; wie vorher bewiesen ist. 4) Daß die Gnade, welche uns um der Verdienste Christi willen gegeben wird, in einem größeren Maaße uns gegeben wird, als die Gnade, welche den Engeln und den ersten Menschen gegeben ward. — Ferner berufen sich die Jansenisten auf die berühmte Stelle des h. Augustinus aus seinem Werke de correptione et gratia cap. XII, nro. 38 (tom. X, pag. 940): Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur: et ideo quamvis infirma, non tamen deficeret neque adversitate aliqua vinceretur. Jansenius in seinem Augustinus erklärt diese Worte so (pag. 826): Hoc est, ita, ut voluntas ab opere bono nulla tentatione declinari, nulla perversitate superari possit; ita videlicet, ut actualis declinatio voluntatis et superatio una cum Dei gratia iungeretur. Diese Erklärung gibt

Jansenius als die der Thomisten an; und sie ist allerdings katholisch, indessen nach dem Zusammenhange, in welchem jene Stelle vorkommt, nicht richtig. Augustinus nämlich spricht dort von der Beharrlichkeit. Die endliche Beharrlichkeit und die Prädestination bedingen sich gegenseitig, wie wir früher erörtert haben. Die Prädestination steht aber von Ewigkeit her fest; eben so auch die Beharrlichkeit. Diejenigen, die zum ewigen Leben vorher bestimmt sind; haben die endliche Beharrlichkeit mit unfehlbarer Gewißheit. Bei ihnen wird also die Gnade durchdringen und über alle Hindernisse siegen, selbst wenn sie vorher noch in mehrere Todsünden fielen. Diese Gedanken entwickelt der h. Augustin dort Nro. 38. 39 und 40. Jene Stelle ist also von der unfehlbaren Gewißheit der göttlichen Prädestination zu verstehen. Das beweist nicht nur der ganze Zusammenhang, sondern der heil. Augustin selbst schreibt im Anfange von Nro. 39: **Haec de his loquor** (nämlich Alles, was er über die endliche Beharrlichkeit in der unmittelbar vorhergehenden Nummer 38 gesagt hatte), **qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis: non de his, qui, cum annuntiasset et locutus esset, multiplicati sunt super numerum (Ps. 39, 6). Ipsi enim vocati dici possunt, non autem electi, quia non secundum propositum vocati.** Dann beweist der h. Augustin weiter die unfehlbare Gewißheit der Prädestination. — Folglich hat der h. Augustinus in dieser Stelle eigentlich nur die unfehlbare Gewißheit des göttlichen Erkennens und Wollens hervorgehoben, aber es ist ihm durchaus nicht eingefallen, die Freiheit des menschlichen Willens unter der Wirksamkeit der Gnade zu läugnen, — ebensowenig, als wir dadurch überhaupt, daß wir lehren, Gott wisse alle unsere Handlungen voraus, unsere Freiheit läugnen, wenngleich allerdings das Zusammenbestehen der göttlichen Allwissenheit mit der Freiheit des erschaffenen Geistes ein Geheimniß des Glaubens ist; wie wir im ersten Theile dieses Werkes bei der Lehre vom göttlichen Erkennen hervorhoben. — Mit dieser Stelle des heil. Augustinus sind alle andern dieses Kirchenvaters zu verbinden, in denen er von der unfehlbaren Gewißheit der göttlichen Prädestination und Reprobation und überhaupt des göttlichen Erkennens und Wollens in Beziehung auf die Wirkung unseres ewigen Heiles handelt. — Dieses sind die wichtigsten Stellen, welche dafür angeführt werden, daß der h. Augustin die Aufhebung des freien Willens unter der Gnade gelehrt habe. Diesen Vorwurf haben ihm zuerst und am heftigsten die Pelagianer gemacht. Der pelagianische Bischof Julianus nennt ihn einen **insignis negator liberi arbitrii.** Indessen der h. Augustin weist diesen Vorwurf auf das entschiedenste von sich. Er hat zu dem Ende ein eigenes Werk geschrieben: **De gratia et libero arbitrio**, in dessen Anfange er sich darüber beklagt, daß Viele die Gnade Gottes mit Vernichtung des freien Willens, und den freien Willen mit Verletzung der Nothwendigkeit der Gnade vertheidigten.

5. Daß ferner der h. Augustin unter der **coelestis delectatio victrix** nicht eine **delectatio indeliberata**, die den Willen des Menschen ergreift und blind mit sich fortreißt, sondern eine aus der Freude an der Erkenntniß der Wahrheit und deren Ausübung hervorgehende, mit ruhiger Ueberlegung und selbstständigem Willensentschluß verbundene gemeint hat, ergibt sich zunächst aus dem Zusammenhange, in welchem jene so vielfach gemißbrauchte Stelle: **Quod amplius nos delectat, secundum id operemur, necesse est**, vorkommt. Der h. Augustin nämlich schreibt in seiner Erklärung des Briefes an die Galater, zu 5, 22. 23., wo der Apostel die

Früchte des Geistes aufzählt, dieses (tom. III, pag. 2141): Regnant spirituales isti fructus in homine, in quo peccatum non regnat. Regnant autem ista bona, si tantum delectant, ut ipsa teneant animum in tentationibus, ne in peccati consensionem ruat. Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est: ut verbi gratia occurrit forma speciosae foeminae, et movet ad delectationem fornicationis: sed si plus delectat pulchritudo illa intima et sincera species castitatis, per gratiam, quae est in fide Christi, secundum hanc vivimus, et secundum hanc operamur; ut non regnante in nobis peccato ad obediendum desideriis eius, sed regnante iustitia per caritatem cum magna delectatione faciamus, quidquid in ea Deo placere cognoscimus. Quod autem de castitate et de fornicatione dixi, hoc de ceteris intelligi volui. Hier hat der h. Augustin eine zweifache delectatio unterschieden: 1) Die sündhafte der Unkeuschheit und anderer sinnlicher Lüste. Diese ergreift den Menschen ohne alle vorhergehende vernünftige Ueberlegung. 2) Die aus vernünftigem Willensentschluß hervorgehende Einstimmung in das Gott Wohlgefällige, d. h. in das Wahre, oder Ewige, und die daraus hervorgehende innere Freude. Gewiß bildet diese Stelle den besten Beweis, welchen Mißbrauch man mit einer aus ihrem Zusammenhange gerissenen Stelle machen kann. Und zu Joh. 6, 44: Nemo potest ad me venire, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum, bemerkt der h. Augustin tractat. 26 in Iohannem, nro. 4 (tom. III, pag. 1608): Quomodo voluntate credo, si trahor? Ego dico: Parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate? Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui. (Psalm. 36, 4.) Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille coelestis. Porro si poëtae dicere licuit: „Trahit sua quemque voluptas:“ (aus Virgils zweiter Ekloge,) non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio; quanto fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est? An vero habent corporis sensus voluptates suas, et animus deseritur a voluptatibus suis? Si animus non habet voluptates suas: unde dicitur: Filii autem hominum sub tegmine alarum tuarum sperabunt: inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos: quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen? (Psalm. 35, 8—10.) — Da amantem et sentit quod dico. Die Freude des Herzens, welche der heil. Augustin hier beschreibt, und welche er von der sinnlichen Freude wohl unterscheidet, gründet sich auf den Glauben an die übernatürlichen Güter. Nun aber kann dieser Glaube nicht ohne die Prüfung seiner vernünftigen Gründe bestehen. Denn die Wahrheiten, welche uns durch die göttliche Offenbarung mitgetheilt sind, gehen zwar über die menschliche Vernunft hinaus, sind aber nicht gegen die menschliche Vernunft. Also geht jener Freude eine vernünftige Ueberlegung vorher. Dieses wird noch bekräftigt durch das gegen Ende der 6. Nummer Gesagte: Quo avidas fauces habere debet, unde optare, ut sanum sit intus palatum vera iudicandi, nisi ut manducet et bibat sapientiam, iustitiam, veritatem, aeternitatem? Hiermit haben wir hinlänglich dargethan, daß der Wille unter der Gnade nach der Ansicht des h. Augustinus frei bleibt, und daß nach der Lehre eben dieses Kirchenvaters die

Wirksamkeit der Gnade nicht in einer **indeliberata coelestis delectatio victrix** besteht. Nachdem nun also bewiesen ist, daß die menschliche Freiheit unter jeder Wirkung der göttlichen Gnade ganz vollständig, ohne irgend eine Beeinträchtigung und Verletzung bestehen bleibt: so sind die verschiedenen Systeme über die Vereinigung der Gnade und Freiheit selbst vorzulegen.

6. Das erste System ist das der **Augustinianenses.** Ihnen zufolge besteht die Wirksamkeit der Gnade in einer himmlischen Lust, welcher aber der Mensch folgen kann und auch nicht, welche also die vernünftige Ueberlegung zuläßt. Eben dadurch unterscheidet sich dieses System von dem Jansenistischen. Dieses System hat wenig Aufmerksamkeit erregt.

7. Dagegen sind die beiden hauptsächlichsten das der **praedeterminatio physica** und das der **gratia congrua.** Beide unterscheiden sich wesentlich dadurch, daß jenes die Wirksamkeit der Gnade von der Gnade selbst abhangen läßt, dieses dagegen allein von der Einstimmung des freien Willens. Daraus erhellt sofort, daß eigentlich nur das System des Congruismus mit dem wahren Begriffe von der Freiheit des erschaffenen Geistes vereinigt werden kann. Beide Systeme haben mit allen möglichen Waffen der Wissenschaft gegen einander gekämpft, leider oft mit Heftigkeit und Bitterkeit. Auch Jansenius, **lib. VIII, de gratia Christi Salvatoris, cap. 1, (tom. III, pag. 817)** gesteht ein, das diese beiden die Hauptsysteme seien. Die Vertheidiger der **praedeterminatio physica**, (natürliche Vorherbestimmung; d. h. eine in allen innern und äußern Verhältnissen eines Menschen gegründete Vorherbestimmung; jenes Wort ist aber nie ein lateinisches gewesen; bei französischen Theologen ist der technische Ausdruck **prémotion physique**,) bekennen sich als Schüler des h. Thomas — Thomisten, Thomistische Schule, — und wollen aus dessen Schriften ihr System geschöpft haben. Aber diese Behauptung entbehrt alles Grundes. Denn erst nach dem Auftreten des Protestantismus wurden die Systeme über die Vereinigung der Gnade und Freiheit gebildet. Zudem aber hat der heilige Thomas die schlagendsten Stellen über die menschliche Freiheit; z. B. **P. I, quaest. 62, art. 8, ad 3: Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea, quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem, quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat, praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quod eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.** In den guten Engeln ist eine größere natürliche Freiheit, als in uns Menschen, weil in jenen seligen Geistern wegen der Anschauung Gottes nur mehr die richtige Selbstbestimmung möglich ist, wie wir §. 24 über den Freiheitsbegriff im ersten Theile dieses Werkes auseinander setzten, oder weil durch die Vereinigung mit Gott in diesem und jenem Leben auch alle natürlichen Kräfte des Menschen in sich gestärkt und gekräftiget werden. Ebenso sagt der heil. Thomas sehr bestimmt in der Vorrede zum zweiten Theile seiner Summa: **Homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum;** womit der h. Lehrer den §. 24 von uns

vertheidigten und entwickelten Begriff der Freiheit: Freiheit ist Selbstbestimmung unverkennbar ausspricht. Die einzigen Stellen aus ihm, welche die Vertheidiger der praedeterminatio physica für sich anführen können, sind jene, in denen er sagt, der freie Wille bedürfe zum Handeln einer Anregung von Gott, und Alles sei vorher von Gott bereitet und angeordnet. Indessen, daß Alles eine ursprüngliche göttliche Setzung sei, daß der Mensch nur auf die von Gott angebahnten Verhältnisse einzugehen habe, geben Alle zu, die an das Dasein Gottes glauben. Zudem wird durch jene allgemeinen Aussprüche die Frage: Worin hat die Wirksamkeit der Gnade ihren Grund, in der Gnade selbst, oder in der Einstimmung des Willens? nicht erörtert. Mithin berufen sich die Vertheidiger der praedeterminatio physica nur mit Unrecht auf den h. Thomas, und sind daher der heilige Thomas und die Thomisten noch wohl von einander zu unterscheiden. Auch auf solche Stellen aus dem heil. Thomas, in welchen derselbe die Einstimmung in die Gnade als Wirkung der Gnade betrachtet, können sich die Thomisten für ihr System nicht berufen; z. B. wenn er 1. 2., quaest. 111, art. 2, ad 2 schreibt: Per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus. Die Einstimmung in die Gnade zur Wirkung unseres ewigen Heiles, d. h. die Einstimmung in die wirkliche Gnade zum Empfange der heiligmachenden Gnade ist allerdings die Wirkung der Gnade, insofern als der erschaffene Geist aus sich selbst durchaus keine Bewegung machen kann, seinen übernatürlichen Endzweck, die Vereinigung mit Gott in diesem und jenem Leben, zu erkennen und zu wollen, sondern nur die aus Gott in ihn herniedersteigende Kraft ihn über den Endzweck seines Daseins zu erleuchten, seinen Willen zu kräftigen und so den Menschen auf den Standpunkt zu versetzen vermag, daß er sich für die Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes zu entscheiden befähigt ist. Daß dann aber der erschaffene Geist sich noch immer in seiner Gewalt hat und sich für Gott und das ewige Leben oder aber auch für den Teufel und die Hölle bestimmen kann, gerade wie er will, versteht sich von selbst, indem man widrigenfalls ja die Freiheit in einem guten oder bösen Werke läugnen müßte, was eine Häresie wäre. Im Wesentlichen ist ihr System dieses, so weit wir es uns klar machen können. Die praedeterminatio physica ist eine gewisse Bewegung oder ein gewisser Antrieb von Gott, die durch sich selbst den Willen zur Einstimmung wirksam bewegt, so nämlich, daß, wenn dieser Antrieb von Gott gesetzt und leidend in den Willen aufgenommen ist, die Einstimmung sogleich erfolgt, und die Nichteinstimmung mit jenem göttlichen Antriebe nicht bestehen kann. Daß Jemand diese göttliche Bewegung habe, stehe nicht in der Macht des Menschen; denn nach göttlichem Wohlgefallen werde sie gegeben und verweigert. Jedoch könne ohne sie der Wille weder etwas Gutes, noch etwas Böses wirken, (indem der Wille, wenn er etwas Böses wirket, der praedeterminatio physica widerstreitet). Aus einem doppelten Grunde sei diese Bewegung nothwendig: 1) Aus der Unterordnung der causa secunda unter der causa prima. Gott nämlich sei in der Wirkung unsers Heiles die causa prima, unser liberum arbitrium die causa secunda. Die causa secunda aber sei sowohl in ihrem Sein, als auch in ihrem Wirken der causa prima wesentlich untergeordnet. Denn von dieser müsse sie zum Handeln bewegt werden. 2) Aus der natürlichen Unentschiedenheit des freien Willens, welcher nämlich nicht zu handeln vermöge, wenn er nicht durch ein höheres Handelndes bestimmt werde. So sei

die praedeterminatio physica ein generalis concursus Dei in ordine supernaturali. Daher sei sie auch sowohl den Engeln, als den ersten Menschen zur Wirkung ihres ewigen Heiles nothwendig gewesen. Wenn sie gegeben werde, so wirke sie immer, unter welchen Umständen der Wille sich auch befinden möge, daß derselbe die beabsichtigte Handlung vollbringe; denn sie überwinde jeglichen Widerstand. Dann vergleichen jene Theologen die praedeterminatio physica mit einer gewissen Bewegung der Kraft, welche ein gewisses unvollkommenes Sein habe, und die im Willen sei, etwa wie die Farben im Lichte, die Töne in einem Instrumente: durch welche Ausdrücke gesagt zu sein scheint, daß nach diesem Systeme der freie Wille in der wirksamen Gnade eingeschlossen ist. Der freie Wille verhalte sich nur passiv zu derselben, werde aber durch dieselbe nicht aufgehoben. Denn wenn diese praedeterminatio physica gegeben werde: so handle der freie Wille unfehlbar, die Gnade wirke unwiderstehlich. Diesen Zustand nennen jene Theologen sensus compositus, durch welchen Ausdruck die Vereinigung der Gnade und Freiheit, oder besser das Umschlossensein der Freiheit von der Gnade ausgedrückt werden soll.

Aber wenn der freie Wille auch noch so sehr zum Handeln vorbereitet und bestimmt sei und wirklich handle: so bestehe doch in demselben zugleich auch noch die Möglichkeit zum Nichtwirken, — nicht aber die Möglichkeit, daß er zugleich handle und nicht handle. Oder in dem freien Willen ist die Möglichkeit zu Entgegengesetzten, nicht aber die Möglichkeit, Entgegengesetztes zugleich in sich zu haben. Wenn auch der Mensch, welches gottwohlgefällige Werk immer vollbringe, so bestehe doch die Möglichkeit, daß er es auch nicht vollbringen könne. Diese Möglichkeit nennen jene Theologen sensus divisus: durch welchen Ausdruck die beiden Factoren jedes guten Werkes auseinandergelegt und in ihrer Getrenntheit aufgefaßt werden sollen. — Diese Bezeichnungsweise sensus compositus, sensus divisus hat schon der h. Thomas, — nur daß er für letzteren Ausdruck absolute sagt; vergl. P. I, quaest. 23, art. 6, ad 3: Cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est, quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute, ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere, quod Deus possit non praedestinare, quem praedestinavit, *in sensu composito* accipiendo, licet, *absolute* considerando, Deus possit praedestinare, vel non praedestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo. — Die Möglichkeit nämlich, seine Beistimmung zu versagen, widerstreite der Aufforderung nicht, noch auch der wirklichen Beistimmung des Willens, sondern nur der wirklichen Verweigerung der Beistimmung. Wenn z. B. eine Wand weiß sei, so könne man in aller Wahrheit von ihr sagen, daß sie auch schwarz sein könne; drücke aber dadurch nicht aus, daß sie schwarz sei, während sie weiß sei, sondern daß die Möglichkeit zu beidem in ihr sei. So könne der Wille in sensu diviso das auch nicht thun, was Gott durch seine Gnade in ihm wirke, in sensu composito aber handle er mit Nothwendigkeit so. Wie daher in sensu composito derartige Ausdrücke wahr seien, der durch die göttliche Gnade getriebene Wille könne Gott nicht widerstehen, könne dem seine Zustimmung nicht versagen, was Gott durch ihn wirken wolle, könne nicht abfallen, könne nicht überwältigt werden: so seien auch in sensu diviso diese Redensarten wahr: Er könne abweichen, er könne überwältigt werden, er könne

seine Beistimmung versagen. Dies ist in Kurzem das System jener Theologen, die meistens dem Dominikanerorden angehören. Aus der h. Schrift und den Vätern rufen sie dann alle jene Stellen für sich an, in denen die unfehlbare Wirkung der Gnade gepriesen wird. Das ganze System läßt sich füglich so zusammen fassen: Daß der Wille der Gnade folgt, ist eine göttliche Gnade und nur eine solche; daß er aber auch dann noch als freier Wille angesehen werden muß, hat darin seinen Grund, weil, während er folgt, es möglich ist, daß er auch nicht folgen könnte. Nach allen Auseinandersetzungen, welche die Anhänger und Vertreter dieses Systems über dasselbe geben, scheinen sie sich die praedeterminatio physica als einen habitus der Gnade gedacht zu haben, aus welchem und durch welchen der Mensch handelt, indem derselbe den freien Willen des Menschen umschließt, so aber, daß dieser in sich oder seinem Wesen nach frei bleibt.

8. Ueber dieses System ist zu bemerken, 1) daß es die Vereinigung der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit im Grunde gar nicht erklärt, sondern die einfachen Glaubenswahrheiten, daß die Gnade Gottes allen Menschen zur ewigen Seligkeit nothwendig ist, und daß der Mensch einen freien Willen hat, nur in ein unverständliches Dunkel gelehrter Worte einhüllt. 2) Wenn die Wirkung der Gnade von der Gnade selbst abhängt, dann handelt Gott gegen diejenigen ungerecht, welchen er die wirksame Gnade nicht gibt. 3) Dann scheint auch von einem Verdienste nicht mehr gesprochen werden zu können. Nun aber ist es die Lehre der Kirche, daß der Himmel von den Gläubigen im eigentlichen Sinne verdient werden soll. Wenn die Lehre des Concils von Trient, daß es in der Gewalt des Menschen selbst stehe, seine Wege zu verderben, und der freie Wille nicht die Sache eines bloßen Namens sei, besteht: so muß auch ewig wahr bleiben, was der h. Bernard sagt: Propria voluntas salvationis et damnationis est causa, pag. 1107, K, bei Erwähnung der Stelle Römer 8: Quis nos separabit etc., wo der h. Bernard sagt, Paulus habe zwar Alles aufgezählt, aber nicht den eigenen Willen, weil dieser allein den Menschen von Gott trennen könne. 4) Uebrigens aber treten in diesem Systeme diese Gedanken recht lebendig hervor: a. Nur diejenigen Gnaden, von denen Gott vorhergesehen hat, daß der freie Wille der vernünftigen Creatur denselben beistimmen werde, hat Gott in den Plan seiner göttlichen Vorsehung mit aufgenommen, welcher in dem Bestreben Gottes besteht, die Menschheit ihrem Ziele; der Vereinigung mit Gott, entgegenzuführen, d. h. die Zahl der Prädestinirten zu vollenden. b. Bei dem Werke, welches durch die Gnade und den freien, aber von ihr bewegten und getriebenen Willen zu Stande kommt, ist die Gnade gleichsam die Form des Werkes, die Einstimmung des Willens die Materie desselben. Denn Gott hat schon von Ewigkeit her vorausbestimmt, zu welcher Stufe der Gnade und ewigen Glorie er jeden Einzelnen erheben will. Diese Stufe hängt von Gott ab; der Mensch kann sich ebensowenig eine höhere setzen, als er seiner Leibesgröße mit aller Anstrengung eine Spanne hinzuzufügen vermag. Jedes vernünftige Geschöpf muß mit dem Grade der ewigen Herrlichkeit, welchen Gott ihm geben will, demüthig vorlieb nehmen. Mithin ist bei den Werken, welche durch die Gnade vollbracht werden, die Gnade das principale, oder die Form. Die Einstimmung des freien Willens verhält sich zu derselben, wie die conditio sine qua non. Dieses scheint für das Thomistische System zu sprechen. Indessen diese Wahrheiten treten ebenso gut in dem andern System, von der gratia congrua, hervor.

9. Das System des Congruismus hat die Lehre, daß es eine **scientia media** in Gott gebe, oder mit andern Worten, daß Gott das Bedingtzukünftige vorauserkenne, zu seiner Grundlage. Das Erkennen Gottes nämlich ist eine **scientia necessaria**, womit Gott sich selbst erkennt, und **scientia contingens**, womit Gott die Dinge außer sich erkennt, indem nämlich Gott allein absolut nothwendig ist, da in Beziehung auf ihn und auf seine innern Thätigkeiten der Gedanke an die Möglichkeit des Gegentheils ausgeschlossen ist, wogegen alles außer Gott Seiende nur bedingt nothwendig ist, da es auch gar nicht sein könnte.*) Die göttliche Erkenntniß über das außer Gott Seiende aber ist, 1) **scientia approbationis**, insofern das Erkennen Gottes die Ursache der Dinge ist; 2) **scientia visionis**, insofern Gott alles wirklich Gewesene, wirklich Seiende und zukünftig Wirkliche anschaut; 3) **scientia media**, wodurch Gott erkennt, was in Folge einer Bedingung von seiner Seite oder von Seite eines seiner Geschöpfe eintreten würde; was aber nicht eintritt, weil diese Bedingung nicht gesetzt wird; 4) **scientia simplicis intelligentiae**, wodurch Gott alles das erkennt, was ihm möglich ist. Die **scientia media** ist deßhalb so genannt worden, weil sie zwischen der **scientia visionis** und **scientia simplicis intelligentiae** gewissermaaßen in der Mitte steht. Aus der heil. Schrift sprechen für die **scientia media** folgende Stellen: 1. Kön. 23, 11 flg.; Exod. 34, 15. 16 zu vergleichen mit 3. Kön. 11, 2; Weish. 4, 11; Matth. 11, 21. Aus dem h. Augustin findet dieselbe einen Beleg z. B. in seiner Schrift **de praedestinatione Sanctorum, cap. 3, nro. 7**, wo er diese Stelle aus einer seiner frühern Schriften anführt: **Non elegit Deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est, sed fidem elegit in praescientia, ut, quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit, cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam aeternam vitam consequeretur.** Hieran tadelt dann der heil. Augustin nur, daß er nicht auch damals schon hervorgehoben habe, daß auch der Glaube eine Gnade Gottes sei. Ueberhaupt aber nimmt der heil. Augustin für die Erklärung der Wirksamkeit der Gnade zur Allmacht und Allwissenheit Gottes seine Zuflucht; hat also das System des Congruismus in seinen wesentlichen Zügen schon gebildet. Verschiedene Schriftsteller aus dem Jesuitenorden haben durch zahlreiche Stellen aus den Vätern den Beweis geliefert, daß dieselben, wenn auch nicht diesen Ausdruck, so doch die dadurch bezeichnete Sache vollkommen gekannt haben. Aus dem h. Bernard können mehrfache Stellen für die **scientia media** angeführt werden. Der heilige Thomas kennt diesen **terminus technicus** noch nicht, wenngleich er wohl die Sache kannte.**) Der erste, welcher die **scientia media** in einer wissenschaftlichen Behandlung der Dogmatik anwandte, war Peter Fonseca, 1566. Von ihm nahm sein Schüler Molina, aus dem Jesuitenorden, und überhaupt die Jesuiten sie an. Auch Hermes war Congruist. Diese Theologen erklären die Wirksamkeit der Gnade so. Da Gott vermöge seiner Allmacht mehrfache Gnaden zu Gebote stehen, und da er vermöge seiner Allwissenheit mit größter Sicherheit erkennt, welcher Gnade der freie Wille seine Beistimmung geben werde: so gibt er dem Menschen dieselbe. Diese Gnade wird deßhalb, weil sie allen Verhältnissen und dem Willen des Menschen angemessen ist,

---

*) Vergleiche im ersten Theile dieses Werkes die Lehre von dem Wesen Gottes, §. 20, Nro. 3.

**) Vergleiche die Lehre beider Theologen §. 27 dieses Werkes.

gratia congrua genannt. Gott sieht voraus, unter welchen Umständen ein Mensch sich bekehren und überhaupt auf den Willen Gottes eingehen wird. Dieser göttliche Ruf soll so von uns geachtet werden, daß wir nach dem Ausdrucke eines Theologen, voluntatem eius et habeamus in desiderio et observemus in obsequio. Manche Theologen, z. B. Hortig in seiner Kirchengeschichte, wollen zwischen dem Molinismus und Congruismus noch einen Unterschied statuiren. Aber derselbe findet nicht statt. Jansenius de gratia Christi Salvatoris drückt sich darüber treffend so aus (lib. VIII, cap. 1, pag. 817): Haec (scil. gratia congrua) a Francisco Suarez, Lessio, Molina et aliis multis defenditur. Nam quamvis aliqua inter Suarez cum suis ex una, et Molinam, Lessium cum caeteris ex altera parte discrepantia sit, illa tamen magis divinam voluntatem, ex qua gratia proficiscitur, quam diversum operandi modum, quem habeat gratia, aut consentiendi, quem voluntas, respicit. Utrique enim statuunt, Deum explorare per scientiam conditionatam, quid voluntas libera cum qualibet gratia, si daretur, vellet aut faceret. Quo explorato illi volunt dari gratiam, cum qua voluntas operatura praevidetur, ex decreto Dei praedefinientis, ut talis effectus fiat; hi vero ex aliis considerationibus aut regulis providentiae. Gegen dieses System bemerkt Dieringer, pag. 90 in seiner Dogmatik, „es bringe die göttliche Barmherzigkeit in Verdacht.“ Dieses sucht er dann weiter zu begründen. Indessen bei seiner Erörterung liegt der irrige Gedanke zu Grunde, daß für die Gnade immer noch irgend ein Weg übrig bleibe, den Menschen zur Beistimmung zu bewegen. Auf dieser Voraussetzung beruht die ganze Argumentation Dieringers: „Eine Gnade, von der Gott vorausgesehen, daß sie erfolglos sein werde, sei rein überflüssig.“ — Freilich, aber nur durch die Schuld des Menschen selbst. — „Die Voraussetzung, daß eine wirksame Heilsbedingung denjenigen nicht werde, die überhaupt nach ihrer subjectiven Qualität unter keiner Bedingung das Heil ergriffen, wolle nicht Stich halten, 1) weil jeder Mensch, so lange er auf Erden lebe, noch rettungsfähig sei, 2) weil jene Qualität nicht eine von vornherein gesetzte, sondern erst allmälig gewordene sei, es daher zu ihr nicht hätte kommen können, wenn Gott die das Gegentheil erwirkende Bedingung früher angesetzt hätte.“ Offenbar wird bei dieser ganzen Argumentation vorausgesetzt, daß für die göttliche Gnade immer noch irgend ein Weg übrig bleibe, den Menschen zur Bekehrung zu bewegen. Indessen diese Voraussetzung ist falsch; denn dann ist die göttliche Allmacht mit der göttlichen Gnade verwechselt; vor welchem Irrthum man sich sehr sorgfältig in Acht nehmen muß. Alle Propositionen des Quesnelle nämlich, die sich in dem Sinne aussprechen, daß sie die Gnade als allmächtig oder Alles vermögend bezeichnen, sind verdammt worden. Der göttlichen Allmacht nämlich kann kein erschaffener Wille widerstehen. Diese göttliche Allmacht bewies sich durch die Erschaffung des Universums und durch den übernatürlichen Endzweck, welchen Gott dem erschaffenen Geiste gesetzt hat, — ohne jedoch daß Gott durch dieses Werk seine Allmacht erschöpft hätte. Aber die Erreichung dieses Endzweckes will Gott nur durch die freie Mitwirkung des erschaffenen Geistes, und darum müssen die Allmacht Gottes und die Gnade Gottes noch wohl von einander unterschieden werden. Gott hat sich für die Wirksamkeit seiner Gnade an dem freien Willen eine Schranke gesetzt, die er nicht durchbrechen will. Weiterhin Seite 91 und 92 sucht Dieringer die scientia media einfach als Erkenntniß des Möglichen dar-

zustellen. Dieses ist ungenau. Denn möglich ist dasjenige, was keinen innern Widerspruch in sich enthält, (das enuntiabile der Scholastiker,) bedingt zukünftig dasjenige, was von einer Bedingung abhängt, aber nicht geschieht, weil die Bedingung nicht gesetzt wird.*) — Insofern es nun überhaupt möglich ist, jenes große Geheimniß der Zusammenwirkung der göttlichen Gnade und des freien menschlichen Willens zu erklären, ist es durch dieses System geschehen. Die Wahrheit, daß Alles auf einer vorhergehenden göttlichen Anordnung, auf die der Mensch mit seinem freien Willen nur einzugehen hat, beruhe, tritt auch in diesem Systeme hervor. Auch läßt sich in diesem Systeme allein die Wirklichkeit des Verdienstes festhalten, wie sich dieses später bei der Lehre vom Verdienste herausstellen wird. Aus der heil. Schrift können die Anhänger dieses Systems mit Recht alle jene Stellen für sich anrufen, in denen der menschliche Wille, auch bei der Wirksamkeit der Gnade, d. h. bei der Vollbringung gottgefälliger Werke, doch als selbsthandelnd und sich selbst bestimmend betrachtet wird; (welche Stellen vorher schon namhaft gemacht sind.) Aus den Vätern diejenigen, welche über die scientia media handeln. Der h. Augustin hat dieses System gewissermaaßen schon im Voraus gebildet. Denn um die Wirksamkeit der Gnade zu erklären, beruft er sich mehrmals auf die göttliche Allmacht und Allwissenheit. Vermöge seiner Allmacht habe Gott mehrere Gnaden in Bereitschaft, so daß er, wenn der Mensch der einen widerstrebe, ihm eine andere geben könne; vermöge seiner Allwissenheit wisse er voraus, welcher Gnade der Mensch beistimmen werde.

10. Endlich erinnern wir noch, daß der Gedanke, welcher diesem ganzen Systeme zu Grunde liegt, nicht in dem Sinne verstanden werden darf, als wäre die vorhergesehene Einstimmung in die Gnade der Grund, weßhalb Gott dieselbe gibt. Dies ist durchaus nicht der Fall. Und darum ist es durchaus falsch, wenn gesagt wird, Gott würde die Welt nicht erschaffen oder seinen vernünftigen Geschöpfen den übernatürlichen Endzweck, den er nach der wirklichen Einrichtung seiner Vorsehung ihnen gesetzt hat, ihnen nicht gegeben haben, wenn er die Verdammung aller Menschen und Engel vorausgesehen hätte; oder wenn in Betrachtungen der Gedanke durchgeführt wird: Der Sohn Gottes sei zur Uebernahme der Erlösung durch die Voraussehung der Bereitwilligkeit, mit welcher so viele Tausende ihm folgend auch ihr Kreuz tragen und ihr Heil wirken würden, bewogen worden; oder wenn Einige meinen behaupten zu dürfen, Gott habe dem Menschen diesen oder jenen Stand angewiesen, weil er vorausgesehen, daß er ihm in demselben treu dienen werde. Vielmehr ist der einzige Grund alles Wirkens Gottes nach Außen und aller Gnade allein die göttliche Barmherzigkeit, vermöge derer Gott Allen seine Gnade anbietet, weil er Alle selig machen will. Aber ohne Einstimmung in die Gnade kann dieselbe weder erlangt noch bewahrt werden. Und so wie Gott Alles von Ewigkeit her vorausgesehen hat, so hat er auch vorausgesehen, wer die ihm angebotene Gnade annehmen und bewahren werde: Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam: und hat von Ewigkeit her bestimmt, daß nur dieser zum ewigen Leben eingehen werde. Grund aller Gnade, der ersten sowohl als der letzten, ist also immer und allein die göttliche Barmherzigkeit.

*) Vergleiche das Weitere darüber im ersten Theile dieses Werkes §. 27.

11. Indessen, welches System man auch annehmen oder neu erfinden mag, um die Vereinigung der Gnade und Freiheit zu erklären: diese Vereinigung selbst ist und bleibt immer ein undurchdringliches Geheimniß des Glaubens. Von den Wahrheiten der göttlichen Offenbarung können wir zwar durch unsere Sprache einen bestimmten Ausdruck geben, oder mit andern Worten: Der Glaube ist formulirbar. Aber dieser Ausdruck gibt uns doch noch keineswegs eine wahre und volle Erkenntniß der göttlichen Wahrheiten, wie sie an und für sich sind. Erst in jenem Leben werden wir dieselbe erlangen. Denn der Glaubensinhalt geht über alle menschliche Erkenntniß hinaus. Das hier in Rede stehende Glaubensgeheimniß aber ist deßhalb besonders wichtig, 1) weil diese That Gottes, daß er in dem freien Willen des Menschen vermittelst seiner Gnade wirket, ohne daß er den freien Willen irgendwie beeinträchtigt, vielmehr ihn noch freier macht, indem die übernatürliche Freiheit, welche durch die Gnade in uns bewirkt wird, höher und vorzüglicher ist, als die natürliche, nach der Inkarnation die größte und erhabenste That Gottes ist. Gewöhnlich nämlich wird eine dreifache Vereinigung des vernünftigen Geschöpfes mit Gott angenommen: die hypostatische Vereinigung, die durch die göttliche Mutterschaft zwischen dem Mensch gewordenen Sohne Gottes und der Allerseligsten Jungfrau Maria eingetretene; die Vereinigung durch die Gnade. 2) Weil uns dieses Glaubensgeheimniß den Menschen in seiner ganzen, erhabenen Würde zeigt. Der Mensch ist frei; er kann sich durch Erfassung der Gnade auf ewig mit seinem Schöpfer verbinden, durch Verwerfung der Gnade auf ewig von seinem Schöpfer entfernen. Deßhalb ist ein einziger Gedanke des Menschen kostbarer, als die ganze Welt, und Gott allein ist desselben würdig. 3) Weil die Läugnung dieses Glaubensgeheimnisses den Kernpunkt des ältern sowohl, als des neuern Protestantismus bildet. Wie viele verschiedene Erscheinungsweisen der Protestantismus seit seinem Entstehen auch durchgemacht hat, so stimmen doch die neuern Protestanten, wenn sie auf Orthodoxie Anspruch machen, mit den ältern darin vollkommen überein, daß die Gnade dem Gläubigen eine innere Nöthigung anthue. Aus der dargelegten Lehre der katholischen Kirche, daß der Wille unter der Gnade wirklich frei ist und bleibt, ergibt sich die nothwendige Folgerung, daß die Einwilligung oder Nichteinwilligung in den göttlichen Ruf die Sache des Menschen selbst ist. Die Einwilligung in die Gnade kann der Mensch mit allem Rechte sich selbst zuschreiben, wenngleich alles übernatürlich Gute nur durch die Gnade möglich ist. Dagegen sind nicht die bekannten Worte des Apostels: Quid habes, quod non accepisti? Der h. Augustin schreibt in libro quaestionum octoginta trium, quaest. 68, nro. 5 (tom. VI, pag. 73): Etsi quisquam sibi tribuit, quod venit vocatus, non sibi potest tribuere, quod vocatus est. Daß dieses beachtet werde, ist deßhalb sehr wichtig, weil die guten Werke auch in Wahrheit die Verdienste des Gerechten selbst sind. Dieses aber, daß die Mitwirkung mit der Gnade dem Menschen allein zukomme, tritt besonders im Congruismus hervor, und daher empfiehlt sich dieses System vor allen andern. — Zur Vollendung des Bisherigen ist nun noch übrig, über die gratia sufficiens zu sprechen.

12. Nach der Behauptung älterer und neuerer Protestanten gibt es keine gratia sufficiens. Eben so lehrten die Jansenisten, welche überhaupt nur den Protestantismus wieder aufnahmen. Der Gerechtfertigte ist wegen des Glaubens, der in ihm ist, zwar frei in Gott, wie sie sich ausdrücken, aber die guten Werke verrichtet er mit Nothwendigkeit. Dann kann von einer

grtia sufficiens gar nicht die Rede sein. Aber wenn der Mensch wirklich einen freien Willen hat und also über sein ewiges Glück oder ewiges Unglück selbst entscheidet, was unsere Kirche lehrt, wenn Gott Allen zur Heilswirkung die hinlängliche Gnade gibt, wie das ebenfalls der Sinn unserer Kirche ist: so muß in denen, in welchen die Absicht Gottes nicht erreicht wird, die Gnade bloß darum nicht wirksam gewesen sein, weil die Beistimmung des freien Willens fehlte. Die Gnade war also zum Handeln hinreichend. (So wie sich also die Läugnung der gratia sufficiens aus dem protestantischen Systeme mit Nothwendigkeit ergibt, so auch die Behauptung derselben mit Nothwendigkeit aus dem katholischen.) Daß es nämlich eine solche wirklich gebe, ist ein dogma declaratum der katholischen Kirche. In allen den Stellen, in welchen das Concil von Trient die Möglichkeit der Erfüllung der Gebote Gottes lehrt, lehrt es auch implicite; daß Gott die gratia sufficiens dazu gebe. Die Proposition des Jansenius, in welcher er die Unmöglichkeit lehrte, die göttlichen Gebote erfüllen zu können, ist verworfen worden. Eben so ist die Proposition des Jansenius: Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur, als eine häretische verdammt worden. Es gibt also eine Gnade, welcher der freie Wille widerstreben kann, d. h. eine gratia sufficiens. Unter den von Alexander VIII. 1690 verdammten 31 Propositionen ist die 6: Gratia sufficiens statui nostro non tam utilis, quam perniciosa est, sic ut proinde merito possimus petere: A gratia sufficienti libera nos, Domine. Offenbar aus dem Munde eines eingefleischten Jansenisten! Aus den verworfenen Propositionen des Quesnelle gehören alle diejenigen hieher, in denen derselbe die Unwiderstehlichkeit der Gnade lehrt. So die 9: Gratia Christi est gratia suprema, sine qua confiteri Christum nunquam possumus, et cum qua nunquam illum abnegamus. 10: Gratia est operatio manus omnipotentis Dei, quam nihil impedire potest aut retardare. 11: Gratia non est aliud, quam voluntas omnipotentis Dei, iubentis et facientis, quod iubet. 16: Nullae sunt illecebrae, quae non cedant illecebris gratiae, quia nihil resistit Omnipotenti. 18: Semen verbi, quod manus Dei irrigat, semper affert fructum. 19: Dei gratia nihil aliud est, quam eius omnipotens voluntas: haec est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis scripturis: und mehrere andere desselben Inhaltes. In allen diesen Propositionen ist die göttliche Gnade mit der göttlichen Allmacht gleichbedeutend angenommen. Aus der h. Schrift gehören alle diejenigen Stellen hieher, in welchen Gott den Menschen Vorwürfe macht, daß sie auf seine liebevollen Absichten für die Wirkung ihres ewigen Heiles nicht eingegangen sein. Insbesondere aber wird dies Isaias 5 durchgeführt. Ferner Matth. 23, 37: „Jerusalem! Jerusalem! die du die Propheten mordest und steinigest die, welche zu dir gesandt worden, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, du aber hast nicht gewollt!" Joh. 6, 65: „Es sind Einige unter euch, welche nicht glauben. Denn Jesus wußte vom Anfange, welche diejenigen wären, die nicht glaubten, und wer ihn verrathen würde." So spricht der Heiland, nachdem er vorher alle Hindernisse des Glaubens entfernt hatte, und jene Jünger ihm doch nicht glauben wollten. Und aus dem 110. Psalme die merkwürdige Stelle: v. 10: Intellectus bonus omnibus facientibus eum: Gut ist die Einsicht für Alle, die sie thun. Unter den Vätern aber erklärt der h. Augustin wiederholt, daß das Glauben

die Sache des eigenen freien Willens sei, und nur derjenige Gott nicht folge, welcher nicht wolle. So sagt er de peccatorum meritis et remissione **I, 22, 31**: Credere est propriae voluntatis. (Es wird also dem Menschen die hinreichende Gnade dazu gegeben.) Im Buche der 83 Fragen, quaest. **68**, nro. **5** (tom. **VI**, pag. **73**) schreibt er: Ad illam coenam, quam Dominus dicit in Evangelio praeparatam, nec omnes, qui vocati sunt, venire voluerunt, neque illi, qui venerunt, venire possent, nisi vocarentur. Itaque nec illi debent sibi tribuere, qui venerunt, quia vocati venerunt, nec illi, qui noluerunt venire, debent alteri tribuere, sed tantum sibi; quoniam ut venirent, vocati erant in libera voluntate. Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur. Propterea etsi quisquam sibi tribuit, quod venit vocatus, non sibi potest tribuere, quod vocatus est. Qui autem vocatus non venit, sicut non habuit meritum praemii, ut vocaretur, sic inchoat meritum supplicii, cum vocatus venire neglexerit. Insbesondere gehört hieher de Spiritu et Littera cap. **33**, nro. **58** (tom. **X**, pag. **238**), wo der h. Augustin lehrt, Gott wolle zwar die Seligkeit aller Menschen, jedoch ohne ihnen den freien Willen zu nehmen, um sie mit Gerechtigkeit richten zu können. Wenn sie aber auch der Gnade nicht folgen wollten, so sei der Wille Gottes doch immer unbesiegt. Denn die Ungläubigen könnten dem, was Gott über sie verhänge, nicht entgehen.

13. Die hinreichende Gnade, um den göttlichen Willen erfüllen zu können, hat sowohl der Mensch im Stande der Ungnade Gottes, so daß er mit dieser Gnade die Rechtfertigung erlangen kann, als auch der Mensch im Zustande der heiligmachenden Gnade, so daß er sich Verdienste für das ewige Leben erwerben kann, indem in ihm mit der heiligmachenden Gnade zugleich die wirkliche Gnade wirksam ist. Beide setzen sich durch die Nichtbenutzung der Gnade der Gefahr des ewigen Todes aus und werden über ihre Nachlässigkeit Gott Rechenschaft zu geben haben.

---

## Drittes Capitel.

## Die Lehre von dem verdienstlichen Wirken des Menschen.

### §. 184. Begriff des Verdienstes und Wirklichkeit dieses Begriffes.

1. In der Einleitung zur Lehre über die Gnade ist gesagt worden, daß der Gerechtfertigte sich Verdienste vor Gott erwerbe, insofern er auf die Aufforderungen der wirklichen Gnade zur Bewahrung und Vermehrung der heiligmachenden Gnade eingehe. Dieses ist die Lehre der katholischen Kirche. Wir kommen mithin nach Abhandlung der heiligmachenden Gnade und der wirklichen Gnade auf die Lehre vom Verdienste. Bei dieser Lehre könnte ein Dreifaches gefragt werden: 1) Kann sich der Mensch wirklich ein Verdienst vor Gott erwerben, und worin besteht dasselbe? 2) Welche Bedingungen sind erforderlich, damit der Mensch sich ein Verdienst vor Gott erwerbe? 3) Was kann der Mensch von Gott verdienen? In eben so viele Paragraphen könnte dann die Lehre vom Verdienste zerlegt werden, und es wären hier der Begriff des verdienstlichen Wirkens, die Erfordernisse zu dem=

selben und der Gegenstand desselben zu behandeln. Offenbar hangen die beiden letzten Fragen von der ersten ab, welche daher die wichtigste ist.

2. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche sind Lohn und Verdienst, (**merces, meritum, praemium**) die Entschädigung (**recompensatio**) für eine Arbeit oder Mühe. Daher ist die Ertheilung des Lohnes oder Verdienstes eine Handlung der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit setzt aber immer einen gemeinschaftlichen Standpunkt voraus, auf welchem verschiedene Personen gegenseitige Verpflichtungen eingehen können. Dieser gemeinschaftliche Standpunkt muß bei den Verpflichteten durchaus derselbe sein, oder es muß vollkommene Gleichheit unter ihnen herrschen, wenn von Gerechtigkeit und darum von Verdienst im eigentlichen und strengen Sinne unter ihnen die Rede sein soll. Findet diese Gleichheit nicht statt, so kann nur in einem gewissen, nicht aber im eigentlichen Sinne von Gerechtigkeit und darum von Verdienst die Rede sein. Daher sind die Ausdrücke, herrschaftliches Recht, väterliches Recht gebildet, welche das Uneigentliche ihrer Bezeichnung durch sich selbst ausdrücken. In demselben uneigentlichen Sinne nur kann zwischen derartigen Personen von Verdienst die Rede sein.

Nun besteht aber zwischen Gott und dem Menschen ein unendlicher Abstand. Daher kann das Verdienst des Menschen vor Gott nur insofern bestehen, als die göttliche Anordnung es von Ewigkeit her bestimmt hat, so nämlich, daß der Mensch durch seine Einstimmung das von Gott gleichsam als Lohn erlangt, wozu Gott ihm die Kraft des Wirkens verliehen hat. Das heißt: Zwischen Gott und den erschaffenen Geistern kann nur insofern ein Verdienst bestehen, als Gott sich durch ein ausdrückliches Versprechen verpflichtet hat, daß er den Werken, welche dieselben durch die göttliche Kraft seiner Gnade in den Stand gesetzt verrichten, die Würde des Verdienstes zuerkennen will. Weil alles Gute ohne Ausnahme von Gott ist, deßhalb ist dies göttliche Versprechen der letzte und tiefste Grund all' unseres Verdienstes. Von Seite des erschaffenen Geistes insbesondere ist der tiefste und letzte Grund seines Verdienstes der freie Wille. So bildet die Freiheit Gottes und die Freiheit des erschaffenen Geistes den gemeinschaftlichen Standpunkt, auf welchem zwischen Beiden von einem Verdienste die Rede sein kann. Insofern nämlich der Mensch einen freien Willen hat und auf irgend eine göttliche Anordnung, die ihm entweder durch sein Gewissen, oder durch die äußere Verkündigung der Offenbarung mitgetheilt wird, eingehen kann, oder auch nicht, erwirbt er sich ein Verdienst oder Mißverdienst vor Gott. Insofern der Mensch einen freien Willen hat, ist er befähigt, mit Gott gleichsam in ein Rechtsverhältniß zu treten, indem er auf ein von Gott gegebenes Versprechen eingeht. Verdienst nach der allgemeinsten Erklärung ist daher diejenige Handlung einer vernünftigen Creatur, während der Zeit ihrer Selbstentscheidung, durch welche sie auf den Antrieb Gottes zur Vollbringung irgend eines Werkes mit freiem Entschlusse eingeht und mit Freiheit das Werk vollbringt, es mag dieses nun ein Werk bloß natürlicher, oder auch übernatürlicher Ordnung sein. Die Wirklichkeit dieser Erklärung folgt aus der Glaubenswahrheit, daß der Mensch einen freien Willen hat. Denn deßhalb kann er nach dem an ihn ergehenden göttlichen Rufe zu seinem eigenen Wohle und zum Wohle der ganzen menschlichen Gesellschaft handeln und auch nicht. Allerdings kann die creatürliche Freiheit nur in den von Gott angewiesenen Bahnen wirken, weil die ganze Schöpfung nach der göttlichen Bestimmung regiert wird. Indessen insofern als der Mensch mit eigenem Willen das thut, was er thun muß, erwirbt er sich ein Verdienst.

Denn sonst würde ja der Act der Gerechtigkeit, durch den Jemand das Gebührende entrichtet, nicht verdienstlich sein. (**S. Thomas 1. 2., quaest. 114, art. 1, ad 1.**) Wer daher die Freiheit läugnet, muß auch das Verdienst läugnen, und umgekehrt. Nach dieser allgemeinen Erklärung von Verdienst erwirbt sich der Mensch ein Verdienst vor Gott, wenn er auf irgend einen Gedanken oder eine Anregung Gottes freithätig eingeht, er mag im Stande der Gnade oder Ungnade sein, ein Gläubiger oder Ungläubiger. Aus dem Gesagten folgt dann auch, daß der Mensch durch seine Widersetzung gegen irgend eine Anordnung Gottes sich ein Mißverdienst erwirbt. Wir haben es hier aber im Näheren mit der Frage zu thun: Wann und in wiefern ist von einem Verdienste im Stande der Gnade die Rede?

3. Da überhaupt alle natürlichen Kräfte durch die Gnade nur erhöht werden, da insbesondere der Wille des Menschen nach katholischer Lehre unter jeder Wirkung der Gnade seine Freiheit behält: so erwirbt sich auch der Gerechtfertigte in so fern ein Verdienst vor Gott, als er die Rechtfertigung bewahrt und vermehrt. Diese Bewahrung und Vermehrung der erlangten Rechtfertigung geschieht durch gute Werke, **Sess. VI, can. 24: iustitia accepta non solum conservari, sed etiam augeri potest coram Deo per bona opera.** Folglich muß den guten Werken, welche der Mensch im Stande der Gnade verrichtet, die Würde des Verdienstes zukommen, und müssen eben die guten Werke des Gerechtfertigten seine Verdienste vor Gott sein, wofern Gott nur das Versprechen gegeben hat, daß er die guten Werke, zu denen er uns durch die göttliche Kraft der heiligmachenden Gnade und der wirklichen Gnade befähigt, als Verdienste ansehen will, für die er uns den Himmel zum Lohn gebe. Denn das göttliche Versprechen ist der letzte und tiefste Grund alles Verdienstes, wie vorher gesagt. Diese Glaubenslehre spricht das Concil von Trient **Sess. VI, cap. 16, can. 24. 26.** und **32** aus, (welche Stellen sogleich noch werden erklärt werden.) Nach diesen Stellen muß das Verdienst des Menschen im Stande der Gnade so erklärt werden: *Die Verdienste des Gerechtfertigten sind die guten Werke, zu denen derselbe nach Aufforderung der wirklichen Gnade seine Einwilligung gibt, und welche er durch die Beharrlichkeit in der Gnade bis ans Ende bewahrt.* Denn diese Beharrlichkeit bis ans Ende ist nothwendig, weil ohne diese von der Erlangung des ewigen Lebens gar nicht die Rede sein kann.

Vom Verdienste des Gerechtfertigten im angegebenen Sinne redet die h. Schrift, 1) in allen Stellen, in denen sie lehrt, daß der Gerechtfertigte an dem Leben Christi Theil habe: cf. Röm. 6, 15. Denn so wie sich Christus durch die Vollbringung des Erlösungswerkes mit freiem menschlichen Willen ein Verdienst erworben hat: so soll auch der Gerechtfertigte durch die Vollbringung seiner Lebensaufgabe mit freiem Willen sich ein Verdienst vor Gott erwerben und dadurch seinem Heilande ähnlich werden. 2) In den Stellen, in denen sie die Früchte des Geistes Jesu namhaft macht: besonders Gal. 5, 23. 24. Weil der Gerechte Christo eingepflanzt ist, darum offenbart sich auch das Leben Christi an ihm durch seine guten Werke. Diese haben die Würde des Verdienstes vor Gott, weil er uns für dieselben nach seiner Anordnung den Himmel zum Lohn geben will.

Daß aber der Begriff des Verdienstes des Gerechten von seiner Seite eigentlich nur in der Einwilligung desselben in die göttliche Gnade bestehe, ist sowohl aus der allgemeinen Wahrheit einleuchtend, daß der Mensch in seinem ganzen Leben und Handeln nur auf die göttlichen Anordnungen ein-

gehen kann, als auch aus dem Wesen des übernatürlichen Werkes, zu welchem nämlich die Gnade nicht nur das Licht, sondern auch die Kraft gibt. Der h. Bernard hat hierüber in seiner Abhandlung **de gratia et libero arbitrio** folgende classische Stelle (pag. 918, F, der Antwerpener Ausgabe, 1616). Vorher hat er entwickelt, daß Gott das ewige Heil der zum ewigen Leben Vorherbestimmten wirke **aliquando per creaturam sine ipsa, aliquando per creaturam contra ipsam, aliquando per creaturam cum ipsa.** Dann fährt er fort: **Videamus nunc secundum Dei triplicem operationem, quam posuimus, quid creatura quaeque pro suo ministerio mereatur. Et illa quidem, per quam et sine qua fit, quod fit, quid mereri potest? Quid illa, contra quam fit, nisi iram? Quid, et cum qua fit, nisi gratiam? In prima itaque nulla, in sequenti mala, in ultima bona merita conquiruntur. Nec enim pecudes, cum per eas bonum quodcunque fit aut malum, boni quippiam merentur aut mali. Non habent quippe, unde bono malove consentiant. Multo autem minus lapides, cum nec sentiant. Ceterum diabolus vel homo malus, cum vigeant et vigilent ratione, iam quidem merentur, sed non nisi poenam, quod a bono dissentiant. Paulus autem, qui volens evangelizat, ne, si invitus, dispensatio tantum ei credita sit, et quicunque similiter sapiunt, quoniam quidem ex consensu voluntatis obediunt, repositam sibi esse confidunt coronam iustitiae. Utitur ergo Deus in salutem suorum irrationabili et insensibili creatura, tanquam iumento vel instrumento, quae iam expleto opere nusquam erunt. Utitur creatura rationali, sed malevola, quasi disciplinae virga, quam correcto filio in ignem proiiciet tanquam sarmentum inutile. Utitur et angelis et hominibus bonae voluntatis, tanquam commilitonibus et coadiutoribus suis, quos peracta victoria amplissime munerabit. Denique et Paulus de se suisque similibus audacter pronuntiat: Coadiutores enim Dei sumus. Ibi igitur Deus homini benigne merita constituit, ubi per ipsum et cum ipso boni quippiam operari dignanter instituit. Hinc, coadiutores Dei et Spiritus sancti cooperatores, promeritores regni nos esse praesumimus, quod per consensum utique voluntarium divinae voluntati coniungimur. Quid igitur? Hoc ergo totum liberi arbitrii opus, hoc solum eius est meritum, quod consentit? Est prorsus.** Daher besteht das Verdienst nicht darin, daß der Mensch seinem Willen irgend einen Inhalt gäbe; (— so suchen die Protestanten die katholische Lehre vom Verdienste zu mißdeuten, indem sie die Verdienste der Katholiken **opera operata** nennen, welche in sich die Prätension hätten, vor Gott etwas gelten zu wollen; wogegen alle katholischen Theologen so klar und entschieden die Lehre vortragen, daß in der Gnade, welche uns um Christi willen gegeben werde, alles übernatürliche Gute seinen Grund habe; —) denn das vermag nur Gott allein, sondern darin, daß er seinem Willen von Gott einen Inhalt geben läßt. Die Wirklichkeit dieser Erklärung des Verdienstes ergibt sich aus den angeführten Stellen des Concils von Trient. Weil also das Verdienst von Seite des Menschen seinen eigentlichen und tiefsten Grund in der Freiheit hat: so konnte auch Christus, weil er einen freien menschlichen Willen hatte, durch die Vollbringung des Erlösungswerkes sich ein Verdienst erwerben, worüber wir bei der Lehre von der Erlösung gehandelt haben.

4. In eben diesen Stellen sagt das Tridentinum: Die Gerechten hätten das ewige Leben in Wahrheit verdient. Durch diesen Ausdruck deutet das Tridentinum vielleicht auf die unter katholischen Theologen fast allgemein übliche Unterscheidung des Verdienstes hin in meritum de condigno: ein solches Werk, welches der Mensch im Stande der Gnade verrichtet, und für welches das ewige Leben als Lohn von Gott verheißen ist; und meritum de congruo, ein solches Werk, welches der Mensch außerhalb der Gnade, oder auch in derselben verrichtet, welches aber zu seinem Grunde nicht die göttliche Verheißung hat, sondern wobei nur auf die Anstrengung des Willens oder auf die substantia operis gesehen wird, für welche nämlich einen gewissen Lohn zu geben von Seite Gottes als gebührend erachtet wird. Der h. Thomas 1. 2., quaest. 114, art. 6 leitet diese Benennung daher ab, quia congruum est, ut, dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur. In diesem Sinne kann auch gesagt werden, daß die Allerseligste Jungfrau Maria durch ihr sorgfältiges und angestrengtes Mitwirken mit der Gnade die göttliche Mutterwürde de congruo, in der Person des gesammten menschlichen Geschlechts, verdient habe; wie bei der Lehre von der Erlösung gesagt wurde. — Auch geht aus den angeführten Worten des heil. Thomas hervor, daß ein meritum de cogruo jedes Eingehen auf die Aufforderung Gottes, und demnach jeder Fortschritt im Guten, d. h. überhaupt jedes gute Werk, mag es im Stande der Gnade, oder außerhalb derselben verrichtet sein, genannt werden kann; insofern wir nämlich dadurch unsere Kräfte mit Hülfe der Gnade angestrengt und uns zu neuen Gnaden empfänglich gemacht haben. Indessen hat die Kirche über diese Unterscheidung der Schule nichts dogmatisch entschieden; und wollen einige Theologen diese Eintheilung nicht annehmen; wiewohl Alle das Verdienst im angegebenen Sinne annehmen.

5. Der angegebene Begriff des Verdienstes des Gerechtfertigten läßt sich aus der h. Schrift und den Vätern leicht nachweisen. Hieher gehören nämlich alle diejenigen Stellen der h. Schrift, in denen gesagt wird, Gott werde einem Jeden nach seinen Werken vergelten. Dieses ist offenbar mit Hinweis auf die ewige Vergeltung gesagt, wo ein Jeder nach seinen guten oder schlechten Werken Belohnung oder Strafe von Gott erhalten wird. Ferner Luc. 17, 7—10. Hier haben Calvin und andere Protestanten das Wort δοῦλος durch mancipium übersetzen wollen, um daraus zu folgern 1) daß wir für unsere guten Werke keinen Lohn von Gott erwarten können, 2) daß es keine opera supererogationis gebe. Dagegen ist zu bemerken 1) δοῦλος bedeutet keineswegs immer mancipium, sondern oft auch Leibeigener oder Knecht überhaupt. (So werden die Perser bei griechischen Schriftstellern gewöhnlich δοῦλοι genannt). 2) Es ist ungereimt, auf die Bedeutung eines einzigen griechischen Wortes so schwere Behauptungen zu gründen, als wären die neutestamentlichen Schriftsteller so feine Grammatiker gewesen. 3) Und haben denn nicht viele Sclaven bei den Griechen und Römern für ihre Treue und für ihren Diensteifer die größten Belohnungen, z. B. die Freiheit, erhalten? Bei Luc. 12, 35—44 wird ein ganz anderes Betragen des Herrn gegen den mit Eifer und Sorgfalt auf seine Ankunft harrenden Knecht geschildert. Unter diesem Eifer und unter dieser Sorgfalt, womit der Diener jedesmal auf die Ankunft seines Herrn wacht, verstehe ich den Eifer und die Sorgfalt, womit der wahre Diener Gottes den Anregungen des göttlichen Willens nachkommt und die Gelegenheiten seine Ehre zu för-

dern benutzt. Und dann verbinde ich damit die Stelle aus der geheimen Offenbarung: „Siehe, ich stehe an der Thüre und klopfe." Und bei Matth. 25, 21 und Joh. 15, 15 heißt es: Euge serve bone etc. Daraus ergibt sich als eigentlicher Sinn von Luc. 17, 7—10 dieser: Wer nur bloß die Gebote hält, der kann zwar im Hause seines Herrn bleiben, aber nur als Knecht, ohne auf eine besondere Gunst und Liebe von seinem Herrn Anspruch machen zu dürfen. Wer sich aber bemüht, seinem Herrn mit der höchsten Sorgfalt aufzuwarten, den Vortheil seines Herrn möglichst wahr zu nehmen, und so mehr zu thun, als ihm vorgeschrieben ist, der erwirbt sich dadurch die besondere Liebe seines Herrn. Allerdings ist auch ein solcher immer noch ein unnützer Knecht für Gott, der Niemandes bedarf; aber er will ihn nicht als solchen betrachten. Aus der Vergleichung dieser Schriftstellen ergibt sich die Lehre, daß der eigentliche Gegenstand des Verdienstes die opera supererogatoria sind. Dies lehrt auch der Zusammenhang der Stelle Luc. 17, 7—10 mit dem Vorigen. Unmittelbar vorher spricht nämlich der Herr von dem hohen Werthe und der großen Kraft des lebendigen Glaubens. Aber der Glaube ist erst durch die Liebe lebendig, und der eigentliche Gegenstand der Liebe sind die opera supererogatoria. Der Herr will demnach in dieser Stelle lehren, daß der wahrhaft lebendige Glaube über das Gebotene hinausgehe, wie er es in der andern Stelle Luc. 12, 35—44 darstellt. Zwar ist dieses kein Dogma, indessen es sprechen sich dafür sehr gewichtige Stimmen aus, wie wir dies nachher weiter sehen werden. Ferner wird die vom Verdienste gegebene Erklärung bezeugt durch 1. Cor. 3, 8; 9, 24; 15, 41, 42, wo der Apostel die verschiedenen Grade des Verdienstes kurz erwähnt; ferner 2. Cor. 5, 10; 2. Tim. 4, 7. 8. Hebr. 11, 26 wird als Grund, weßhalb Moyses alle irdischen Schätze und Ehren in der Kraft des Glaubens verließ, angeführt: er habe auf die Belohnung gesehen. Ps. 18, 12: „Wer die göttlichen Gebote hält, erlangt großen Lohn." Ps. 90, 8 und 93, 2 von der Strafe der Sünder. Ps. 118, 112: „Ich habe mein Herz zur Erfüllung deiner Satzungen geneigt um der Vergeltung willen." Eccli. 12, 2. Auch können alle die Stellen dafür angeführt werden, in denen von der Vergeltung unsrer guten Werke im ewigen Leben die Rede ist, besonders Matth. 25; oder in denen von der ewigen Vergeltung überhaupt die Rede ist. Unter den Vätern hat der h. Irenäus adversus Haeres. VI, cap. 37 diesen Gegenstand ausgesprochen. (Edit. Massuet pag. 281 sqq.) In jenem ganzen Capitel spricht der h. Irenäus über die Freiheit des menschlichen Willens und erwähnt des Verdienstes, welches wir uns durch treues Mitwirken erwerben: Bonus igitur agonista ad incorruptelae agonem adhortatur nos, uti coronemur, et preciosam arbitremur coronam, videlicet, quae per agonem nobis acquiritur, sed non ultro coalitam. Et quanto per agonem nobis advenit, tanto est pretiosior: quanto autem pretiosior, tanto eam semper diligamus. Tertullian de resurrectione carnis cap. 48 (Edit. Paris. tom. II, pag. 864): Unus quisque autem in suo ordine, (scilicet vivificabitur in Christo,) quia et in suo corpore. Ordo enim non aliud, quam meritorium dispositor. Merita autem cum corpori quoque adscribantur *), ordo quoque

*) D. h.: Weil auch der Körper, das leibliche Leben, an der Erwerbung des Verdienstes seinen Antheil hat; denn nur in dieser Zeitlichkeit können die Verdienste erworben werden.

corporum disponatur necesse est, ut possit esse meritorum. Ein etwas ſonderbar ausgedrückter Gedanke. Wahrſcheinlich will Tertullian ſagen, daß das Maaß der Gnade nach dem Maaße der natürlichen Kräfte ſich richte, oder daß die Herrlichkeit des Körpers in jenem Leben nach dem Maaße der Gnade ſich richten werde. Der h. Cyprian de unitate Ecclesiae, cap. 2 (Edit. Paris. 1844, pag. 496): Unde perveniet ad praemium fidei, qui fidem non vult servare mandati? Und cap. 15: (pag. 511) Iustitia opus est, ut promereri quis possit Deum iudicem: praeceptis eius et monitis obtemperandum est, ut accipiant merita nostra mercedem. Der h. Auguſtinus hat wiederholt dieſe Lehre erörtert: de moribus Ecclesiae I, 25, 47 (tom. I, pag. 1331): Diligamus igitur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicunque ad vitam aeternam pervenire proposuimus. Vita enim aeterna est totum praemium, cuius promissione gaudemus: nec praemium potest praecedere merita priusque homini dari, quam dignus est. Quid enim hoc iniustius et quid iustius Deo? Und im 194. Briefe, cap. 3, nro. 6: (nachdem er zuerſt erörtert hat, daß der Anfang des Glaubens ohne alles Verdienſt von unſerer Seite gegeben werde): Nulla igitur sunt merita iustorum? Sunt plane, quia iusti sunt, Sed ut iusti fierent, merita non fuerunt. Hiermit iſt die Wirklichkeit des Begriffes des Verdienſtes dargethan.

## §. 185. Erforderniſſe zum verdienſtlichen Wirken.

1. Das Verdienſt iſt ein zweifaches: 1) meritum de condigno, 2) meritum de congruo. Von beiden werden die Bedingungen anzugeben ſein. Dieſelben finden von Seite des Wirkenden, von Seite des Werkes, und von Seite Gottes als des Vergelters ſtatt. Zur Erwerbung des Verdienſtes de condigno findet von Seite des Wirkenden eine dreifache Bedingung ſtatt: 1) Der Menſch muß noch in dieſem Leben ſein. (Debet esse in via, debet esse viator, ſagten die alten Theologen.) Nach der allgemeinen Anſicht der Kirche muß dieſes Leben als die Zeit der Entwicklung für die Ewigkeit, und der Tod als die Grenze alles verdienſtlichen Wirkens betrachtet werden. Dieſe Anſicht iſt in der h. Schrift gegründet Eccle. 9, 10: „Thu eifrig, was immer deine Hand thun kann; denn in der Unterwelt, wohin du eileſt, iſt weder Werk, noch Vernunft, noch Weisheit, noch Wiſſenſchaft"; — 11, 3: „Wenn der Baum fällt nach Süden oder Norden, ſo bleibt er an dem Orte, wo er gefallen iſt, liegen." Weish. 4, 10. 11: „Da er (der Gerechte) Gott wohlgefiel, iſt er zum Liebling geworden; und da er unter Sündern lebte, wurde er hinweggenommen. Er ward weggerafft, damit die Bosheit ſeinen Verſtand nicht verkehre, noch Trug ſeine Seele täuſche." Eccli. 11, 28: „Für Gott iſt es leicht, einem Jeden im Tode nach ſeinen Handlungen zu vergelten." 30: „Lobe keinen Menſchen vor ſeinem Tode; denn der Mann wird aus ſeinen Kindern erkannt." Das Wort „Kinder" erklären Einige im bildlichen Sinne für Thaten und Werke; Andere im eigentlichen; jene Erklärung iſt vorzuziehen. 14, 17: „Wirke Gerechtigkeit vor deinem Tode; denn in der Unterwelt iſt keine (geiſtige) Nahrung zu finden." 18, 22: „Laß dich nicht hindern, allezeit zu beten, und ſcheue dich nicht, dich der Gerechtigkeit bis zum Tode zu befleißen; denn die Belohnung Gottes dauert ewig." Joh. 9, 4: „Ich wirke, ſo lange es Tag iſt; es kommt die Nacht, wo Niemand mehr wirken kann." Gal. 6, 10: „Laſſet uns Allen Gutes thun, da wir Zeit haben, vorzüglich aber

den Glaubensgenossen." Nach dem Tode ist also eine Sinnesänderung, und daher auch die fernere Erwerbung eines Verdienstes oder Mißverdienstes vor Gott nicht mehr möglich. Hebr. 9, 27: „Nach dem Tode kommt das Gericht"; bis zum Tode ist also die Zeit des verdienstlichen Wirkens. Eben so sprechen sich die Väter hierüber aus. Der h. Clemens, der Römer, (oder wer sonst der Verfasser des zweiten Briefes an die Corinther sein mag), ermahnt cap. 8 (Hefele, Patres Apostolici, Editio tertia, pag. 147) die Christen, Buße zu thun, so lange sie noch in diesem Leben seien. Denn nach dem Tode sei das Bekenntniß und die Buße nicht mehr möglich. In der Schrift über die Gefallenen ermahnt der h. Cyprian die Gläubigen zur Beichte zu gehen, so lange sie noch in dieser Welt seien, so lange ihr Bekenntniß und die von den Priestern gegebene Lossprechung von Gott noch angenommen werden könne. Aehnlich sprechen sich der h. Hilarius und der h. Johannes Chrysostomus aus. (Daher bei ältern sowohl als neuern Asceten die so häufige Ermahnung, dieses Leben mit höchster Sorgfalt zur Aussaat für die Ewigkeit zu benutzen.)

2. Die zweite Bedingung zur Erwerbung des meriti de condigno, des Verdienstes im eigentlichen Sinne, von Seite des Wirkenden ist der Stand der heiligmachenden Gnade. Nur wer diese besitzt, kann das ewige Leben verdienen. Dieses lehrt das Concil von Trient in den schon angeführten Stellen. Außerdem hat die Kirche diese ihre Lehre durch die Verwerfung folgender Propositionen des Bajus ausgesprochen. 12. Pelagii sententia est: Opus bonum citra gratiam adoptionis factum non est regni coelestis meritorium. 13. Opera bona a filiis adoptionis facta non accipiunt rationem meriti ex eo, quod fiunt per Spiritum adoptionis inhabitantis corda filiorum Dei, sed tantum ex eo, quod sunt conformia legi, quodque per ea praestatur obedientia legi. 17. Sentiunt cum Pelagio, qui dicunt, esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum deificum. 18. Opera catechumenorum, ut fides et poenitentia ante remissionem peccatorum facta, sunt vitae aeternae meritoria, quam vitam ipsi non consequentur, nisi prius praecedentium delictorum impedimenta tollantur. Alle diese Propositionen enthalten die Ansicht, zum verdienstlichen Wirken in Beziehung auf das ewige Leben werde nur erfordert, daß die Handlung mit dem Gesetze übereinstimme, nicht der Zustand der heiligmachenden Gnade. — Diese Lehre der Kirche spricht die h. Schrift aus Joh. 15, 4—6: Es sei zum Fruchtbringen nothwendig, in der Gnade und Liebe Christi zu verbleiben. Gewöhnlich pflegt hierfür auch 1. Cor. 13 angeführt zu werden, wo der Apostel lehrt, daß der Glaube, auch wenn er das Größte zu Stande bringe, sogar Berge versetze, doch nichts nütze, wenn er die Liebe nicht mit sich verbunden habe. Indessen wohl mit Unrecht. Denn unter der Liebe, von welcher Paulus dort spricht, ist wohl die ausdauernde Liebe, d. h. die endliche Beharrlichkeit verstanden, und der Sinn dieser: Wenn ich auch eine Zeitlang mit dem größten Eifer Gott diene, aber nicht beharre, so nützt mir das nichts. (Aehnlich wie Christus am jüngsten Tage auch zu Vielen, welche in seinem Namen sogar Wunder gewirkt haben, sagen wird: Geht von mir, ihr Kinder der Bosheit; ich habe euch niemals gekannt; weil sie nämlich im Guten nicht haben beharren wollen.) Der Grund für diese Auslegung ist dieser, daß, wenngleich Gott auch durch böse Menschen Wunder wirkt, (Balaam, Caiphas) dieses doch gegen deren Willen und Bewußtsein geschieht, der Wunder wirkende Glaube aber

doch nicht anders, als im Stande der Gnade und nach der eigenen vernünftigen Erkenntniß und nach dem eigenen Willen des Menschen gedacht werden kann. Vgl. §. 174. Diese Wahrheit, daß nur im Stande der Gnade der Mensch ein meritum de condigno erwerben kann, hat der h. Thomas 1. 2., quaest. 114, art. 2 auseinander gesetzt, wo er die Frage behandelt: Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam aeternam? und so antwortet: Das Verdienst des Menschen hängt von göttlicher Vorherbestimmung ab. Die Handlung eines Gegenstandes wird aber von Gott nicht dazu verordnet, was über das Verhältniß der Kraft, die das Princip der Handlung ist, hinausgeht. Denn nach Einrichtung der göttlichen Vorsehung kann nichts über seine Kraft hinaus handeln. Das Gute des ewigen Lebens aber geht über die erschaffene Natur hinaus. Denn es geht auch über die Erkenntniß und das Verlangen derselben hinaus: 1. Cor. 2, 9. Daher hat keine erschaffene Natur den genügenden Grund zu einer Handlung, die das ewige Leben verdiente, in sich, wenn ihr nicht jene übernatürliche Gabe, die wir Gnade nennen, gegeben wird. Dieses ist eine allgemeine Betrachtung, welche auf die Engel sowohl als auf die Menschen Anwendung findet. Es kommt aber hinzu, daß wir im Stande der Sünde sind, weßhalb von Verdienst nicht eher die Rede sein kann, bis wir mit Gott versöhnt sind. — Die dritte Bedingung von Seite des Vollbringenden ist, daß er im Stande sein muß, sich selbst nach freiem Entschlusse für irgend ein gutes Werk bestimmen zu können. Unmündige und unverständige Menschen können wohl im Zustande der heiligmachenden Gnade sein und gelangen, wenn sie darin sterben, zum ewigen Leben; aber Verdienste können sich solche nicht erwerben, weil sie der Selbstbestimmung nicht fähig sind. Denn nur durch die freie Entscheidung des eigenen Willens ist der Mensch befähigt, auf das Versprechen Gottes einzugehen und dadurch mit Gott in ein Rechtsverhältniß zu treten. In dieser freien Selbstbestimmung für irgend eine Anregung der Gnade liegt denn auch das eigene Nachdenken und sorgfältige Bemühen um Gelegenheiten, durch welche Gott gedient werden könnte. Oder das Werk muß frei vom Zwange sein; oder bei dem Werke selbst muß die volle Freiheit des Handelnden bestehen. Dieses folgt schon aus dem Begriffe des Verdienstes, (den wir nämlich deßhalb als einen wirklichen annehmen mußten, weil unter dem Einflusse der Gnade die Freiheit vollständig bestehen bleibt.) Außerdem aber ist die dritte Proposition des Jansenius: Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione mit diesen Worten verdammt worden: haereticam declaramus et uti talem damnamus.

3. Von Seite des Werkes werden zu dem meritum de condigno zwei Bedingungen erfordert: 1) Der Gegenstand des Handelns, durch den ein Verdienst erworben werden soll, muß sittlichgut sein. Sittlichgut im Allgemeinen ist alles dasjenige, was dem Menschen zur Erreichung des Endzweckes seines Daseins verhelfen kann; was nämlich entweder die natürliche Grundlage für die Entwicklung des Menschen zum ewigen Leben sicher stellt und befestigt, — und dann ist es natürlich sittlichgut, — oder was ihn über seine Natur erheben und zum ewigen Leben führen soll, die Gnade, — und dann ist es übernatürlich sittlichgut. Wer also irgend eine solche Handlung zu setzen beabsichtigt, durch welche er selbst und seine Mitmenschen in der Erreichung unsers ewigen Endzweckes gefördert werden können, der handelt sittlichgut. Und wenn er eine solche Handlung im Stande der Gnade verrichtet, so kann er sich durch dieselbe ein meritum de condigno erwerben.

Der Grund für diese Bedingung ist, weil Gott als dem Allheiligen nur die Erfüllung seines Willens gefallen kann, welcher dieser ist, daß seine vernünftigen Geschöpfe den Endzweck ihres Daseins erreichen. Dieses ist der Begriff des Sittlichguten im objectiven Sinne. Wir haben darüber bei der Lehre von den guten Werken im zweiten Capitel dieses Abschnittes vollständig gehandelt und die Materie und Form aller guten Werke dort angegeben. In der subjectiven Auffassung desselben kann aber wohl gefehlt werden. Wer nämlich eine solche Handlung verrichten will, hat dabei noch Rücksicht zu nehmen 1) auf die Verhältnisse, in denen er sich befindet. Denn das Gute, was wir zu thun beabsichtigen, darf unsern rechtmäßigen Standes- und Berufspflichten nicht widerstreiten. 2) Auf die Ordnung, in welcher die guten Werke verrichtet werden sollen. (Wir müssen nicht bloß wissen, was zu thun ist, sondern auch, in welcher Ordnung es zu thun sei.) Es kann wohl der Fall sein, daß sich der Mensch in der Auffassung einer solchen Handlung irret und in guter Absicht eine Handlung setzt, welche nicht geschehen sollte. Wenn so der Mensch mit einer conscientia inculpabiliter et invincibiliter erronea eine auch materiell böse Handlung verrichtet: so sündigt er doch nicht nur nicht, sondern erwirkt sich durch seine gute Absicht Verdienst vor Gott. Denn die Absicht ist gleichsam die Seele des Werkes: ist die Absicht gut, dann auch das Werk. Dies lehrt uns Christus vorzüglich Matth. 6, 22. 23: wo er die Absicht das Auge nennt. Offenbar kann dieses in Gegenständen, welche Jemand pflichtmäßig wissen muß, nicht der Fall sein. Denn dann ist er durch seine eigene Schuld im Irrthume. Der Fall könnte z. B. eintreten, wenn Jemand in der aufrichtigen Meinung, Gott zu gefallen, Bußwerke verrichtete, durch welche er sich einen körperlichen Schaden zufügte oder zur Erfüllung seiner Berufspflichten untauglich machte. Zu vergleichen ist hier der h. Bernard de praecepto et dispensatione cap. 18 (pag. 936, K.): Et quidem laude dignam dixerim vel solam intentionem piam, nec plane condigna remuneratione fraudabitur in opere quoque non bono ipsa bona voluntas: ferner der h. Thomas 1. 2., quaest. 19, art. 6 und der h. Alphons in seiner Moral lib. I, nro. 6 und 7. Wenn also Perrone in seiner Lehre vom Verdienste cap. 3 den allgemeinen Grundsatz ausspricht: Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu: so ist dieses allerdings richtig für den Begriff des Guten an sich, oder im objectiven Sinne. Indessen in der subjectiven Auffassung desselben, oder in der Anwendung desselben auf die Verhältnisse des Einzelnen kann leicht ein Irrthum begangen werden, der aber das Verdienst nicht aufhebt, wie gesagt ist. — Die zweite Bedingung zur Erwerbung des meriti de condigno von Seite des Werkes ist, daß das zu verrichtende Werk ein übernatürliches sei. Hierzu wird ein zweifaches erfordert. Das Princip des Werkes muß die Gnade sein, und die Absicht muß eine übernatürliche sein; d. h. sie muß auf den Besitz Gottes in der Ewigkeit gerichtet sein.

4. Zu diesen zwei Bedingungen wird von einigen Theologen als dritte hinzugefügt, daß die Liebe zu Gott, caritas, das herrschende Princip des Handelns sein müsse. Es fragt sich daher: Kann von einem meritum de condigno erst dann die Rede sein, wenn die Liebe Gottes in dem Herzen des Menschen ausgegossen ist? Einige Theologen bejahen die Frage, andere verneinen sie, und erkennen auch den Anfang der heiligmachenden Gnade als zum Verdienste genügend an, nicht den vollen Besitz derselben.

Das Concil von Trient ſcheint die erſtere Meinung gehabt zu haben. Denn im Anfange des 16. Capitels heißt es: **Hac igitur ratione iustificatis hominibus . . . . . . proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono etc.** Dann ſpricht das Concil in dem ganzen 16. Capitel von dem **meritum de condigno**, nämlich von den guten Werken, durch welche wir im Stande der Gnade das ewige Leben verdienen. Nach der Meinung des Concils kann alſo erſt derjenige, welcher gerechtfertigt oder gerecht iſt, ſich ein **meritum de condigno** erwerben: **cf.** ferner **can. 26** und **32.** Nun wird aber nach der katholiſchen Lehre über die Rechtfertigung die Liebe Gottes durch dieſelbe in dem Herzen des Menſchen ausgegoſſen. Die claſſiſche Stelle dafür iſt **cap. VII** der 6. Sitzung. Mithin iſt die Meinung des Concils von Trient, daß erſt derjenige ein **meritum de condigno** erwerben könne, in welchem die Liebe Gottes das Princip des Handelns iſt.

Dieſes Nämliche lehrt die h. Schrift, wenn wir Luc. 17, 7—10 und 12, 35—44 mit einander vergleichen. Der Sinn iſt dann nämlich: Wer bloß die Gebote Gottes hält, kann dadurch noch nicht auf die beſondere Gunſt und Freundſchaft Gottes Anſpruch machen, wohl aber, wer ſich bemüht, aus allen Kräften ſich für Gott anzuſtrengen oder die chriſtliche Vollkommenheit zu erreichen. So ſagt auch Paulus an die Galater 5, 6, daß in Chriſto Jeſu nur der durch die Liebe wirkſame Glaube gelte. Und Jacobus 1, 12: Gott habe denen, welche ihn lieben, die Krone des ewigen Lebens verheißen. Mit andern Worten: Die gerathenen Handlungen ſind der eigentliche Gegenſtand des Verdienſtes. Darum ſind auch nur die gerathenen Handlungen Gegenſtand des Gelübdes. Das, was ohnehin ſchon vorgeſchrieben iſt, kann nur im uneigentlichen Sinne Gegenſtand des Gelübdes ſein. Als Mittelpunkt der gerathenen Handlungen ſind in der ganzen Kirche von jeher die eheloſe Keuſchheit, die freiwillige Armuth und der freiwillige Gehorſam angeſehen worden. Dieſe Meinung der Kirche hat das Concil von Trient **Sess. XXIV, can. 10** in Beziehung auf die eheloſe Keuſchheit als ein **dogma** ausgeſprochen.*) Immer wurden in der Kirche nicht diejenigen, welche ſich mit Haltung der Gebote begnügten, ſondern diejenigen, welche den evangeliſchen Räthen nachzuleben trachteten, als ſolche angeſehen, welche mehr thaten, als für ihr eigenes Seelenheil erforderlich war; d. h. als ſolche, die ſich Verdienſte im eigentlichen Sinne, **merita de condigno**, erwarben. Ein **meritum de condigno** könnte ſich alſo eigentlich nur derjenige erwerben, welcher die Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens erreicht hat. Der **status perfectionis** iſt der Ordensſtand, weil durch den Eintritt in einen von der Kirche gebilligten Orden die feierliche Erklärung abgelegt wird, daß man ſich und alle ſeine Kräfte dem göttlichen Dienſte widme; wie wir in der Lehre von der Erlöſung auseinandergeſetzt haben, daß der Ordensſtand die reinſte und vollendetſte Darſtellung der Grundzüge des Lebens Chriſti ſei; und darum die vollendetſte Nachahmung des Lebens Chriſti.

---

*) Demnach iſt es durchaus irrthümlich, wenn Möhler in ſeinen Neuen Unterſuchungen, zweite Ausgabe, Mainz 1835, pag. 304 ſchreibt: „Die Lehre von dergleichen Werken iſt nicht nur kein Dogma, ſondern folgt auch aus keinem Dogma mit Nothwendigkeit.“ Denn in Beziehung auf die eheloſe Keuſchheit wenigſtens iſt die Lehre von den opera supererogatoria zu einem dogma declaratum durch das Tridentinum erhoben; in Beziehung auf die andern Gegenſtände durch die beſtändige Uebung der Kirche feſtgeſtellt.

Aber darum darf nicht gesagt werden, daß alle, welche die vollkommene Liebe zu Gott erreicht haben, nur dem Ordensstande angehören. Denn wer immer ein lebendiges Mitglied der katholischen Kirche ist, der kann auch zu der von Ewigkeit her ihm von Gott bestimmten Vollkommenheit gelangen. Die Vollkommenheit aber besteht darin, daß die Fassungskraft des menschlichen Geistes mit der heiligmachenden Gnade erfüllet ist. Nach unserer Ansicht kann sich ein meritum de condigno nur derjenige erwerben, welcher jede habituelle Neigung zu irgend etwas, welches Gott nicht ist, aus sich entfernt und die ganze Kraft seines Willens auf Gott gerichtet hat; oder welcher die Vereinigung mit Gott, wie die Asceten sich ausdrücken, erreicht hat. *) Darunter ist jener Zustand zu verstehen, in welchem dem Menschen das Handeln nach dem göttlichen Willen zur Gewohnheit und Fertigkeit, gleichsam zur andern Natur geworden ist. Der h. Bernard hat dieses vortrefflich auseinandergesetzt. In seiner Abhandlung de praecepto et dispensatione cap. 19 (pag. 937, B nach der Antwerpener-Ausgabe 1616) schreibt er: Constat nonnulla nec fieri sine gloria, et posse non fieri sine culpa: ideoque, si fiant, digna esse praemiis, non tamen suppliciis, si non fiant. Nam et non tangere mulierem, meriti est non mediocris: et nullius tamen delicti propriam amplecti coniugem. Istiusmodi sunt, quaecunque evangelico illi capitulo congruere possunt: Qui potest capere, capiat. Et rursum quaedam, per contrarium, (im Gegensatze zum Vorhergesagten,) neglecta quidem offensam contrahunt: sed impleta gloriam non merentur: et damnant contemptorem et auctorem non glorificant. Talia sunt, quaecunque divinitus lege publica imponuntur hominibus, sine quibus nec salvari queunt. Hinc illud apud gentilem: Non feci furtum: — nec pasces in cruce corvos. (Die Stelle ist aus Horatii Epistol. I, 16, v. 46. 47. 48. Der h. Bernard hat die Stelle etwas zusammengezogen.) Et in Evangelio: Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Si salutaveritis fratres vestros tantum: quid amplius facitis? Denique et universaliter: Cum feceritis omnia, quae mandata sunt vobis, dicite, quia servi inutiles sumus: quae facere debueramus, fecimus. Ac si dicat: Si solis contenti estis praeceptis et traditionibus impositae legis, et non sponte etiam perfectionis vos consiliis et suasionibus mancipatis, liberi quidem estis a delicto, non tamen pro merito gloriosi. Evasistis poenam, sed non acquisistis coronam. (Der h. Bernard erklärt also die Stelle aus Lucas 17, 7—10 ebenso, wie wir vorher angegeben haben. So versteht sie auch Maldonat.) Diesen nämlichen Gedanken von dem meritum de condigno, (oder dem Verdienste im eigentlichen Sinne) hat der h. Thomas 1. 2., q. 109, art. 2 (in corpore) Homo indiget virtute gratuita supperaddita virtuti naturae in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet, ut sanetur, et ulterius, ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Also nach der Meinung des h. Thomas muß der Mensch zunächst durch die Gnade geheilt werden. Diese Heilung

*) Unio cum Deo, indem für das innere Leben die via illuminativa, via purgativa, via unitiva unterschieden werden. Aber wiederum eine Unterscheidung bloß in Gedanken.

besteht in der Haltung der Gebote Gottes. Sie ist der Beweis, daß der Mensch nicht dieses Leben, sondern das jenseitige als seinen letzten Endzweck betrachtet. Dann erst könne ein bonum supernaturale meritorium, ebenfalls durch die Gnade, gewirkt werden. Von diesem bonum supernaturale hatte der h. Thomas ebendort in corpore articuli gesagt: Bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Also nach dem h. Thomas kann der Mensch nur erst dann, wenn er seinem Willen nach gänzlich gereinigt ist, sich merita de condigno, Verdienste im eigentlichen Sinne, erwerben. Ebendort quaest. 114, art. 4 sucht der h. Thomas nachzuweisen, daß die Gnade das Princip des Verdienstes insbesondere durch die Liebe sei. Das Verdienst des Menschen gründe sich auf die göttliche Vorherbestimmung und auf das freie Eingehen des Menschen auf dieselbe. Nun sei aber die Bewegung des Menschen zur göttlichen Vorherbestimmung, oder zum ewigen Leben, eigentlich die der Liebe. (Dies ist nach den Gesetzen der Psychologie durchaus richtig. Denn der Wille des Menschen verlangt das Gute, ebenso wie das Erkenntnißvermögen das Wahre verlangt.) Diese habe alle andern Tugenden in ihrer Gewalt, sei mithin die eigentliche Bewirkerinn des Verdienstes. Dieses in Beziehung auf die göttliche Verordnung, den ersten Grund des Verdienstes. Was aber den freien Willen betreffe, so thue der Mensch Alles, was er mit Liebe thue, mit viel größerem Eifer (indem die Lust und Liebe zu einem Gegenstande alle Kräfte der Seele erweitert), und so sei auch insofern die Liebe der Grund des Verdienstes. So haben wir zu beweisen gesucht, daß erst durch die opera supererogatoria merita de condigno erworben werden. Doch sind einige Theologen der Meinung, daß jedes Werk in statu gratiae sanctificantis ein meritum de condigno begründe.

5. Die Bedingung zum meritum de condigno von Seite Gottes, als des Vergelters, ist die Verheißung Gottes, promissio, daß er den Gerechten für ihre guten Werke das ewige Leben zum Lohne geben wolle. Dieses lehrt das Concil von Trient, Sess. VI, cap. 16: Bene operantibus usque in finem et in Deo sperantibus proponenda est vita aeterna et tanquam gratia filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissa et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Das fideliter bezieht sich auf das vorhergehende promissa und promissione. Die h. Schrift lehrt dieses in dem Gleichnisse von dem Weinberge, in welchem der Hausvater um einen bestimmten Preis Arbeiter annahm, und von den Talenten, welche der Herr seinen Knechten unter der Bedingung anvertraute, daß sie mit denselben neues Geld gewinnen sollten. Daher wird auch in der heil. Schrift das ewige Leben oft bloß Verheißung genannt: Hebr. 6, 12; 10, 36. Diese Bedingung folgt aus der Natur des Verdienstes überhaupt. Denn wo eine vorhergehende Vereinbarung oder Verheißung entweder ausdrücklich oder stillschweigend nicht stattgefunden hat: da kann auch von Lohn nicht die Rede sein. Indeß kann doch zwischen Gott und seinen vernünftigen Geschöpfen dieser auf die Verheißung Gottes sich gründende Rechtszustand nur deßhalb bestehen, weil die vernünftigen Geschöpfe einen freien Willen haben. Und so bleibt von unsrer Seite der tiefste Grund alles verdienstlichen Wirkens doch immer die Freiheit der vernünftigen Creatur, wie der h. Bernard in der angeführten Stelle trefflich darlegt. Dieses sind die Bedingungen zum meritum de condigno, oder zum Verdienste im eigentlichen Sinne.

6. Zum meritum de congruo oder zum Verdienste im uneigentlichen Sinne werden eben dieselben Bedingungen erfordert, nur nicht der Stand der Gnade und auch nicht die Verheißung von Seite Gottes. Denn gegenwärtig neigen sich fast alle katholischen Theologen dahin, daß sie auch die Vorbereitung des Menschen zur Rechtfertigung als meritum de congruo bezeichnen, wenngleich der h. Thomas auch diese Benennung meritum de congruo nur auf die Wirksamkeit des gerechtfertigten Menschen angewandt wissen will, insofern nämlich der Mensch durch das eine gute Werk sich zum Empfange eines andern vorzüglicheren tauglich macht. Von dem meritum de congruo kann also sowohl im Zustande der Gnade als der Ungnade die Rede sein. Nach einer bei manchen Theologen gangbaren Bezeichnung wird das meritum de congruo unterschieden in meritum de congruo infallibili und meritum de congruo fallibili. Das Erste gründe sich auf die göttliche Verheißung, welche niemals trügen kann, weil Gott der getreue und allwahrhaftige ist: daher diese Bezeichnung: meritum de congruo **infallibili**: z. B. Gott will demjenigen, welcher die contritio perfecta hat und den Wunsch, das h. Bußsacrament zu empfangen, schon vor dessen wirklichem Empfange die Gnade der Rechtfertigung geben: Conc. Trid. Sess. XIV, cap. 4. Das meritum de congruo fallibili ist ein solches, welches sich nicht auf eine durch eine ausdrückliche Erklärung der Kirche feststehende göttliche Verheißung, sondern nur auf eine sententia probabilis gründet. Auf diese einzige Stelle stützt sich jene Unterscheidung und Eintheilung. Dieselbe ist nicht ganz zu billigen, weil die Ertheilung der heiligmachenden Gnade nicht das Verdienst von irgend einer menschlichen Thätigkeit sein kann. Schon die beiden Bezeichnungen congruum und infallibile stimmen nicht zusammen.

## §. 186. Gegenstand des verdienstlichen Wirkens.

1. Nach der ausdrücklichen Lehre der Kirche kann der Mensch sich durch seine guten Werke das ewige Leben verdienen. Also muß er sich auch die Vermehrung der Gnade und die zeitlichen Güter verdienen können. Der Gegenstand alles verdienstlichen Handelns ist daher ein dreifacher: 1) Die zeitlichen Güter; 2) die Gnade; 3) die ewige Glorie. Die zeitlichen Güter können in doppelter Hinsicht als Gegenstand des Verdienstes betrachtet werden, an und für sich (simpliciter) und beziehungsweise (secundum quid). Beziehungsweise betrachtet, können sie Gegenstand des Verdienstes sein, insofern die zeitlichen Güter dem Menschen das Mittel für seine ewige Entwicklung sind. Insofern betrachtet sind die zeitlichen Güter auch Güter. An und für sich betrachtet aber sind sie nur beziehungsweise Güter und auch nur beziehungsweise Gegenstand des Verdienstes, insofern nämlich der Mensch von Gott dazu bestimmt wird, sich dieselben zu erwerben, um sie zum Wohle seiner Mitmenschen zu gebrauchen. Also läßt sich einfach ja kurz sagen: Die zeitlichen Güter können Gegenstand des Verdienstes sein, weil sie das Mittel für die Entwickelung des Menschen zur Ewigkeit sind. Oder an und für sich sind die zeitlichen Güter Gegenstand des Verdienstes, weil Gott Einigen nur diese als Lohn geben kann: Receperunt mercedem suam: beziehungsweise, insofern sie uns zu unsrer Entwicklung für die Ewigkeit dienen.

2. Hinsichtlich des zweiten Gegenstandes des Verdienstes, der Gnade nämlich, ist zu bemerken: 1) Die gratia actualis praeveniens, welche dem Menschen im Stande der Todsünde den ersten Antrieb zur Bekehrung gibt, daher in der Schulsprache gewöhnlich gratia prima genannt, kann durch

nichts verdient werden, was in der Lehre von der gratia actualis hinlänglich erörtert ist. Dieses ist de fide. Unentschieden aber ist die Frage: Kann der Gerechte nach der Sünde sich die Vergebung verdienen? Es ist gewiß, daß er dieses nicht durch ein Verdienst de condigno kann, weil er das Princip dieses Verdienstes, die Gnade, nicht mehr besitzt. Ebenso auch nicht durch ein unfehlbares Verdienst de congruo, weil Gott dieses Versprechen nirgends gegeben hat, daß er den Gerechten um deren früherer guten Werke willen die Gnade geben wolle, sich von ihrem Falle wieder zu erheben. Jedoch ist es die gewöhnliche Meinung unter den Theologen, daß sich Gott über diejenigen erbarme, welche sich früher für ihn und sein Reich mit Ernst bemüht haben; daß also der Gerechte wenigstens durch sein Gebet sich die Erhebung vom Falle verdienen könne: vgl. Ps. 70, 9: „Verwirf mich nicht zur Zeit des Alters; wenn abgenommen meine Kraft, verlaß mich nicht!" Ebenso unentschieden ist hier die Frage: Kann der Gerechte für einen Andern die gratia prima, die Gnade der Bekehrung, verdienen? Christus allein hat uns die Gnade der Bekehrung durch seinen Tod am Kreuze de condigno verdient. Dieses ist de fide. Sonst aber ist es die gewöhnliche Meinung unter den Theologen, daß der Eine wohl de congruo fallibili die Gnade der Bekehrung für einen Andern verdienen kann. Daher ermahnt der heil. Jakobus die Gläubigen 5, 16: Orate pro invicem, ut salvemini: multum enim valet deprecatio iusti assidua. Nach der bei den Kirchenvätern gewöhnlich herrschenden Meinung wird die Bekehrung des h. Paulus der Fürbitte des h. Stephanus zugeschrieben, und die Bekehrung des h. Augustin der Fürbitte seiner Mutter Monika. Letzteres nimmt die Kirche als sicher an. Treffend bemerkt hierüber der h. Thomas 1. 2., q. 114, art. 6: Merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam: quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cuius aliquis sanctus iustificationem desiderat. 2) Ebenso wenig kann auch die heiligmachende Gnade Gegenstand des Verdienstes de condigno sein. Denn die Rechtfertigung kann nach der Lehre der katholischen Kirche durch nichts verdient werden: cf. Röm. 3, 24; Conc. Trid. Sess. VI, cap. 8. Alle guten Werke, die der Rechtfertigung vorhergehen, haben nur den Werth, daß durch dieselben die Hindernisse der Gnade beseitigt werden. Hierüber ist im ersten Capitel der Lehre von der Gnade ausführlich die Rede gewesen. 3) Nach der Lehre der katholischen Kirche, welche vom Concil zu Trient Sess. XIV, cap. 4 ausgesprochen ist, verdient der Mensch im Stande der Todsünde durch einen Act der vollkommenen Reue, wenn dieselbe den Wunsch, das h. Bußsacrament zu empfangen, in sich schließt, die Gnade der Rechtfertigung. Dieses meritum ist nur ein meritum de congruo; denn ein solcher hat die heiligmachende Gnade nicht; aber de congruo infallibili, weil sich dieses Verdienst auf die göttliche Verheißung stützt. In diesem einzigen Falle nämlich stützet sich auch ein meritum de congruo auf eine göttliche Verheißung. — So sagen die Theologen gewöhnlich. Uebrigens liegt hier eine irrthümliche Anschauung zum Grunde. Denn die heiligmachende Gnade kann durch gar nichts verdient werden, und deßhalb muß das Gesagte richtiger so gefaßt werden: Gott gibt jenen Grad der wirklichen Gnade, daß der Mensch die vollkommene Reue erwecken kann; dieser stimmt darin ein, und die Reue ist in ihm vollkommen. In dem nämlichen

Augenblicke gibt Gott dem Menschen die heiligmachende Gnade; er ist gerechtfertigt und mit Gott vereinigt, wofern er nur, wie sich von selbst versteht, den Willen hat, das betreffende Sacrament zu empfangen. 4) Der Gerechte kann sich durch jedes gute Werk, welches er im Stande der Gnade verrichtet, eine Vermehrung der Gnade verdienen. Diese Glaubenslehre hat das Concil von Trient Sess. VI, can. 32 ausgesprochen. Damit aber der Gerechte dieses könne, ertheilt ihm Gott fortwährend die wirkliche Gnade, wie dieses vorher bewiesen ist. 5) Unentschieden bleibt die Frage, ob sich der Gerechte die Gnade der endlichen Beharrlichkeit verdienen könne. Das Concil von Trient sagt über diese Gnade Sess. VI, cap. 13, daß Alle auf die Hülfe Gottes die festeste Hoffnung setzen müßten. Denn wenn sie ihm ihre Beistimmung nicht versagten, so würde er, so wie den Anfang des guten Werkes, so auch die Vollendung desselben geben. Wenn wir also nur unser Gebet um die Gnade der Beharrlichkeit unablässig fortsetzen, können wir uns dieselbe de congruo von Gott verdienen. So sagt der heilige Augustin de dono perseverantiae cap. 6, nro. 10 (tom. X, pag. 999): Hoc Dei donum suppliciter emereri potest. (Die unmittelbar folgenden Worte: Sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest. Cum enim perseveraverit quisque usque in finem, neque hoc donum potest amittere, nec alia, quae poterat ante finem: beziehen sich auf die Beharrlichkeit in der ewigen Glorie.)

3. Hinsichtlich des dritten Gegenstandes des Verdienstes, nämlich der ewigen Glorie, ist schon vorher nachgewiesen, daß der Mensch im Stande der heiligmachenden Gnade das ewige Leben wirklich als Lohn von Gott verdienen könne, und daß der Stufe der Gnade in diesem Leben die Stufe der ewigen Glorie in jenem Leben entsprechen wird. Denn daß jeder Mensch, und darum überhaupt jedes vernünftige Geschöpf, sein bestimmtes Gnadenmaaß habe, oder daß Gott den Grad der Heiligkeit, den er seinen vernünftigen Geschöpfen geben will, von Ewigkeit her bestimmt hat, lehrt die heil. Schrift Ephes. 4, 8—14. Auch wird es denselben erreichen, wenn es nur mitwirkt. Schlägt dieses fehl: so geschieht es nur durch unsere eigene Schuld. Dieses Gnadenmaaß verstehe ich unter dem in der h. Schrift häufig erwähnten Lande; z. B. Matth. 5, 4: „Selig sind die Sanftmüthigen; denn sie werden das Erdreich besitzen."

4. Wenn wir nun die Erfordernisse zum meritum de condiguo kurz zusammenfassen, (weil dieses allein ein Verdienst im eigentlichen Sinne ist, oder das Verdienst, worauf es eigentlich allein und hauptsächlich ankommt): so kommen dieselben in dreifacher Beziehung in Betracht: A) In Beziehung auf Gott; B) In Beziehung auf den Menschen, welcher das Werk thut; C) In Beziehung auf das Werk selbst. Von Seite Gottes ist erforderlich 1) die Verheißung. Diese ist der erste und tiefste Grund alles Verdienstes, denn sie allein begründet zwischen Gott und uns ein Recht. 2) Die heiligmachende Gnade. 3) Die Vorbereitung der guten Werke, in denen wir wandeln sollen. Dieses lehrt mit besonderer Deutlichkeit Ephes. 2, 8—10: Gott bereitet die guten Werke vor: in denen wir wandeln sollen; d. h. er gibt jedem Menschen hinlängliche Gelegenheit die vollkommene Liebe zu Gott zu erwerben, wofern dieser sie nur ergreifen will. Von unsrer Seite ist erforderlich 1) die Freiheit. Denn nur zwischen vernünftigen und freien Wesen kann ein Rechtsvertrag bestehen. 2) Der Zustand der heiligmachenden Gnade. Durch die heiligmachende Gnade werden unsre Werke übernatürlich und ziehen einen ewigen Character an. 3) der Zustand der vollendeten Liebe Got-

tes. Von Seite des Werkes ist erforderlich: 1) Es muß ein materiell gutes Werk sein. 2) Es muß nach der Ueberzeugung des Handelnden gut sein. 3) Der eigentliche Gegenstand des Verdienstes sind die gerathenen Handlungen.

5. Die in diesem Abschnitte vorgetragene Lehre von der Gnade können wir nun kurz so zusammenfassen. So wie Gott der Schöpfer und der Erhalter des Universums ist: so ist er auch der letzte Endzweck desselben und darum der beständige Beweger aller erschaffenen Geister zu sich. Ein Stillstand derselben ist nicht möglich, und darum sind an der allgemeinen Bewegung des menschlichen Geschlechtes alle Menschen betheiligt, überhaupt alle erschaffenen Geister; wie das Sprichwort sagt: Was in der Welt geschieht, da muß Jemand bei sein, und soll man ihn auch dazu malen. Alle Bewegung der erschaffenen Geister geht von Gott aus, auch die Bewegung, welche in der Sünde liegt. Da nämlich zur Sünde ebenso wie zur Tugend eine Selbstüberwindung gehört: so liegt auch in der Sünde eine Bewegung, d. h. ein Anstoß des Willens durch das von der Erkenntniß ihm vorgehaltene Gute; was aber bei der Sünde nur ein scheinbares ist. Wir sagten: Auch die Bewegung, welche in der Sünde liegt, gehe von Gott aus, weil Gott theils den Einzelnen durch die Sünde demüthigen, theils die Gesammtheit durch einen Sünder zur größern und ernsteren Wirkung ihres Heiles antreiben will. Oder mit andern Worten: Das Gute, was in der Sünde liegt, ist nur Sache Gottes. Allein die Schuld des Sünders ist es, daß diese Bewegung eine verkehrte ist. Dieser von Gott ausgehende Antrieb, oder diese von Gott ausgehende Bewegung ist die wirkende oder wirksame Gnade, gratia actualis, der göttliche Ruf, welcher an den Menschen ergeht. Dieselbe zerfällt in zwei Hauptarten. Insofern nämlich die gratia actualis in der gefallenen menschlichen Natur die Wunde der Schwäche heilt: ist sie gratia actualis medicinalis. Denn ohne Hülfe der göttlichen Gnade kann der Mensch große Werke auch der bloß natürlichen Ordnung nicht vollbringen; schwere Versuchungen, auch wenn sie gegen die bloß menschliche Ordnung verstoßen, nicht überwinden; alle Wahrheiten, auch der bloß natürlichen Ordnung, nicht erkennen. Insofern die gratia actualis den gefallenen Menschen zu der übernatürlichen Vereinigung mit Gott durch die ihm innewohnende Heiligkeit und Gerechtigkeit, oder durch die gratia sanctificans, wieder zu verhelfen oder ihn in derselben zu fördern sucht: ist sie gratia actualis elevationis. Sowohl die gratia actualis medicinalis als die gratia actualis elevationis kann 1) eine operans oder cooperans; 2) eine praeveniens oder subsequens; 3) eine sufficiens, und zwar a. remote sufficiens, b. proxime sufficiens, oder efficax sein. Dieses sind die verschiedenen Eintheilungen der wirklichen Gnade. Von derselben kann nur bei demjenigen Menschen die Rede sein, welcher sich seiner selbst bewußt, d. h. des Gebrauches seiner Freiheit und Vernunft mächtig ist. Die gratia actualis haben wir zuerst erwähnt, weil sich der Mensch im gefallenen Zustande befindet, und Gott ihn aus demselben zu erheben sucht. Freilich ist die Menschheit in Christo schon wiedererlöset, und ist die Kirche die von Gott gegründete Anstalt, durch welche die Erlösung Christi der Menschheit zugewendet wird. Aber doch erst wenn die Zahl der Prädestinirten erfüllet ist, wird die Erlösung durch Christus vollendet sein; und darum muß die Menschheit als solche immer noch als im Zustande der Schuld sich befindend betrachtet werden.

6. Der allgemeine Endzweck des ganzen Universums überhaupt und der vernünftigen Geschöpfe noch im Besondern ist die Verherrlichung Gottes.

Diese geschieht auf das vollkommenste durch die **visio beatifica**, deren verschiedene Grade Gott für seine vernünftigen Geschöpfe angeordnet hat, und um welche erreichen zu können, er ursprünglich den Engeln und dem menschlichen Geschlechte in seinem Stammvater im Paradiese die heiligmachende Gnade gegeben hat. Die heiligmachende Gnade (**gratia sanctificans**) ist der vom heiligen Geiste den erschaffenen Geistern eingegossene, übernatürliche, erschaffene Zustand (**habitus**) der Gerechtigkeit und Heiligkeit, wodurch das Fassungsvermögen des erschaffenen Geistes erfüllet, derselbe mit Gott ververeinigt wird und Gottes Wohlgefallen erlangt. Das Maaß der heiligmachenden Gnade ist verschieden nach dem Maaße der ewigen Glorie, welches Gott einem Jeden bestimmt hat. Insofern Gott die heiligmachende Gnade ursprünglich ertheilt hat, heißt sie **gratia Creatoris**: insofern er sie uns durch Christum wiederhergestellt hat, **gratia Redemptoris** oder **Salvatoris**. Häufig wird auch die **gratia sanctificans** oder **gratia gratum faciens** schlechthin **gratia** genannt. Die Ursprünglichkeit des Endzweckes der vernünftigen Geschöpfe und die ursprüngliche Ertheilung der heiligmachenden Gnade an dieselben ist der Grund, weßhalb die **gratia sanctificans** bei der Lehre von der Gnade vorangesetzt werden muß. Daß sich das menschliche Geschlecht gegenwärtig im Zustande der Schuld befindet und darum von Gott wieder zum Leben erweckt werden muß, ist nicht etwas Ursprüngliches, sondern etwas Zufälliges, weil der Schuldzustand nur wegen des Sündenfalles eingetreten ist. Auch bildet die heiligmachende Gnade in der ganzen Erziehung des menschlichen Geschlechts für dieses Leben den Mittelpunkt, indem wir durch diese göttliche Kraft zur Anschauung Gottes erhoben werden sollen. Und auch deßhalb muß sie bei der Lehre von der Gnade voranstehen. Mit der Lehre von der heiligmachenden Gnade haben wir die Lehre von den **gratiae gratis datae** verbunden, weil durch diese die Ertheilung der heiligmachenden Gnade gefördert werden soll. Weil aber ein Stand in der allgemeinen Bewegung der Geister nicht statt findet, bis sie ihr Endziel erreicht haben: so wird diese **gratia sanctificans** entweder vermehrt durch gute Werke, oder vermindert durch läßliche Sünden und endlich ganz verloren durch die Todsünde; jenachdem der Mensch den Bewegungen der **gratia actualis** beistimmt oder nicht. Und weil die Verherrlichung Gottes der letzte Endzweck aller vernünftigen Geschöpfe ist, und diese durch die Vereinigung mit Gott vermittelst der **visio beatifica** am vollkommensten erreicht wird, so hat jede **gratia actualis**, welche Gott den Menschen gibt, den Endzweck, dieselben zur **gratia sanctificans** entweder zu führen oder sie in derselben zu befestigen; in dem Gerechtfertigten wirkt zugleich mit der heiligmachenden Gnade die wirkliche Gnade; und nur insofern kann man sagen, daß die **gratia sanctificans** der Grund aller andern Gnaden sei, welche Gott dem Menschen gibt; insofern nämlich als alle wirklichen Gnaden darauf abzielen, daß der Mensch im Besitze der heiligmachenden Gnade dieses Leben verlasse. Und weil Gott den Menschen und überhaupt die vernünftige Creatur so eingerichtet hat, daß derselbe der Vereinigung mit Gott selbst durch die übernatürliche Liebe fähig ist: so kann auch das menschliche Herz mit nichts Anderem, als mit Gott selbst ersättiget werden. Man vergleiche, wie der h. Bernard in der Abhandlung **de diligendo Deo pag. 951** diesen Gedanken ausführt: **Iustitia siquidem ratione utentis spiritus cibus est vitalis et naturalis: pecunia vero sic non replet vel minuit animi famem, quomodo nec corporis ventus. Denique si famelicum hominem, apertis faucibus vento, inflatis hau-**

rire buccis aërem cernas, quo quasi consulat fami, nonne credas insanire? Sic non minoris insaniae est, si spiritum rationalem rebus putes quibuscunque corporalibus non magis inflari, quam satiari. Quid namque de corporibus ad spiritus? Nec illa sane spiritualibus, nec isti e regione refici corporalibus queunt. Benedic anima mea Domino, qui replet in bonis desiderium tuum. Replet in bonis, excitat ad bonum, tenet in bono, praevenit, sustinet, implet. Ipse facit, ut desideres, ipse est, quod desideras. Deßhalb ist vollkommen wahr, was der h. Augustinus schreibt: Fecisti nos ad te, et irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Und weil der Mensch nur durch Gott ersättigt werden kann, darum haben auch die Bösen in diesem Leben nie Ruhe und Frieden, sind nie von geistigen Strafen frei; wie der h. Thomas 1. 2., quaest. 69, art. 2, ad 2 treffend schreibt: Mali, etsi interdum in hac vita temporales poenas non patiantur, patiuntur tamen spirituales: unde Augustinus I Confess.: Iussisti, Domine, et sic est, ut poena sibi sit animus inordinatus. (Confess. I, cap. 12, nro. 19 am Ende; Edit. Paris. tom. I, pag. 670).

7. Insofern nun der Mensch auf die Aufforderung der wirklichen Gnade zur Wiedererlangung oder zur Bewahrung der heiligmachenden Gnade eingeht: erwirbt er sich ein Verdienst oder Mißverdienst vor Gott. So erwirbt sich der Mensch durch all' sein Handeln ein Verdienst oder ein Mißverdienst vor Gott, weil dieser verheißen hat, daß er Jedem nach seinen Werken vergelten werde. Aber Verdienste im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes, merita de condigno, erwirbt sich der Mensch nur als ein lebendiges Glied am Leibe Christi. Hieraus erhellet nun die Richtigkeit unsrer Eintheilung der Lehre von der Gnade: gratia sanctificans, gratia actualis, meritum. Aber was der Mensch in diesem Leben gethan und gewirkt hat, das wird er in der Ewigkeit genießen und so in Wahrheit sich selbst zu genießen bekommen; — wie wir im nächsten Abschnitte der Dogmatik sehen werden.

# Fünfter Abschnitt.

## Die Lehre von den letzten Dingen des Menschen.

---

### Erstes Capitel.

### Die Lehre von der besondern Vollendung oder von der Vollendung jedes einzelnen Menschen durch Christus.

§. 187. Die Lehre vom Tode.

1. Die Lehre von den letzten Dingen des Menschen ist die Lehre von der Vollendung der Erlösung durch Christus. Durch seine heiligen Sacramente befreit er uns vom geistigen Tode; durch die glorreiche Auferstehung befreit er uns vom leiblichen Tode und allen Uebeln desselben. Noch bestimmter wird als Inhalt dieses fünften Abschnittes der Dogmatik gewöhnlich angegeben: Die Lehre vom Tode, vom Gerichte, von der Hölle und von der himmlischen Glorie. Diese vier werden darum gewöhnlich die vier letzten Dinge des Menschen genannt (quatuor novissima), weil sie sich für jeden Menschen zuletzt, oder am Ende seines Lebens ereignen, nämlich der Tod und das Gericht für einen jeden Menschen, die Hölle nur für die Bösen, die himmlische Glorie nur für die Gerechten.

Der Inhalt dieses fünften Abschnittes der Dogmatik ist, wie gesagt, die Lehre von der Vollendung der Erlösung durch Christus. Wir können uns dies durch folgende Gedanken, welche der h. Thomas I, 73, 1 in corp. und ad 1 entwickelt, klar machen. Es gibt eine doppelte Vollkommenheit irgend eines Gegenstandes: die erste, welche darin besteht, daß eine Sache in ihrem Wesen vollkommen ist. Diese Vollkommenheit entsteht aus der Unversehrtheit aller einzelnen Theile des Gegenstandes. Die zweite Vollkommenheit eines Gegenstandes ist dessen Endzweck, welcher entweder ein Wirken ist, oder doch ein Solches, wozu man vermittelst eines Wirkens gelangt. Die erste Vollkommenheit aber ist die Ursache, oder die Grundlage, oder die Bedingung der zweiten, weil nur bei vollkommenem Bestehen eine Wirksamkeit möglich ist; oder weil die Form das Princip der Wirksamkeit ist, wie sich der heil. Thomas ausdrückt. Aber die letzte Vollkommenheit, welche der Endzweck des ganzen Universums ist, ist die vollkommene Glückseligkeit der Heiligen, welche ihnen bei der letzten Vollendung der Welt zu Theile werden wird. Um nämlich die ewige Glückseligkeit zu erlangen, wird ein Zweifaches erfordert, die Natur und die Gnade. Wenngleich die Seelen der Heiligen sogleich nach

dem Tode zur Anschauung Gottes gelangen: so werden doch erst am Ende der Welt ihre Leiber mit deren Seelen wieder vereinigt werden, durch welche Wiedervereinigung die Glückseligkeit erst vollkommen sein wird. Dieser letzten Vollendung am Ende der Welt ist die erste ursächlich vorhergegangen, und zwar in Beziehung auf die Natur in der Erschaffung oder ersten Einrichtung aller Dinge, in Beziehung auf die Gnade in der Inkarnation Christi, weil uns Gnade und Wahrheit durch Christus gegeben sind.

Mit allem Rechte können wir daher als den Inhalt dieses Abschnittes die Lehre von der Vollendung der Erlösung durch Christus bezeichnen.

Nach dem Inhalte richten sich auch die Benennungen dieses Abschnitts der Dogmatik: Lehre von der Vollendung der Erlösung durch Christus, und: Lehre von den letzten Dingen des Menschen (De quatuor novissimis, Eschatologie), welche beiden Benennungen gleichbedeutend sind.

Weil beim Menschen die Betrachtung, nach welcher derselbe als Einzelwesen und Mitglied des großen Ganzen der Menschheit aufgefaßt wird, die durchgreifendste und tiefste ist: so kann diese Wahrheit bei der Lehre von der Vollendung des Menschen durch Christus als leitender Gedanke füglich zu Grunde gelegt und hiernach diese Eintheilung dieses fünften Abschnittes gemacht werden: Erstes Capitel: Die Lehre von der besondern Vollendung, oder von der Vollendung jedes einzelnen Menschen durch Christus. Zweites Capitel: Die Lehre von der allgemeinen Vollendung, oder von der Vollendung des ganzen menschlichen Geschlechts durch Christus. Nach dieser Eintheilung erscheint auch Christus als der Wiederhersteller aller Dinge. Dieses sei gesagt über die theoretische Seite dieses fünften Abschnittes der Dogmatik, nämlich über das Verhältniß dieses Abschnittes der Dogmatik zu dem übrigen Ganzen der Dogmatik, und über seine Eintheilung. Jetzt noch ein Wort über die practische Seite dieses Abschnittes.

Die h. Schrift prägt uns ein beständiges Andenken an die letzten Dinge und eine beständige Betrachtung derselben als ein Bewahrungsmittel vor den Sünden ein, z. B. Eccle. 7, 10: In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis. Und der heil. Bernard epl. 292: Utinam saperes et intelligeres, ac novissima provideres! Saperes, quae Dei sunt, intelligeres, quae mundi sunt, provideres, quae inferni sunt! Profecto inferna horreres, superna appeteres, quae sunt ad malum, contemneres. Deßhalb werden denn auch in den ascetischen Büchern und in den Missionspredigten, welche eine völlige Sinnesänderung zu bewirken bestrebt sind, die letzten Dinge des Menschen zum gewöhnlichen Gegenstande der Betrachtung genommen. Denn nichts erschüttert den nachdenkenden Menschen mehr, als der Hinblick auf das Ende. Ende gut, Alles gut, sagt das Sprichwort. Und darum weist auch Christus sowohl während seines Lehramtes in einer sehr ernsten Rede, Joh. 5, als auch am Ende desselben, Matth. 26, 64, die Vorsteher des jüdischen Volkes auf das letzte Gericht hin, welches er halten werde. Durch diesen ernsten Gedanken nämlich suchte er in jenem furchtbaren Augenblicke, als es sich darum handelte, ob das jüdische Volk seinen wahren Messias annehmen werde, oder nicht, die Gemüther zu erschüttern. Indeß erreichte der Herr seine Absicht nicht, da Caiphas, das Haupt der jüdischen Priesterschaft, jene feierliche Erklärung für Blasphemie ausgab und Christum deßhalb des Todes schuldig erklärte. —

In diesem ersten Capitel sind folgende acht Gegenstände zu behandeln, welche über die besondere Vollendung in Frage kommen können: 1) Der Tod;

2) das besondere Gericht nach dem Tode; 3) der Zustand der abgeschiedenen Seelen; 4) der Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen; 5) der Himmel; 6) die Hölle; 7) das Fegfeuer; 8) die Fürbitte für die Abgestorbenen: **suffragia mortuorum**. Die Nothwendigkeit dieser Anordnung wird sich von selbst bei weiterer Betrachtung ergeben.

2. Ueber den Tod können nur diese vier Fragen in Betracht kommen: 1) Was ist der Tod? 2) Woher kommt der Tod? 3) Sind alle Menschen dem Tode unterworfen? 4) Ist der Tod der Abschluß dieses Lebens, d. h. der Vorbereitung und Selbstentscheidung für das zukünftige Leben? So ist die wissenschaftliche Betrachtung über den Tod zu ordnen; anders die ascetische oder practischen Zwecken gewidmete, worüber nachher. Nach der Darlegung dieser verschiedenen Wahrheiten über den Tod werden die verschiedenen Bezeichnungen desselben in der heil. Schrift und den Vätern von selbst einleuchtend sein. Der Tod, über welchen wir hier handeln, ist der leibliche Tod, welcher in der Trennung der Seele von ihrem Körper besteht. Durch diese Trennung wird die Vereinigung beider, durch welche das Leben des Körpers bewirkt wird, aufgehoben, und jede einzelne menschliche Person in ihre beiden Bestandtheile aufgelöst. Nur der Körper stirbt, nicht die Seele; jedoch wird mit Recht gesagt: Der Mensch stirbt; weil das aus Leib und Seele zusammengesetzte Subject, der Mensch, in seine beiden Bestandtheile aufgelöst wird.

3. Auf die zweite Frage: Woher kommt der Tod? — ist die Antwort: Aus der Natur des Menschen, insofern diese sich selbst überlassen und vor der Auflösung in ihre beiden Bestandtheile nicht durch eine besondere Gnade, wie sie den ersten Menschen vor dem Sündenfalle verliehen war, bewahrt wird. Denn dem Menschen, insofern derselbe nach seinen natürlichen Kräften betrachtet wird, ist der Tod natürlich. Denn der Körper des Menschen ist aus verschiedenen Elementen zusammengesetzt, aus deren Kampfe die Auflösung dieses Zusammengesetzten natürlich erfolgt. Die Unsterblichkeit des Leibes im Urstande war dem Menschen nur durch eine besondere Gnade gewährt; wie dies Alles bei der Lehre vom Urstande auseinandergesetzt ist. Aber wegen des natürlichen Verlangens der Seele zum Leibe hat der Tod etwas Gewaltsames und Schreckliches, und darüber, daß der Mensch sich durch eigene Schuld dieses Schreckliche zugezogen hatte, weinte unser göttlicher Heiland am Grabe des Lazarus. Weil nämlich die menschliche Natur durch die erste Sünde ihres Stammvaters die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren hat: so hat sie auch die Unsterblichkeit des Leibes und die Freiheit von den mannigfachen Uebeln und Leiden, welche dem Tode gewöhnlich vorhergehen, verloren; was nämlich Beides in der ursprünglichen Gerechtigkeit eingeschlossen lag, und ist sich selbst anheimgefallen, oder ihren natürlichen Kräften überlassen worden. Oder mit andern Worten: Der Tod ist für den Menschen im Stande der gefallenen Natur eine Strafe, oder Folge der Erbsünde: wie bei der Lehre von der Erbsünde gezeigt ist.

4. Offenbar ist der Tod in den nicht Wiedergebornen eine Strafe oder Folge der Erbsünde, weil diese der Erbsünde noch unterworfen sind. Aber auch in den Wiedergebornen, in den Gerechtfertigten und Heiligen ist der Tod eine Strafe oder Folge der Erbsünde. Hierfür können diese vier Gründe angeführt werden: **a**) Wie sehr Jemand auch in der Gerechtigkeit und Heiligkeit vorangeschritten sein mag, und eine wie hohe Stufe der Vereinigung mit Gott auch immer derselbe bei seinem Tode erreicht haben mag: so sind doch Alle, welche in der Gnade sterben, immer nur noch als Ein-

zelne erlöst, aber noch nicht, insofern sie die menschliche Natur an sich haben, oder Glieder an dem großen Ganzen der Menschheit sind; weil das menschliche Geschlecht als Ganzes noch nicht erlöst ist. Das ganze menschliche Geschlecht oder die ganze menschliche Natur wird erst dann erlöst sein, wenn die von Gott bestimmte Zahl der Prädestinirten erfüllt ist. Bis dahin lastet auf der menschlichen Natur noch die Schuld der Erbsünde, daher auch ihre Folgen. Dies ist der eigentliche Grund, warum auch bei den Gerechtfertigten und Heiligen der Tod bleibt: daß auf der menschlichen Natur noch die Schuld der Erbsünde lastet, und diese als solche, d. h. als Ganzes betrachtet, noch nicht erlöst ist. Daß auf der menschlichen Natur noch die Schuld der Erbsünde lastet, zeigt sich ja bestimmt darin, daß nach der Lehre unsrer Kirche die Kinder auch gerechter und heiliger Eltern in der Erbsünde geboren werden. Man muß immer, wenn irgend eine Wahrheit über den Menschen in Betracht kommt, wohl festhalten, daß beim Menschen nichts so wichtig und so tief durchgreifend ist, als die Betrachtung desselben nach dieser doppelten Seite, daß er ein einzelnes Wesen und Mitglied der ganzen Gattung ist. Hieraus geht aber auch wieder die Richtigkeit der Eintheilung der Lehre von den letzten Dingen des Menschen hervor. b) Auch will Gott, daß die Gerechtfertigten nur durch Gleichförmigkeit mit Christo zum ewigen Leben eingehen; wie bei der Lehre von der Erlösung gezeigt ist. Daher bleibt auch ihr Leib den irdischen Leiden und dem Tode unterworfen. Diesen Grund hat besonders der h. Thomas ausgeführt, indem er 1. 2., q. 85, art. 5, ad 2 schreibt: Culpa originalis et actualis removetur ab eodem, a quo etiam removentur et huiusmodi defectus, secundum illud Apostoli Rom. 8, 11: Vivificavit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum eius in vobis. Sed utrumque fit secundum ordinem divinae sapientiae congruo tempore. Oportet enim, quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriae, quae in Christo inchoata est et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus eius. Unde oportet, quod ad tempus eius passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriae promerendam conformiter Christo. Das heißt: Um der Gleichförmigkeit mit Christus willen müssen auch wir, die Glieder seines Leibes, leiden und sterben und durch Leiden und Tod in die ewige Herrlichkeit eingehen, gleich ihm. c) Gott hat es so bestimmt und angeordnet, daß das menschliche Geschlecht, nachdem es in seinem Stammvater gefallen war, durch die Schrecken des Todes hindurch sein Heil wirken sollte; oder secundum providentiam praesentem lastet der Tod auf dem ganzen menschlichen Geschlechte. d) Wenngleich die Gerechtfertigten und Heiligen von der ewigen Schuld und Strafe befreit sind, so warten ihrer doch noch zeitliche Strafen; und zu diesen gehört auch der Tod. — Wir sagen daher kurz und einfach: Der Tod ist die Folge oder Strafe der Erbsünde, in den Wiedergebornen sowohl, als in den Nichtwiedergebornen. Also stammt der Tod aus der Erbschuld des menschlichen Geschlechts her. Weil nämlich der Mensch so viele Gnaden, welche Gott ihm im Paradiese gegeben hatte, nicht hatte benutzen wollen, darum wollte ihn Gott durch den Tod gleichsam zwingen, einmal mit Ernst an die Wirkung seines Heiles zu gehen. Darum vertrieb er ihn auch vom Baume des Lebens, Gen. 3, 22. Denn so wie Sinnenlust die Veranlassung der Trennung von Gott gewesen war: so mußten Leiden die Veranlassung der Rückkehr sein. Der Mittelpunkt aller Leiden aber ist der Tod.

5. Daß der Tod eine Folge der Sünde ist, lehrt die heil. Schrift an vielen Stellen Gen. 3, 19; Weish. 2, 23. 24; Joh. 8, 44; wo Christus den Teufel einen Mörder von Anbeginn nennt und also den Tod als Werk des Teufels bezeichnet; Röm. 8, 12; 1. Cor. 15, 26; wo der Tod der letzte Feind genannt wird. Die nämliche Wahrheit wird in allen denjenigen Stellen verkündigt, in welchen Christus als gehorsam bis zum Tode oder als genugthuend durch den Tod dargestellt wird; oder in welchen alles Böse mit Tod, alles Gute mit Leben versinnbildet wird. Eben so lehren die Väter. Das Concil von Trient sagt Sess. V, can. 2, ausdrücklich, daß Adam durch seine Sünde den Tod und die Strafen des Körpers auf das ganze menschliche Geschlecht gebracht habe. (Mortem et poenas corporis in omne genus humanum transfudit.) Als Folge der Sünde endlich beweist sich der Tod durch seinen Einfluß auf den Körper. Denn sobald die Seele vom Leibe abgeschieden ist, beginnt sofort die Verwesung, wenngleich anfangs oft ganz unmerklich und unsichtbar, und zerstört den menschlichen Körper auf eine schauderhafte Weise. Aber durch den Körper eben hat sich die Sünde kundbar gemacht, und das Körperliche ist die Grundlage oder die Bedingung der Fortpflanzung der Erbschuld, wenngleich deren Träger die Seele ist. Darum zeigen sich denn auch die zerstörenden Wirkungen der Sünde in der materiellen Welt an dem menschlichen Körper, sobald die Seele von demselben abgeschieden ist. Deßhalb kann aus diesen zerstörenden Wirkungen auch der bereits erfolgte Tod erkannt werden. Sichere Merkmale der Trennung der Seele vom Leibe sind der Stillstand des Herzens, so daß im Augenblicke des Todes das Herz zu schlagen aufhört; Aufhören des Pulsschlages; wird ein Glas mit Wasser auf das Herz gestellt, so bewegt sich die Oberfläche des Wassers nicht mehr; eine Flaumfeder, vor die Nase gelegt, regt sich nicht mehr. Jedoch sind einige neuere Aerzte so weit gegangen, daß sie in der Verwesung allein keinen genügenden Beweis des Todes haben finden wollen.

6. Die nächste Veranlassung des Todes ist irgend ein Schmerz, welcher aus der Störung des körperlichen Organismus entsteht. Aber darum darf man noch wohl nicht sagen, daß der Tod die Folge des höchsten Schmerzes sei. Denn man kann eigentlich nicht sagen, wodurch im letzten Grunde die Trennung der Seele vom Leibe bewirkt wird; bloß kann man sich einfach damit begnügen: Gott will es so und hat es so bestimmt. Der h. Alphons Maria von Liguori scheint in mehreren seiner Betrachtungen entschieden den Gedanken auszusprechen, daß der Tod eine Folge des höchsten Schmerzes sei. Manche Aerzte wollen aber dies durchaus nicht zugeben, sondern erklären den Tod für ein bloßes Einschlafen. Hieran schließt sich der Gedanke, den mehrere Theologen entwickeln: Weil der Geist die Herrschaft über den Körper einmal aufgegeben habe und sich durch Beistimmung in die Sünde vom Körper habe beherrschen lassen: so könne er zur Strafe, auch wenn er es wünsche und wolle, dem Körper nicht mehr fortwährend das Leben ertheilen, nicht fortwährend mit ihm in Gemeinschaft bleiben, sondern werde gewaltsam von ihm getrennt.

7. Weil der Tod aus der Erbsünde stammt, und weil das ganze menschliche Geschlecht der Erbsünde unterworfen ist: so ist auch der Tod allgemein; weßhalb das Concil von Trient in der angeführten Stelle Sess. V, can. 2 sagt, Adam habe den Tod und die Strafen des Körpers auf das ganze menschliche Geschlecht gebracht. Zwar waren Christus und die Allerseligste Jungfrau Maria frei von der Erbsünde, haben aber dennoch den Tod er-

litten; Beide aus Liebe zu uns, indem Christus uns durch seinen Tod erlöst hat, und die Allerseligste Jungfrau ihren Tod mit dem Tode Christi vereinigte. Auch starb die Allerseligste Jungfrau Maria deßhalb, um ihrem göttlichen Sohne, durch welchen auch Sie erlöst ist, insofern nämlich auch die Bewahrung vor der Erbsünde eine Erlösung genannt werden kann, gleichförmig zu werden. Die Allgemeinheit des Todes wird von der h. Schrift und den Vätern auf das vielfachste verkündet und vollzieht sich täglich vor unsern Augen. So nennt die h. Schrift den Tod den Weg aller Menschen (via universae terrae) Josue 23, 14; 3. Kön. 2, 2 sagt David zu seinem Sohne Salomon: „Ich gehe den Weg aller Welt." Ebenso Job 30, 23: „Ich weiß, daß du dem Tode mich übergibst, wo allem Lebendigen eine Haus bestellt ist." Ps. 88, 49: „Wo ist der Mensch, der da lebet und schauet den Tod nicht?" (Wir sind ja sterblich; verschone uns also mit deinem Zorne!) Ps. 48, 8—12: Der Weise und der Thörichte werden untergehen und Fremdlingen ihre Reichthümer überlassen. Eccli. 8, 8: „Freue dich nicht über den Tod deines Feindes; bedenke, daß wir Alle sterben und nicht wünschen, daß man sich über uns freue." 2. Kön. 14, 14: „Wir Alle sterben und werden ausgegossen wie Wasser auf die Erde, das nicht wieder kommt." 1. Cor. 15, 26: „Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod." Die Auferweckung aller Menschen von den Todten ist folglich die letzte Erlösungsthat Christi. Betrifft aber die Erlösung alle Menschen, dann muß auch der Tod alle Menschen betreffen, folglich allgemein sein. Hebr. 9, 27; 13, 14. Wenngleich Henoch und Elias, Gen. 5, 24; 4. Kön. 2, 11, jetzt noch nicht gestorben sind: so werden sie doch noch bei ihrer Wiederkunft am Ende der Welt sterben. Die Wiederkunft beider siehe Apocal. 11, 3. — Aber verschiedene Meinung herrscht darüber, ob auch diejenigen Christen, welche zur Zeit der Wiederkunft Christi zum Gerichte leben werden, sterben werden, oder nicht. In der lateinischen Kirche ist immer die Meinung herrschend gewesen, daß auch diese Menschen sterben werden; daß also überhaupt alle Menschen ohne irgend eine Ausnahme sterben werden. Für diese Meinung entscheidet sich auch der heilige Thomas 1. 2., q. 81, art. 3, ad 1: Probabilius et convenientius tenetur, quod omnes illi, qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent. Und Supplem. q. 78, art. 1, sucht er diese Ansicht zu begründen: Securior est haec et communior opinio, quod omnes morientur et a morte resurgent, et hoc propter tria: primo, quia magis concordat divinae iustitiae, quae humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes, qui per actum naturae ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent et per consequens mortis debitores essent: secundo, quia magis concordat divinae Scripturae, quae omnium futuram resurrectionem praedicit: resurrectio autem proprie non est, nisi eius, quod cecidit et dissolutum est, ut Damascenus dicit lib. IV. orthod. Fidei cap. ultimo: tertio, quia magis concordat ordini naturae, in quo invenimus, quod id, quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur, nisi corruptione mediante. In der ganzen Natur vollziehe sich dieser Prozeß, daß alles Verderbte, in seinen Gestaltungen Krüppelhafte, nur durch völliges Ersterben erneuert werde, will der heil. Thomas sagen; nur aus dem Erstorbenen und Hingefallenen erblühe der Keim eines neuen Lebens. Dagegen sind der h. Johannes Chrysostomus und die griechischen Väter, mit

welchen auch neuere Dogmatiker, z. B. Klee, Bd. 3, S. 410 übereinstimmen, der Ansicht, daß nicht alle Menschen sterben werden, nämlich jene nicht, welche zur Zeit der Ankunft des Heilandes leben werden, von denen Paulus 1. Thessal. 4, 14—16 spricht. Sie berufen sich dann gewöhnlich auf die griechische Lesart in 1. Cor. 15, 51: πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα: Alle werden wir nicht entschlafen, Alle aber werden wir verändert werden; d. h. Alle werden wir einen unsterblichen Leib erhalten. So ist wenigstens die gewöhnliche griechische Lesart. —Griesbach aber wollte lesen: πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα. Ebenso liest Lachmann. Dann ist die Abweichung zwischen dem griechischen Texte und der Vulgata zum größten Theile gehoben. Die Abweichung der Vulgata von der griechischen Lesart besteht dann nur mehr darin, daß im Griechischen κοιμηθησόμεθα, in der Vulgata resurgemus steht. — Indeß aus jener griechischen Lesart läßt sich die Richtigkeit jener Ansicht noch nicht beweisen. Denn das griechische Verbum κοιμηθησόμεθα drückt ein längeres Verbleiben des Körpers im Grabe aus. Die Menschen aber, welche unmittelbar vor der Ankunft des Erlösers leben werden, werden durch das Feuer des Weltbrandes augenblicklich sterben und bei der allgemeinen Auferstehung wieder auferstehen. — Uebrigens ist die Bibel des katholischen Theologen die Vulgata. Diese drückt den Sinn aus: Alle Menschen werden zwar vom Tode auferstehen, nämlich die Guten sowohl als die Bösen, also alle Menschen werden einen unsterblichen Leib erhalten, weil auch die Verdammten auf ewig unsterblich sein werden; aber nicht alle Menschen werden verändert werden, d. h. einen verherrlichten Leib zum Eingange in das Reich Gottes erhalten. Dieses paßt besser zum Vorhergehenden und zum Nachfolgenden. Daher ist es exegetisch unrichtig, wenn Estius von einem Vorzuge des griechischen Textes dieser Stelle vor der Lesart der Vulgata spricht. Denn der Sinn der Vulgata paßt nicht nur besser in den Zusammenhang, sondern ist auch in sich vollendeter und abgeschlossener. Zudem ist es eines katholischen Theologen unwürdig, den kirchlich recipirten Text der h. Schrift geringachtend zu behandeln. — Ebensowenig folgt auch aus 1. Thessal. 4, 14—16, daß die zur Zeit der Ankunft Christi lebenden Menschen nicht sterben werden. — Ebensowenig folgt dies aus den Worten des apostolischen Glaubensbekenntnisses: Inde venturus est iudicare vivos et mortuos; man mag nun unter den Lebenden die geistig Lebenden verstehen wollen, oder die zur Zeit Christi noch Lebenden. — Wir nehmen daher als die wahrscheinlichere Meinung durchaus an, daß alle Menschen ohne Ausnahme sterben werden, sowohl wegen der Allgemeinheit der Erbschuld, die sich, mit Ausnahme Christi und der Allerseligsten Jungfrau, auf alle Menschen erstreckt, als auch wegen der Allgemeinheit des Weltbrandes. Wenngleich also allerdings die völlige Allgemeinheit des Todes im angegebenen Sinne kein Glaubensartikel ist, weil sich die Kirche noch nicht darüber ausgesprochen hat: so ist sie doch die bei weitem wahrscheinlichere Meinung. So entscheidet sich auch Estius darüber in IV, dist. 43, §. 7.

8. Der Tod ist der Abschluß der Selbstentscheidung und Selbstbestimmung, oder die Grenze alles verdienstlichen Wirkens. Denn immer hat die katholische Kirche gelehrt, daß nach diesem Leben kein weiteres Verdienst und Mißverdienst mehr möglich sei, daß vielmehr Gott einem Jeden in der Ewigkeit das vergelten werde, was derselbe im Leibesleben gewirkt hat; was am treffendsten 2. Cor. 5, 10 ausgedrückt wird; cf. Röm. 14, 10; aber sich

auch sonst sehr häufig in der h. Schrift findet. Der Tod wird als Grenze alles verdienstlichen Wirkens bezeichnet Eccle. 9, 10; — aber auch das Vorhergehende von V. 4 an ist zu vergleichen, wo der Gedanke durchblickt, das Gute zu thun, was man nach seinen Verhältnissen thun kann. Ebendort 11, 3 flg. Und unser göttliche Heiland sagt, freilich zunächst in Beziehung nur auf seine eigene Wirksamkeit, Joh. 9, 4: Me oportet operari opera eius, qui misit me, donec dies est; venit nox, quando nemo potest operari. Aber dies gilt doch uns Allen. Dieselbe Lehre trägt der h. Paulus 1. Cor. 7, 29—31 vor. Dieser Gedanke schließt sich an das Vorhergehende an. Denn durch das propter instantem necessitatem des Verses 26 weist Paulus auf die Allen bevorstehende Nothwendigkeit hin, dieses Leben einmal zu verlassen. In den Versen 27 und 28 liegt der Gedanke zu Grunde, man solle sich nicht viel darum kümmern, in welchen Verhältnissen man sich einmal befinde, da nämlich Geschehenes nicht mehr geändert werden kann, sondern nur mit Ernst sein Heil wirken. Ebenso haben auch die Väter und die Heiligen aller Zeiten dazu ermahnt, dieses Leben mit allem Eifer zu benutzen. Deßhalb läßt auch die Kirche in dem Gebete, welches sie ihren Priestern vor der h. Messe zu beten angerathen hat: Ego volo celebrare missam für alle Gläubigen spatium verae poenitentiae erflehen.

9. Aus den verschiedenen Wahrheiten, welche über den Tod vorgelegt sind, erklären sich nun von selbst die verschiedenen Bezeichnungen desselben in der h. Schrift und bei den h. Vätern. So wird der Tod in der heil. Schrift bezeichnet als Ausgang, Ende, Entlassung der Seele aus ihrem Gefängnisse, Ablegung des Zeltes, Auflösung, Rückkehr des Geistes zu Gott und des Leibes zur Erde, daher der Todestag der Geburtstag, als Schlaf mit Rücksicht auf die Mühen und Kämpfe des Lebens und auf die Auferstehung. Auf den Tod folgt das Begraben. Die Gläubigen im alten und neuen Testamente haben ihre Leichen begraben, die Heiden dieselben verbrannt. Das Werkzeug des unsterblichen Geistes soll nicht gewaltsam zerstört werden, sondern seinem Ursprunge, der Erde, zur Aufbewahrung anvertraut werden. Die Kirche hat gegen die heidnische Sitte schwere Kämpfe bestanden.

## §. 188. Der Tod als Gegenstand unsrer Betrachtung.

1. Wegen der besondern Wichtigkeit, welche der Tod für einen jeden Menschen hat, wollen wir denselben auch noch von einer andern Seite, nämlich nach seinem Zusammenhange mit der Sünde und mit der Erlösung von der Sünde, den beiden Grundpfeilern der gesammten kirchlichen Lehre, zu betrachten suchen. Bei der Lehre vom Bösen (§. 75) haben wir gesehen, daß sich dieses auch auf das körperliche Gebiet hinüber verbreitet, und daß dieses besonders im Menschen der Fall ist, weil in ihm die Seele und der Leib zu einem einzigen Dasein vereinigt sind. Durch Christus aber und sein Erlösungswerk sind wir von der Sünde und allen ihren Folgen befreit worden. Deßhalb kommt der Tod hauptsächlich nach einer zweifachen Rücksicht in Betracht, nämlich nach einer sehr ernsten und schrecklichen, als Folge der Sünde und für den Sünder, und nach einer überaus erfreulichen und tröstlichen, für Alle, welche sich durch den Glauben und die Liebe mit Christo verbinden.

2. Nach seiner ernsten und schrecklichen Seite ist der Tod erstens das letzte und höchste aller irdischen Leiden oder der Mittelpunkt aller irdischen

Leiden. Denn sie alle führen allmälig zum Tode. Zwar ist der Tod an und für sich betrachtet, d. h. als die Trennung der Seele vom Leibe, dem Menschen natürlich. Denn der Leib ist aus dem Staube dieser Erde entnommen. Sein Leben hat er von der Seele, indem der Geist das unmittelbare Lebensprincip des Körpers ist. Nicht durch ihre eigene Kraft hat sich die Seele mit dem Körper vereinigt, sondern diese Vereinigung ist das Werk Gottes. Deßhalb kann die Seele auch nicht durch ihre eigene Kraft die Vereinigung mit dem Körper aufrecht erhalten, um ihm das Leben zu bewahren, sondern zu einer bestimmten Zeit wird sie von ihm getrennt. Diese Trennung ist der Tod. Mit dem letzten Athemzuge scheidet die Seele vom Körper, und die Folgen dieser Trennung äußern sich an letzterem sofort. Der Schlag der Pulsadern und des Herzens steht still; eine Flaumfeder, vor den Mund gelegt, regt sich nicht mehr; die Oberfläche eines auf die Brust gestellten Glases Wasser bleibt unbeweglich, und im nämlichen Augenblicke, in welchem sich die Seele vom Leibe trennt, beginnt die Verwesung, wenn sie auch noch nicht bemerkt wird. Wodurch diese Trennung der Seele vom Leibe eigentlich bewirkt wird, wissen wir nicht; denn viele Aerzte wollen den Satz, daß der Tod eine Folge des höchsten Schmerzes sei, nicht zugeben. Man kann daher nur sagen, daß Gott diese Trennung der Seele vom Leibe bewirkt, und daß er dieses dadurch thue, daß er die Störung der Verrichtungen des körperlichen Organismus bis zu einem gewissen Grade zulasse, weßhalb die Seele es nicht mehr vermag, dem Körper das Leben zu erhalten. Diese Trennung der Seele vom Leibe ist der Tod. Eigentlich ist es also nur der Leib, welcher stirbt; denn die Seele ist nach der Lehre der katholischen Kirche unsterblich, wie wir bei der Lehre vom Menschen gesehen haben. Indessen wenngleich der Tod, an und für sich betrachtet, dem Menschen durchaus natürlich ist, so ist er auch schon als natürlicher Verlauf für den Menschen schrecklich. Denn weil der Leib und die Seele von Natur aus zusammengehören, so verlangen sie sich gegenseitig. Und ferner, wenngleich der Tod, an und für sich betrachtet, dem Menschen natürlich ist, so können wir dennoch sagen, daß der Tod eine Strafe und Folge der Sünde ist. Denn Gott hatte dem menschlichen Geschlechte in dessen Stammvater die Freiheit von allen Leiden dieses Lebens und vom Tode gegeben. Diese Gnade, sowie die Freiheit von den Anfechtungen der sinnlichen Natur, verlor der Mensch, weil er die heiligmachende Gnade verlor, und weil der Besitz jener Gnaden durch die heiligmachende Gnade bedingt war. Insofern daher der Mangel der heiligmachenden Gnade in uns Allen ein verschuldeter ist, insofern trifft uns Alle die Strafe der Herrschaft der bösen Lust, oder, nach erlangter Rechtfertigung, doch die Strafe ihrer Anfechtungen und die Strafe des Todes und der mannigfachen Leiden, welche den Tod herbeiführen. Daher sprach Gott über den Menschen, als derselbe das Gebot übertreten hatte, das Urtheil aus: „Du bist Staub und sollst wieder zu Staube werden." Und deßhalb wiederholt die heil. Schrift Gen. Cap. 5, wo sie uns das hohe Alter der ersten Menschen, jedoch nur in der Linie der Sethiden oder der Kinder Gottes, erwähnt (denn daß die Kainiden ein so hohes Alter erreicht haben, sagt die h. Schrift nicht), immer die Worte: „Und er starb;" — gleichsam als wolle sie sagen: Mochte die natürliche Kraft des menschlichen Geschlechts in dessen Anfange noch so groß sein, der Mensch ist dennoch dem Tode unterworfen. Und weil durch jenes göttliche Urtheil der Tod als Strafe auf dem ganzen Menschengeschlechte lastet, deßhalb werden wir Alle als schon zum Tode verurtheilt geboren. Ist

also der Tod an sich schon etwas Schreckliches, so ist er dieses zumal deßhalb, weil er eine Folge der Sünde ist.

Darum blickt jeder Mensch und auch der Christ mit besonderer Bangigkeit auf die Stunde des Todes, als des letzten und höchsten aller irdischen Leiden. Denn er führt ihn in ein fernes Jenseits, vor das Gericht Gottes, hinüber in eine Gegend, aus welcher Niemand zurückkehrt. Zudem können wir, ebensowie wir nur einmal geboren werden, ebenso auch nur einmal sterben, und darum ist einmal verfehlt, für immer verfehlt. Angsterregend ist der Tod durch seine Ungewißheit; — denn wenn auch die Stunde des Todes schon fest steht, wir wissen sie nicht. Fürchterlich ist der Tod durch seine Schmerzen. Darum sucht sich auch der gläubige Christ durch den Empfang der heil. Sterbesacramente auf den Tod vorzubereiten. Denn unsere heilige Kirche nimmt als liebende Mutter den Menschen von seinem ersten Eintritte in dieses Leben bis zu seinem letzten Athemzuge in ihre leitenden und schützenden Arme. Durch ihre Heilsmittel gestärkt unterwirft sich der Christ mit Bereitwilligkeit der allgemeinen Strafe der menschlichen Natur zu sterben.

Aber wenn dennoch auch für ihn der Tod noch so viel Schreckliches hat, so ist er doch doppelt und dreifach schrecklich für den Sünder. Denn der Tod beraubt ihn Alles dessen, was er in seinem ganzen Leben liebte und suchte. Darum ringt er krampfhaft mit dem scheidenden Leben; darum glaubt er noch länger hier sein zu können, selbst wenn er schon im Todeskampfe liegt; darum will er das nicht verlassen, was während des größten Theiles seines Lebens Gegenstand seiner Liebe und aller seiner Bestrebungen gewesen ist; darum läßt er andere Aerzte und die kostbarsten Arzneimittel kommen; jedoch der unerbittliche Tod verachtet dieses Alles. Dann wird es der scheidenden Seele des Sünders vorkommen, als wenn sie sich in einem tiefen Gefängnisse befinde, aus welchem sie entrinnen wolle und doch nicht zu entrinnen vermöge. Denn der Sünder sieht das Gericht Gottes über sich hereinbrechen, was er nicht abwenden kann, und er ahnet, daß an ihm in Erfüllung gehen werde, was die h. Schrift sagt: „Ihre Tage bringen sie hin in Wohlleben, und im Augenblicke steigen sie nieder zur Hölle.“ Job 21, 13.

3. Von seiner ernsten und schrecklichen Seite ist der Tod zweitens die Stunde der Wahrheit, und zwar a) in Beziehung auf das Gewissen jedes einzelnen Sterbenden. Es gibt nämlich gewisse Thatsachen in dem Leben des Sünders, welcher ohne Bekehrung seinem Ende entgegengeht, an die er nicht gerne denken mag, vor denen er die Augen schließt, oder welche er gar wohl dadurch sich vergessen zu machen sucht, daß er sich andern Leidenschaften hingibt. Vielen Menschen, die im Stande der Ungnade Gottes dahin leben, gelingt es, ihr Gewissen oft auf längere Zeit einzuschläfern, wenngleich es sich dann oft plötzlich wieder erhebt. Aber wenn ihnen die Einschläferung des Gewissens auch für ihr ganzes Leben gelänge, so wird es sich doch im Tode regen. Dort wird es mit siegender Kraft erwachen und alle die künstlichen Einreden niederschlagen, durch welche es betäubt werden sollte. Daher finden wir denn auch bei sonst ungläubigen Menschen, welche sich in ihrem Leben wenig um höhere Zwecke und Beziehungen bekümmerten, daß sie im Angesichte des Todes die wahrsten und die richtigsten Bemerkungen machen, welche aber dann gewöhnlich zu spät kommen. Da wird man denken: Was hat mir die Hoffahrt, die Prahlerei, die Wollust, die Freuden der Tafel, der Reichthum, die Herrlichkeit und die

Lust dieser Welt allinsgesammt, — was hat sie mir genutzt? — Ach! es ist Alles wie ein Schatten vorübergegangen!

b) In Beziehung auf die Wünsche und Bestrebungen des irdisch gesinnten Menschen. Denn was bleibt im Tode von Allem dem, wornach sich die Menschen in diesem Leben gewöhnlich am heftigsten sehnen? — Was nutzt der Reichthum, wenn uns von demselben doch nichts bleibt, als ein Todtenkleid und ein Sarg? — Was nutzt körperliche Schönheit, wenn der ganze Leib in Staub zerfällt? — Was nutzt die Macht und das Ansehen, wenn man in die finstere Nacht des Grabes geworfen wird und aus dem Andenken der Menschen verschwindet? — Und welch' jammervoller Tod traf oft die Menschen, welche in diesem Leben die höchsten Würden bekleideten!

c) In Beziehung auf die Wirksamkeit jedes einzelnen Menschen. Der Mensch steht nicht vereinzelt da. Denn er kann nur in der menschlichen Gesellschaft überhaupt bestehen, und zwar zunächst als Mitglied irgend eines gesellschaftlichen Kreises, und deßhalb wirkt er immer auch auf das Ganze ein. Deßhalb ist es durchaus unvermeidlich, daß sich über die Leistungen eines jeden Menschen, zumal wenn er eine öffentliche Stelle bekleidet, schon während seines Lebens, aber vorzüglich nach seinem Tode ein Urtheil in der öffentlichen Meinung bildet. Ob wir nun auf Andere zum Guten oder zum Bösen eingewirkt haben, das bewährt sich nach unserem Tode. Wehe uns, wenn dann andere Menschen unserem Andenken fluchen müßten, da wir ihnen Ehre, Vermögen, Unschuld und Frieden des Herzens geraubt haben! Wie würde es uns dann ergehen vor Gottes Gericht!

4. Von seiner ernsten und schrecklichen Seite ist der Tod drittens die Grenze alles verdienstlichen Wirkens. Es ist eine unläugbare Wahrheit, welche wir uns zwar nur ungern vor die Seele rufen, welche aber nichtsdestoweniger unläugbar fest steht, daß wir nur so viele Zeit noch übrig haben, unser ewiges Heil zu wirken, als sich von jetzt an bis zu unserem Tode erstreckt. Dann hört alle Möglichkeit, noch etwas für unser Heil zu thun, gänzlich auf. Diese Wahrheit soll uns unaufhörlich antreiben, die Zeit zu benutzen; denn sie läßt nicht auf sich warten, sondern geht rasch und unaufhaltsam schnell dahin, wir mögen wirken oder nicht. Insbesondere soll uns diese Wahrheit antreiben, unser Gewissen stets in Ordnung zu halten.

5. Nach seiner ernsten und schrecklichen Seite kommt der Tod hauptsächlich nur für den Sünder in Betracht. Christus aber hat uns von aller Macht der Sünde befreit und deßhalb auch dem Tode alle Schrecken genommen, und deßhalb kommt der Tod für Alle, welche sich das Erlösungswerk Christi zu Nutze machen, auch nach einer sehr erfreulichen Seite in Betracht und ist ihnen ein lieber Freund. Nach dieser erfreulichen Seite ist der Tod erstens das Ende aller Mühen dieses Lebens. Gewiß, wer es mit dem Heile seiner Seele ernstlich meint, dem wird der Kampf gegen seine Feinde oft sehr schwer. Gewiß sind alle Menschen, welche durch die Gnade mit Gott vereinigt sind, bereit, so lange zu leiden und die Bürde dieses Lebens zu tragen, als Gott will, weil sie sich dem Willen Gottes unterworfen haben und keinen andern Quell ihrer Freude und ihres Friedens kennen, als den allerheiligsten Willen Gottes. Dennoch aber freuen sie sich auf das Ende, wenn es da ist. Sagt doch die h. Schrift selbst, daß ein schweres Joch auf die Kinder Adams gelegt sei, und bekennt doch der heil. Job von sich, daß er, wie ein Taglöhner nach dem Ende seines Werkes ver-

lange, und wie der Wanderer in glühender Mittagshitze nach dem Schatten, so nach dem Tode verlange. Der Tod nämlich ist das Ende aller Mühe, welche sich der Mensch geben muß, um im Guten beharrlich zu bleiben. Diese Mühe ist eine große und anhaltende, weil wir uns nur durch unsere eigene Mitwirkung mit der Gnade auf dem Wege des ewigen Heiles behaupten können.

6. Nach seiner erfreulichen Seite ist der Tod **zweitens** der Eingang in die ewige Herrlichkeit und der Anfang unsrer Befreiung. So führt der Tod den Gerechten zum Endzwecke seines Daseins. Wir können kurzweg sagen, der Endzweck, zu welchem der Mensch erschaffen ist, ist die Vereinigung mit Gott. Zunächst nämlich ist der Endzweck aller Geschöpfe, die ihnen zukommende Thätigkeit zu setzen; dann, Glieder des Universums zu sein; und überhaupt, zur Verherrlichung Gottes zu dienen, welcher Endzweck alle andern umschließt. Die dem erschaffenen Geiste zukommende Thätigkeit ist die Anschauung Gottes; und dadurch wird Gott am meisten verherrlicht. Und darum können wir sagen, der Endzweck des Menschen sei die Verherrlichung Gottes durch die ewige Seligkeit. Zu diesem Endzwecke soll der Tod den Gerechten führen, und deßhalb nöthigt er uns, einen Vergleich anzustellen zwischen der kurzen Mühe dieses Lebens und zwischen der ewigen Freude. Darum betrachteten die Heiligen den Tod als einen willkommenen Freund, welcher sie in das Vaterland der ewigen Herrlichkeit hinüberführen sollte. — Ob nun der Tod nach seiner ernsten und schrecklichen, oder aber nach seiner erfreulichen Seite für uns in Betracht komme, wird davon abhangen, wie wir unser Leben anwenden. Denn dann wird nichts mehr zu ändern sein, sondern wir werden hintreten müssen vor Gottes Gericht.

## §. 189. Das besondere Gericht nach dem Tode.

1. Nach der Lehre der heil. Schrift wird eine jede Seele sogleich nach dem Tode von Gott gerichtet, d. h. sie erhält, jenachdem sie auf Erden gewandelt hat, ihre Entscheidung für die ganze Ewigkeit. Dies lehrt die h. Schrift am bestimmtesten Hebr. 9, 27: **Statutum est omnibus hominibus semel mori, post hoc autem iudicium.** Dies wird Eccle. 12, 1—7 ausgesprochen; wo der Gedanke durchgeführt wird: Bemühe dich heilig zu werden, so lange du noch im Leben bist; denn im Tode wird der Geist zu Gott zurückkehren. Im Tode also wird Gott Gericht halten. Ebenso Eccli. 11, 28: „Gott ist es leicht, einem Jeden im Tode nach seinen Handlungen zu vergelten." Ferner erhellet aus der Geschichte des armen Lazarus und des guten Schächers, daß die Seelen unmittelbar nach dem Tode belohnt oder bestraft werden. Es ist aber keinem Zweifel unterworfen, daß dieses nicht ohne Gericht geschehen kann. Als theologischen Grund können wir für das Gericht sofort nach dem Tode noch diesen anführen: „Einen Zustand der Unbestimmtheit der Einzelnen nach ihrem Dahinscheiden können wir uns nicht denken wegen der Einheit und Continuität der Regierung Gottes und unsrer Ichheit, wegen der Absichtslosigkeit eines solchen Zwischenzustandes; denn sollte man diesen als bewußtlosen, schlafähnlichen denken? Woher und wozu dieser? Oder ist er ein selbstbewußter? Wie und warum dieses ohne ein bestimmtes Verhältniß zu Gott und bestimmte Erkenntniß dieses Verhältnisses? Wie und warum dieses ohne göttlichen Richterspruch?" — Der erste, welcher die wunderliche Behauptung aufstellte, daß die Seelen nach dem Tode bis zum Tage des jüngsten Gerichtes schliefen, ist Luther, so viel ich weiß. Er erklärt sich in einem Briefe an Amsdorf vom 13. Januar 1522, (De

Wette II, S. 122) für die Ansicht, daß die Seelen der Gerechten und Verdammten bis zum Tage des jüngsten Gerichtes schlafen, ist jedoch im Zweifel, ob diese Behauptung allgemeine Gültigkeit habe. In den spätern Zeiten der Wiedertäufer, als nämlich die mannigfachsten Irrthümer in diese Secte zusammenflossen, lehrten ebenfalls Manche von ihnen, daß die Seelen bis zum Tage des jüngsten Gerichtes schlafen. Offenbar mußten die Anhänger dieser Meinung überhaupt das besondere Gericht nach dem Tode läugnen. Sie waren zu dieser sonderbaren Meinung ohne Zweifel durch den Ausdruck dormire veranlaßt worden, dessen sich die h. Schrift von dem Zustande der Gestorbenen häufig bedient. — Die Ueberlieferung, daß die Seele sogleich nach dem Tode von Christus gerichtet werde und ihre Entscheidung für die Ewigkeit erhalte, ist in der katholischen Kirche immer herrschend gewesen. So sagt auch der heil. Thomas I, 64, 4, ad 3, daß sogleich nach dem Tode die ewige Vergeltung beginnt: Aliqui dixerunt, usque ad diem iudicii differri poenam sensibilem tam daemonum, quam animarum, et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem iudicii: quod est erroneum et repugnans Apostoli sententiae, qui dicit II. Cor. 5, 1: Si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, domum habebimus in coelo. Alii vero, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de daemonibus. Sed melius est dicendum, quod idem iudicium sit de malis animabus, et de malis angelis, sicut idem iudicium est de bonis animabus et bonis angelis. — Calvin läugnete das besondere Gericht nach dem Tode. Hierin stimmte er also mit Luther und denjenigen Wiedertäufern, die ein Schlafen der Seele bis zum allgemeinen Gerichtstage behaupteten, überein. — Wir haben also ein doppeltes Gericht zu unterscheiden: ein besonderes und ein allgemeines: Iudicium particulare, Iudicium universale. Hier beschäftigt uns nur ersteres. Das besondere Gericht ist dasjenige, in welches eine jede Seele, unmittelbar nach ihrer Absonderung vom Körper, für sich allein eintreten muß. Es ist eine allgemeine Meinung, daß die Seele in demselben Augenblicke und Orte, wo sie durch den Tod vom Leibe sich trennt, von Jesu Christo gerichtet wird. Dann wird die Seele alle Erleuchtungen und Einsprechungen, überhaupt alle Gnaden, welche sie von Gott im ganzen Leben empfangen hat, erkennen, und ihr gleichsam gesagt werden: Siehe, das hast du gewußt, und das hast du gethan! — Der Ankläger wird der Teufel und werden alle unbenutzten göttlichen Gnaden sein. — Christus wird zu diesem Gerichte mit den Wunden kommen, welche er für uns in seinem Leiden empfangen hat. Dieser Anblick wird denjenigen, welche ihre Sünden wahrhaft bereut und abgebüßt haben, überaus tröstlich sein, denjenigen aber, welche in der Ungnade Gottes gestorben sind, überaus schrecklich.

2. Der von Christus in dem besondern Gerichte gefällte Urtheilsspruch wird sofort vollzogen. Darum ist der Augenblick des Gerichts für das Leben jedes Menschen der bedeutungsvollste. Denn das glückselige oder unglückselige Loos, welches auf einen Jeden von uns wartet, wird in demselben für alle Ewigkeit entschieden. Dieses will der h. Paulus andeuten 2. Cor. 5, 10 und Röm. 14, 10: „Du nun, warum richtest du deinen Bruder? oder warum verachtest du deinen Bruder? Wir werden ja Alle vor dem Richterstuhle Christi stehen.“ Aber eigentlich spricht jede Seele schon selbst über sich das Urtheil und fährt in der Willensrichtung fort, in welcher sie gelebt hat und gestorben ist, und wandelt so in der Ewigkeit den Weg weiter, welchen sie selbst im Leben eingeschlagen hat. Das von Christus gefällte Ur-

theil ist hauptsächlich ein doppeltes, wie es Eccle. 11, 3 heißt: **Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocunque lôco ceciderit, ibi erit.** Aber so wie die Willensrichtung der abgeschiedenen Seelen hauptsächlich eine zweifache ist, entweder für Gott oder gegen Gott: ebenso ist auch das von Christus gefällte Urtheil hauptsächlich ein doppeltes, entweder des ewigen Todes, oder des ewigen Lebens. Diejenigen Seelen, welche in der Gnade Gottes aus diesem Leben scheiden, gelangen entweder sofort zur Anschauung Gottes, oder nach Abbüßung ihrer Sündenstrafen. Aber bevor wir darüber handeln können, ist zuerst zu untersuchen, inwiefern überhaupt die abgeschiedenen Seelen einen Aufenthaltsort haben können, und vor dieser Untersuchung ist noch zu handeln über den Zustand der abgeschiedenen Seelen überhaupt, nach der im Anfange dieses Capitels angegebenen Ordnung.

### §. 190. Der Zustand der abgeschiedenen Seelen.

Die Lehre vom Zustande der abgeschiedenen Seelen hat deßhalb so große Schwierigkeiten für uns, weil wir in unserem ganzen Sein und in aller unsrer Wirksamkeit während dieses Lebens durch das Körperliche bedingt sind. Ueber den Zustand der abgeschiedenen Seelen handelt der heil. Thomas **Supplem. q. 70.** — Ueber den Zustand der abgeschiedenen Seelen überhaupt haben wir dieses Dreifache zu bemerken: a) Ueber die Vermögen oder Kräfte der abgeschiedenen Seelen im Verhältnisse zu den Fähigkeiten im leiblichen Leben.

1. Die abgeschiedenen Seelen haben die sinnlichen Vermögen, d. h. jene Kräfte, welche die Seele theils nur am Körper, theils nur vermittelst des Körpers entwickelt, nicht mehr der Wirklichkeit nach, sondern nur mehr der Kraft nach. Jene Kräfte oder Vermögen bleiben nämlich in der Seele, wie in der Wurzel, auf die Weise etwa, wie das Begründete in dem Begründenden ist. Denn in der abgeschiedenen Seele bleibt die Kraft, von neuem einen solchen Einfluß auf den Körper zu äußern, wenn sie wiederum mit demselben verbunden wird. Alle Vermögen der Seele verhalten sich zur Seele allein, wie zu ihrem Ursprunge. Aber einige Vermögen verhalten sich zur Seele allein, wie zu ihrem Träger, indem die Thätigkeit und die Existenz der menschlichen Seele eben in diesen Vermögen zur Erscheinung kommt; — nämlich Erkenntniß und Wille, und derartige Kräfte bleiben auch nach Vernichtung des Körpers in der Seele. Einige Vermögen aber besitzt die Seele nur wegen der Verbindung mit dem Körper, nämlich alle, die zur Empfindung und Ernährung dienen. Daher können sie nach Aufhebung dieser Verbindung nur der Kraft nach in der Seele gleichwie in ihrem Ursprunge oder in ihrer Wurzel bleiben. Daher ist es falsch zu sagen, daß derartige Vermögen in der Seele zurückbleiben auch nach Vernichtung des Körpers, und noch falscher ist es zu sagen, daß die Thätigkeiten sogar dieser Vermögen in der abgeschiedenen Seele bleiben. Denn diese Vermögen können nur durch das körperliche Organ, welches für ihre Thätigkeit bestimmt ist, in Thätigkeit übergehen, weil sie nicht der Seele allein, sondern der Seele in Verbindung mit dem Körper zukommen. Darum sind Freude und Trauer nicht der sinnlichen, sondern nur der vernünftigen Begierde nach in der abgeschiedenen Seele, wie auch in dem Engel.

2. Gehen wir nun auf die Thätigkeiten, welche die vom Leibe abgeschiedene Seele auszuüben vermag, näher ein. Auch eine solche Seele vermag zu erkennen oder Einsicht zu haben. Sie ist nicht in einem

bewußtlosen und schlafähnlichen Zustande, sondern kann von den wesentlichen Kräften des erschaffenen Geistes, von der Vernunft und dem freien Willen, (wenngleich dies nicht mehr zu ihrem Verdienste oder Mißverdienste) Gebrauch machen. Zwar haben die Wahrnehmungen durch die Sinne, vermittelst welcher allein der Mensch in diesem Leben erkennen kann, aufgehört, und so könnte die abgeschiedene Seele der Erkenntniß nicht fähig scheinen. Nähme man die Ansicht der Platonischen Philosophie, wornach alles Erkennen nur ein Wiedererinnern ist, an, so ergäbe sich die Lösung leicht; denn die abgeschiedene Seele würde dann nur die Ideen erkennen, welche sie während der Verbindung mit dem Körper erkannte. Aber die abgeschiedene Seele erkennt auf eine ganz andere Weise, als die mit dem Körper verbundene. Die abgeschiedene Seele erkennt die Universalien (Allgemeinbegriffe) und die körperlosen Substanzen (die Engel) unmittelbar. Diese Art zu erkennen ist freilich gegen ihre Natur, aber ebenso widerstreitet auch ihrer Natur, daß sie vom Körper getrennt ist, weil es im Wesen der menschlichen Seele liegt, mit dem Körper als dessen Form verbunden zu sein. Auch ist diese Art zu erkennen, wenngleich an sich die vorzüglichere, dennoch für den Menschen vom Schöpfer nicht beabsichtigt. Nach der im Universum ihm angewiesenen Ordnung soll der Mensch nur vermittelst sinnlicher Anschauungen erkennen. Wenngleich daher die Verbindung mit dem Körper und die Erkenntniß durch sinnliche Anschauungen für die Seele besser und vorzüglicher ist: so kann sie doch nach dem Gesagten auch vom Körper gesondert sein und eine andere Art zu erkennen haben.*) Alles Erkennen kann nur durch die Begriffe statt finden. Diese Begriffe erhält die abgeschiedene Seele durch den Einfluß des göttlichen Lichtes, worunter hier nicht ein durch Gnade gespendetes, sondern ein natürliches verstanden ist; denn Gott ist Urheber der Natur und der Gnade. **)

3. Daher erkennt die abgeschiedene Seele andere abgeschiedene Seelen. So erkannte der reiche Prasser den armen Lazarus und den Abraham. Auch erkennt sie die Engel und die Teufel. Aber weil die menschliche Seele nach ihren natürlichen Kräften unter dem Engel steht: deßhalb erkennt sie auch die rein geistigen Substanzen durch die Kraft ihres natürlichen Lichtes nur unvollkommen. Anders freilich verhält es sich hinsichtlich des Lichts der ewigen Glorie. Denn nach dessen Maaße kann der Mensch dem Engel nicht nur gleich stehen, sondern auch über ihm.

---

*) Dies sind die Hauptgedanken des h. Thomas I, q. 89, art. 1. Mir däucht, man kann Alles auf diese Sätze zurückführen: Die Erkenntniß und der Wille bleiben in der abgeschiedenen Seele. Die Erkenntniß der Universalien und der körperlosen Substanzen kann aber nur eine unmittelbare sein, weil die Seele nicht mehr mit dem Körper verbunden ist.

**) So der h. Thomas I, q. 89, art. 1, ad 3. Aber was ist dann nun eigentlicher Grund für die Annahme, daß Gott ein solches Licht gebe? Dieser: Weil die abgeschiedenen Seelen ohne Erkenntniß in einem schlafähnlichen, gleichsam unpersönlichen Zustande sein würden, was nicht gedenkbar ist. Denn wie sollte die Seele, nachdem sie in diesem Leben von ihrer Vernunft und Freiheit bereits einen Gebrauch gemacht hat, welcher für die ganze Ewigkeit entscheidend ist, nach dem Abschlusse dieses Lebens in einen bewußtlosen Zustand zurückkehren? — Dieses annehmen wollen, würde einen innern Widerspruch enthalten.

4. Ueber alles Natürliche haben die abgeschiedenen Seelen nur eine allgemeine und unbestimmte, keineswegs aber eine genau bestimmte Erkenntniß. Denn die Bedeutung aller natürlichen Kräfte und Verhältnisse hat für sie aufgehört, und sie leben nur in dem Lohne oder in der Strafe, welche sie sich durch den guten oder schlechten Gebrauch der Gnade zugezogen haben.

5. Auch erkennen die abgeschiedenen Seelen einiges Einzelne, aber nicht alles. So sagte der reiche Prasser: Ich habe noch fünf Brüder. Denn weil die abgeschiedene Seele nur durch die von Gott ihr gegebenen Allgemeinbegriffe erkennt: so kann die Erkenntniß, welche sie durch dieselben über das Einzelne hat, zunächst nur eine unvollkommene sein. Sie wird daher nicht alles Einzelne erkennen, sondern nur, was mit ihr in einem besondern Verhältnisse steht. Denn eine größere Erkenntniß des Einzelnen wäre schon eine Erkenntniß aus Gnade. In wie fern Gott ihr eine größere Erkenntniß geben will, als sie verdient hat, wissen wir nicht.

6. In der abgeschiedenen Seele bleibt die Anlage (**habitus**) der hier erworbenen Wissenschaft. Denn die Erkenntnißkraft bleibt und darum auch ihr Inhalt oder Gegenstand. Wenngleich auch Manche, die weniger gut sind, mehr wissen, als Andere, welche besser sind: so kommt das doch in Beziehung auf die ewigen Güter in keinen Vergleich. Wenngleich daher in dem Erkennen, als in einer dem Geiste zukommenden Thätigkeit, immer eine gewisse Freude enthalten ist, so können doch die Verdammten diese Freude nicht genießen, weil neben dem Gute des Erkennens die schreckliche Wahrheit steht, daß sie ihre Erkenntniß nicht nach dem Willen Gottes benutzt haben.

7. Auch kann die abgeschiedene Seele ihre Erkenntnißkraft zur Erlangung oder Bildung einer wirklichen Erkenntniß in sich benutzen. So wird dem reichen Prasser gesagt Luc. 16, 25: „Gedenke Sohn, daß du Gutes empfangen hast in deinem Leben.“ Nämlich durch die im Leibesleben erworbenen Allgemeinbegriffe kann die Seele erkennen, aber nicht auf die Weise, wie in diesem Leben, wie vorher entwickelt ist.

8. Die Erkenntniß der abgeschiedenen Seele wird durch die örtliche Entfernung der zu erkennenden Gegenstände nicht verhindert. Denn die abgeschiedene Seele erkennt nicht aus den sinnlichen Anschauungen, sondern durch das von Gott ihr mitgetheilte Licht. Deßhalb heißt es auch in der heil. Schrift Luc. 16, 23 von dem reichen Prasser: Er habe seine Augen erhoben und Abraham von ferne stehen sehen; obschon Beide an sehr verschiedenen Orten waren. Denn für das göttliche Licht kommt die örtliche Entfernung nicht in Betracht.

9. Durch ihre natürliche Erkenntniß (wovon hier nur die Rede ist,) erkennen die abgeschiedenen Seelen nichts von Allem dem, was auf Erden geschieht. Denn sie sind außer allem Verkehr mit den Lebenden und nur mit geistigen Substanzen in Verbindung. Zudem haben alle Verhältnisse dieses Lebens gänzlich aufgehört, für sie Bedeutung zu haben. Die Heiligen aber erkennen durch die Anschauung Gottes alles Gegenwärtige. So schreibt Gregor der Große **Moral. XII, cap. 14: Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt: quia vita spiritus longe est a vita carnis. Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est: quia, quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est,**

**quod sit foris aliquid, quod ignorent.** Der h. Augustin in der Schrift **de cura pro mortuis agenda** drückt sich zweifelhaft darüber aus. Aber wenngleich die Seligen alles Gute und alles Böse wissen, was auf Erden geschieht: so betrüben sie sich doch über Letzteres nicht, mischen sich auch nicht in die irdischen Verhältnisse, als nur in wiefern Gott es will. Denn sie sind ganz vereinigt mit der göttlichen Gerechtigkeit.

10. Die abgeschiedenen Seelen haben eine natürliche Neigung, sich wieder mit ihrem Körper zu vereinigen. Darüber drückt sich der h. Thomas **I, q. 76, art. 1, ad 6** so aus: **Sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum: ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.** Wegen der natürlichen Zusammengehörigkeit des Leibes und der Seele wird erst durch die Wiedervereinigung beider in den Seligen die Freude und in den Verdammten die Strafe vollkommen. Zwar wissen dies die Verdammten, dennoch aber verlangen sie nach der Wiedervereinigung mit ihrem Körper, weil die Natur durch die Sünde nicht vernichtet wird.

11. Daß die abgeschiedenen Seelen sich bewegen können, folgt schon daraus, daß die menschliche Seele Christi in die Unterwelt hinabgestiegen ist. Denn nur seiner menschlichen Seele nach kann Christus in die Unterwelt hinabgestiegen sein, weil er seiner Gottheit nach überall gegenwärtig ist, sein menschlicher Leib aber im Grabe ruhte. Uebrigens wird diese Bewegung nur insofern statt finden können, als Gott sie ihnen zuläßt; aber in wie weit dies geschieht, wissen wir nicht.

12. Die abgeschiedenen Seelen machen von ihrer Freiheit Gebrauch. Sie setzen die Willensrichtung, welche sie im Leben eingeschlagen haben, und in welcher sie das Leben verlassen haben, durch freie Selbstbestimmung in alle Ewigkeit fort; wie wir bei der Lehre von der Freiheit Gottes (§. 24) entwickelten. Denn da die natürlichen Kräfte überhaupt in der Seele bleiben, und die Freiheit die vorzüglichste derselben ist, muß die Seele sie auch ausüben.

b) Wie kann man es sich aber erklären, daß eine abgeschiedene Seele, überhaupt ein Geist, von einem körperlichen Feuer leiden kann, was doch nach der Lehre unsrer Kirche geschieht, wie wir nachher sehen werden? 1) Der endliche Geist steht mit dem Oertlichen, das heißt Körperlichen, insofern in Verbindung, als ein Ort zu seinem Aufenthalte bestimmt ist. Daß und wie dieses geschehen kann, wird sogleich (§. 191) gezeigt werden. Wird daher ein körperliches Feuer als Ort betrachtet, nämlich das Feuer der Hölle, — denn daß dasselbe wirklich bestehe, folgt aus Matth. 25, — so erhalten die Verdammten dasselbe als ihren Aufenthalt angewiesen. Weil der erschaffene Geist endlich ist, deßhalb ist sein Sein und seine Wirksamkeit eine beschränkte, und darum ist er in seinem Sein und in seiner Wirksamkeit durch einen Ort bedingt. So stehen die Verdammten, sowohl die Dämonen als die abgeschiedenen Seelen der Menschen, mit dem höllischen Feuer in Verbindung. Wie können wir es nun unserm Verständnisse nahe legen, daß die verworfenen Geister und Seelen wegen dieser Verbindung vom höllischen Feuer leiden? Etwa in dieser Weise. Wenn dieser Ort, das höllische Feuer, als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit betrachtet wird: so sehen die Verdammten, daß sie an diesen Ort, an das körperliche Feuer, gebunden sind, weil

sie sich von demselben nicht entfernen können, wenn sie es auch wollen; und sehen, daß ihnen dieser häßliche Aufenthalt wegen der Verkehrtheit und Häßlichkeit ihres Willens bestimmt ist. Dieses als gerecht anzuerkennen, nöthigt sie zwar die unwidersprechliche Wahrheit, und sprechen sie sich selbst das Urtheil der Verwerfung; aber sie wollen die Strafe der göttlichen Gerechtigkeit nicht. Dieser Anblick, durch welchen sie ihre innere Häßlichkeit rings um sich sichtbar dargestellt sehen, verursacht ihnen daher Qual und Schmerz, sie wollen deßhalb jenen Aufenthalt verlassen, aber vermögen das nicht, und so leiden sie von dem körperlichen Feuer. — So erklärt auch der h. Thomas, wie der Geist durch ein Körperliches, durch einen bestimmten Ort leiden könne. Er schreibt I, quaest. 64, art. 4, ad 1: Locus non est poenalis angelo aut animae, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum angelus vel anima comprehendit, se esse in loco non convenienti suae naturae. — 2) Aber außerdem konnte Gott auch den Dämonen die Fähigkeit geben, zu ihrer Strafe mit einem Körper verbunden zu werden, ohne jedoch ihr Wesen zu verändern, gleichwie er den Seelen der Menschen diese Fähigkeit von Natur gegeben hat. Daher können die Verdammten, Geister sowohl als abgeschiedene Seelen der Menschen, in der Weise mit dem höllischen Feuer in Verbindung gedacht werden, in welcher der Körper mit unsrer Seele verbunden ist, so daß die Verdammten der Einwirkungen des höllischen Feuers ausgesetzt sind. — 3) Daß die Fähigkeit zu leiden, eigentlich nicht im Körper, sondern in der Seele ihren Grund hat, sehen wir schon aus den Schmerzen in diesem Leben. Der Leichnam empfindet nichts mehr; also ist es eigentlich die Seele, welche leidet, wenn auch durch den Körper. Nach der allgemeinen Auferstehung wird auch der Körper der Verdammten im wirklichen und eigentlichen Sinne brennen. Wann leidet die Seele den meisten Schmerz, vor der Wiedervereinigung mit dem Körper oder nach derselben? Mir däucht nach derselben, weil dann sie und der Körper zugleich leiden. Andere wollen vor derselben. Man kann zwar zugeben, daß die Peinen im Fegfeuer größer als alle Peinen dieser Welt sind. Aber das kommt theils aus der klareren Erkenntniß jener Seele über die Abscheulichkeit auch bloß läßlicher Sünden, theils aus dem Mangel des Trostes und aus der Uebernatürlichkeit der Schmerzen.

c) Ohne göttliche Zulassung können sich die Verdammten nicht aus der Hölle entfernen zur Belehrung oder Zurechtweisung der Auserwählten. Aber auch dann leiden sie durch das höllische Feuer, weil sie dasselbe fortwährend als den ihnen von Gott bestimmten Aufenthaltsort erblicken. Sie wissen, daß sie auf ewig zur Hölle bestimmt sind, und dieses Bewußtsein erfüllt sie mit Verzweiflung. Treffend sagt der h. Thomas I, 64, 4, ad 3: Sicut locus coelestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cum ad nos veniunt, quia considerant, illum locum esse suum, eo modo, quo dicimus, honorem episcopi non minui, dum actu non sedet in cathedra: similiter dicendum est, quod, licet daemones non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aëre isto caliginoso, tamen ex hoc ipso, quod sciunt, illam alligationem sibi deberi, eorum poena non diminuitur. Vorher, nämlich in der Abhandlung selbst, hatte er geschrieben: Angeli secundum suam naturam medii sunt inter Deum et homines. Habet autem hoc divinae providentiae ratio, quod inferiorum bonum per superiora procuratur. Bonum autem

hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam: uno modo directe, dum scilicet aliquis inducitur ad bonum et retrahitur a malo: et hoc decenter fit per angelos bonos: alio modo indirecte, dum scilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarii: et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo daemonibus duplex locus poenalis debetur: unus quidem ratione suae culpae, et hic est infernus: alius autem ratione exercitationis humanae, et sic debetur eis caliginosus aër. Procuratio autem salutis humanae protenditur usque ad diem iudicii. Unde et usque tunc durat ministerium angelorum et exercitatio daemonum. Unde et usque tunc et boni angeli ad nos huc mittuntur et daemones in hoc aëre caliginoso sunt ad nostrum exercitium: licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos, quos ad malum induxerunt, sicut et aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in coelo. Sed post diem iudicii omnes mali tam homines quam angeli in inferno erunt: boni vero in coelo. So viel über den Zustand der abgeschiedenen Seelen im Allgemeinen; jetzt das Einzelne.

§. 191. Der Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen.

1. Hiernach haben wir viertens über den Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen zu handeln. Bevor nämlich der Aufenthalt der einzelnen abgeschiedenen Seelen nach ihrer dreifachen Verschiedenheit behandelt werden kann, ist zuerst zu zeigen, daß und wie die abgeschiedene Seele, überhaupt der erschaffene Geist, einen körperlichen Aufenthalt haben kann. — Es könnte scheinen, daß die abgeschiedenen Seelen, überhaupt die erschaffenen Geister, keinen Ort zu ihrem Aufenthalte hätten, daß also Himmel, Hölle und Fegfeuer nicht besondere Orte seien. Aber in dreifacher Hinsicht kann dem Geiste ein bestimmter Aufenthaltsort zukommen. 1) Mit dem Endlichen muß oder kann doch das Endliche zusammenkommen. Endliches gehört zu Endlichem. Daher gehört zu dem endlichen Geiste auch ein Endliches, der Ort. Die Kraft und Wirksamkeit des erschaffenen Geistes ist eine endliche und darum eine nach einem bestimmten Umfange, wie Gott es zuläßt, beschränkte. Vergl. zu diesem Gedanken Mag. Sent. I, dist. 37, nro. 9 (Edit. Paris. 1841, pag. 114): Spiritus creatus quodammodo est localis et quodammodo non est localis. Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam, cum alicubi praesens sit totus, alibi non invenitur. Non autem ita localis est, ut dimensionem capiens distantiam in loco faciat. — Unhaltbar ist die Ansicht, die Wirksamkeit des erschaffenen Geistes könne allgegenwärtig sein, wenn Gott es zuließe, weil dies mit einem endlichen Wesen im Widerspruche steht. Ferner 2) das Materielle wird durch das Geistige regiert. Zum Geiste gehört also der Ort. Die abgeschiedenen Seelen werden 3) in einer ähnlichen Weise mit dem Orte in Verbindung stehen, wie auch die Engel, und wird ihnen daher auch insofern ein bestimmter Aufenthaltsort zukommen können. Dem Engel aber kommt es nur im uneigentlichen Sinne zu, in einem Orte zu sein. Ein Körper nämlich ist dadurch in einem Orte, daß er seiner Größe in der Ausdehnung nach den Ort berührt und mit ihm in Verbindung tritt; der Engel aber hat keine Größe der Ausdehnung, sondern nur der Kraft nach. Insofern nun der

Engel seine Kraft irgendwie auf einen Ort richtet, sagen wir, der Engel sei in einem körperlichen Orte. Man kann daher nicht sagen, daß der Engel irgend einen Ort ausfülle, oder daß er eine Lage in continuo in einem Orte habe, denn das kann nur einem örtlichen Körper zukommen, insofern derselbe eine Größe in der Ausdehnung ist. Ebensowenig kann man sagen, daß der Engel von irgend einem Körper umgränzt werde. Denn wenn körperlose Substanzen (Gott, die Engel, die menschlichen Seelen) durch ihre Kraft einen körperlichen Gegenstand berühren, so enthält und begreift die geistige Substanz den Körper, nicht aber umgekehrt. So begreift und enthält die Seele den Körper und bewegt ihn nach ihrem Willen, nicht der Körper die Seele. Auf ähnliche Weise ist der Engel im Körper, nicht als von demselben begriffen, sondern als denselben begreifend. Und in ähnlicher Weise wird der Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen an einem bestimmten Orte zu denken sein. Sie begreifen den Ort und darum alle Freuden oder Qualen, die er enthält. Nicht als wenn durch den Ort schon der Geist glücklich oder unglücklich wäre; sondern insofern, als er erkennt, daß ihm wegen seiner Beschaffenheit oder Willensrichtung dieser oder jener Ort gebührt, trägt derselbe zu seiner Freude oder zu seiner Qual bei. Denn die Glückseligkeit oder Unglückseligkeit des vernünftigen Geschöpfes besteht nicht in dem Aufenthalte an irgend einem Orte, überhaupt in nichts Aeußerem, sondern in der Erreichung oder Nichterreichung des letzten Endzweckes, welcher die Vereinigung des Willens mit Gott ist. Aller Schmerz hat seinen Grund in dem Widerspruche zwischen Dasein und letztem Endzwecke. Nach allem vernünftigen Denken sind also die Seelen der Verstorbenen an einem bestimmten Orte, und sind Himmel, Hölle und Fegfeuer bestimmte Orte.

2. Der Aufenthalt der Heiligen vor Christus, oder der Seelen, welche vor der Erlösung durch Christus in der heiligmachenden Gnade starben und nichts mehr abzubüßen hatten, wird **limbus inferni** oder auch **sinus Abrahae** genannt. Diese Seelen nämlich waren zwar frei von jeglichem Leiden; denn sie waren in der heiligmachenden Gnade und hatten nichts mehr abzubüßen. (Daher waren sie ihres ewigen Heiles versichert. Auf diese Ruhe paßt die Benennung Schooß Abrahams für jenen Aufenthaltsort); aber weil durch den Tod Christi der Preis für die Sühnung des menschlichen Geschlechts noch nicht erlegt war, so konnten sie auch noch nicht zur Anschauung Gottes kommen. Ihre Ruhe war daher noch nicht eine vollständige. Darauf paßt die Benennung **limbus inferni**, unser deutsches Vorhölle. Das heißt: der Aufenthaltsort der Heiligen vor dem Tode Christi gehörte noch mit zur Hölle und ist daher auch dort zu denken, wo nach der einstimmigen Meinung älterer Theologen die Hölle ist, nämlich im Innern der Erde, wofür Ephes. 4, 9 und ähnliche Stellen deutlich sprechen. So spricht auch der h. Bernard von einem Herabsteigen der Heiligen vor dem Tode Christi **ad tenebrosa tartara**: wodurch er seine Ansicht andeutet, daß der Aufenthalt der Heiligen vor dem Sühnopfer Christi zur Hölle gehört habe. Auch können die Worte Jacobs Gen. 42, 38 dahin bezogen werden. Bei der Himmelfahrt Christi hatte dieser Aufenthalt der h. Väter ein Ende.

3. Zur Hölle gehört auch der Aufenthaltsort jener Kinder, welche ohne die heilige Taufe sterben. Deren Aufenthaltsort ist nicht mit dem **limbus sanctorum Patrum** gleichzusetzen. Denn bei den h. Vätern war die Erbsünde der persönlichen Schuld nach getilgt: es erübrigte nur noch, daß die Erbsünde als Schuld der Natur in ihnen getilgt ward. Daher leuchtete

ihnen in ihrem Aufenthaltsorte das Licht des Glaubens und der Gnade. Dagegen haben die Kinder, welche ohne die h. Taufe sterben, sich nicht heiligen können. — Ob Henoch und Elias ins irdische Paradies versetzt sind? Ich glaube nicht, daß das irdische Paradies, der Wohnort der ersten Menschen vor dem Sündenfalle, noch besteht. Uebrigens war es nicht ein Ort der Belohnung, sondern ein Ort der Entscheidung. Vgl. §. 80. — Nachdem wir also im Allgemeinen über den Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen gehandelt haben, handeln wir im Besondern über Himmel, Hölle, Purgatorium.

## §. 192. Die Lehre von dem Himmel.

1. Unter dem Himmel verstehen wir den Aufenthaltsort der Seligen, der Engel sowohl als der Menschen und auch der verklärten Menschheit Christi; denn diese ist nur an zwei Orten, nämlich im Himmel und im allerheiligsten Altarssacramente. In welchen verschiedenen Bedeutungen das Wort Himmel in der h. Schrift genommen wird, und daß es mehrere Himmel gebe, setzt der heil. Thomas **P. I, quaest. 68, art. 4 in corpore** treffend auseinander. In der h. Schrift nämlich kommt das Wort Himmel nicht nur in einem sehr verschiedenen Sinne vor, indem es bald die puren Geister im Gegensatze zur materiellen Welt bezeichnet, bald die guten Engel, bald die leuchtenden Körper überhaupt, bald den Aufenthalt der Seligen, in welchem es verschiedene Grade oder Wohnungen gibt, sondern es finden sich auch Andeutungen, daß es mehrere Himmel gibt, z. B.: „Die Himmel der Himmel fassen dich nicht"; oder der h. Paulus: **Raptus sum usque ad tertium coelum:** (in welchen beiden Stellen unter Himmel in der Mehrheit wohl die verschiedenen Grade in der ewigen Glorie zu verstehen sind.) Unter Seligkeit ist die Sättigung oder Erfüllung des Fassungsvermögens des erschaffenen Geistes mit dem nach dem Willen Gottes ihm zukommenden Objecte verstanden: vgl. Ephs. 3, 19: „Damit ihr mit der ganzen Fülle Gottes erfüllet werdet" — zu dieser Erklärung; und siehe mein Buch über den Urzustand **pag. 138. 139.** So sagt der h. Thomas **P. I, quaest. 62, art. 1 in corpore: Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae, et inde est, quod naturaliter desideratur, quia unumquodque desiderat suam ultimam perfectionem.** Den Aufenthalt der Seligen nannten die Scholastiker gewöhnlich coelum empyreum, d. h.: „Der erleuchtete Himmel." Dies läßt sich z. B. bestimmt aus dem h. Thomas nachweisen. Derselbe schreibt **III. P., quaest. 45, art. 3, ad 2: Elias apparuit in proprio corpore, non quidem de coelo empyreo allato, sed de aliquo eminenti loco, quo fuerat in curru igneo raptus.** Und ebendort **quaest. 49, art. 5, ad 2: Elias sublevatus est in coelum aëreum, non autem in coelum empyreum, qui est locus Sanctorum,** (d. h. überhaupt aller Seligen,) **et similiter etiam Enoch raptus est ad paradisum terrestrem, ubi cum Elia simul creditur vivere usque ad adventum Christi.** Der **terminus technicus** für die ewige Seligkeit ist gewöhnlich **visio beatifica.** In welchem Sinne derselbe zu verstehen sei, werden wir nachher sehen. Die Theologen wollten durch diese Benennung **coelum empyreum:** der erleuchtete Himmel die übernatürliche Schönheit dieses Aufenthaltsortes aller Seligen hervorheben. Das **coelum empyreum** betrachteten sie als den schönsten aller Körper und als den seiner Lage nach höchsten, von welchem alle andern Körper ihr Licht erhielten.

Dazu paßt sehr gut die eigentliche Bedeutung des hebräischen שמעים, welches das Obere bezeichnet.

Alles, was nun über die Seligen des Himmels nach der glorreichen Auferstehung zu sagen ist, können wir mit dem heil. Thomas Supplem. quaest. 92 in folgende fünf Punkte zusammenfassen: Erstens. Ueber die Anschauung der Wesenheit Gottes, worin ihre Seligkeit vorzüglich besteht. Zweitens. Ueber die Seligkeit der Auserwählten und über die Wohnungen derselben, d. h. über die verschiedenen Grade der ewigen Seligkeit. Drittens. Ueber die Art und Weise, wie sich die Auserwählten gegen die Verdammten verhalten. Viertens. Ueber die Gaben, welche in der Seligkeit der Auserwählten enthalten sein werden. Fünftens. Ueber die Kronen derselben (aureolis).

2. Hinsichtlich des ersten Punktes, nämlich hinsichtlich der Anschauung Gottes, ist dieses Vierfache zu beachten: a. Die Wirklichkeit der Anschauung Gottes; b. die Unbegreiflichkeit Gottes; c. die Verschiedenheit der Anschauung Gottes nach der Verschiedenheit der Verdienste; d. die sofortige Ertheilung der Anschauung Gottes nach dem Hinscheiden aus diesem Leben. Wegen der innigen Verbindung dieser vier Gegenstände sind einzelne Wiederholungen unvermeidlich. a. Nach der Lehre unsrer heiligen Kirche werden die Auserwählten im Himmel die Wesenheit Gottes von Angesicht zu Angesicht schauen. Dies versichert Christus Matth. 18, 10 ausdrücklich von den Engeln. Diesen aber werden, ebenfalls nach der Versicherung Christi Matth. 22, 30 und Lucas 20, 36, die Auserwählten gleich sein. Besonders lehrt dies der heilige Paulus 1. Cor. 13, 12: „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel räthselhaft, alsdann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt bin"; — wo der Apostel die unvollkommene Erkenntniß, welche wir in diesem Leben von Gott haben, der vollkommenen Erkenntniß Gottes in jenem Leben gegenübergestellt; und der h. Johannes in seinem ersten Briefe 3, 2: „Geliebteste! jetzt sind wir Kinder Gottes, aber es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir, wenn er erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist." Ebenso die h. Väter. So der h. Irenäus: Quemadmodum videntes lumen intra lumen sunt et claritatem eius percipiunt: sic et qui vident Deum, intra Deum sunt, percipientes eius claritatem. Vivificat autem eius claritas: percipiunt ergo vitam, qui vident Deum. Und der h. Cyprian Epl. 56: Quae erit gloria et quanta laetitia admitti, ut Deum videas. Ebenderselbe spricht von den ewigen Freuden des Himmels und von den ewigen Qualen der Hölle de Lapsis cap. 7 gegen Ende. Wenngleich die h. Schrift an einigen Stellen Gott den unsichtbaren nennt, z. B. 1. Tim. 1, 17; und ähnlich ebendort 6, 16 und 1. Joh. 1, 18: so wird dadurch nur ausgedrückt, entweder, daß Gott unbegreiflich ist; denn kein Geschöpf vermag den Schöpfer, dessen Wesenheit unendlich ist, zu begreifen; oder daß Gott mit körperlichen Augen nicht angeschaut werden, und überhaupt vermittelst des sinnlichen Erkenntnißvermögens nicht wahr genommen werden könne, weil er nicht unter irgend eine Kategorie oder unter irgend ein Genus fällt; oder daß er nicht im Zustande dieses leiblichen Lebens angeschaut werden könne; — denn wenn Paulus in der Verzückung und andere Heilige die Wesenheit Gottes vor ihrem Tode angeschaut haben, so waren sie für die Zeit dem Leibesleben entrückt; — oder endlich, daß

Gott nicht mit natürlichen Kräften angeschaut werden kann. Auf eine dieser vier Arten sind die Stellen der h. Schrift und der Väter, in denen gelehrt zu werden scheint, daß Gott nicht angeschaut werden könne, zu erklären. Aber diese Anschauung kann nicht durch die natürlichen Kräfte irgend eines vernünftigen Geschöpfes statt finden, sondern allein durch eine besondere Hülfe oder übernatürliche Kraft Gottes, welche die Theologen gewöhnlich lumen gloriae nennen. Dieses lumen gloriae wird allein demjenigen vernünftigen Geschöpfe gegeben, welches die durch den h. Geist ihm eingegossene heiligmachende Gnade bewahrt hat. Die gratia sanctificans und das lumen gloriae sind ihrem Wesen nach dasselbe. Durch das lumen gloriae werden die vernünftigen Geschöpfe zur Anschauung Gottes erhoben. Denn wenn irgend ein vernünftiges Geschöpf durch seine eigenen Kräfte Gott anschauen könnte: so würde Gott ja von demselben abhängig sein. Sehr treffend beweist der h. Thomas P. I, quaest. 12, art. 4 et 5, daß kein vernünftiges Geschöpf durch seine eigenen Kräfte zur Anschauung Gottes gelangen kann. Aber durch dies lumen gloriae wird die Natur des vernünftigen Geschöpfes nicht aufgehoben, sondern sie wird nur mit demselben überkleidet, oder die vernünftige Creatur wird durch das lumen gloriae zur Anschauung Gottes erhoben, wie wir eben sagten. Sehr gut handelt darüber der h. Thomas P. I, quaest. 62, art. 7 in corp.: **In angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis. Sicut enim se habent principia operationum ad invicem: ita se habent et operationes ipsae. Manifestum est autem, quod natura ad beatitudinem comparatur, sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturae additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet, quod natura salvetur in beatitudine. Et similiter oportet, quod in actu beatitudinis salvetur actus naturae.** Und ebendort ad 1: **Imperfectio naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae.** Die Anschauung Gottes wird vermittelst des Erkenntnißvermögens unsrer Seele, oder vermittelst des intellectus geschehen, indem dieser durch das lumen gloriae zur Anschauung Gottes erhoben wird. Diese Anschauung Gottes wird dadurch stattfinden, daß sich die Wesenheit Gottes, als die Form, mit dem Erkenntnißvermögen der vernünftigen Creatur, als der Materie, unmittelbar verbindet. Der h. Thomas nämlich erklärt die Anschauung der Wesenheit Gottes etwa so: Das Auffassungsvermögen des erschaffenen Geistes tritt erst in Wirklichkeit oder erhält erst seine bestimmte Form durch ein bestimmtes Object. So wird in jenem Leben durch die Wesenheit Gottes das Auffassungsvermögen des erschaffenen Geistes seine Form erhalten. So erhalten auch unser Auge und ebenso alle andern Sinne durch die bestimmten Objecte erst ihre Form. Das dogma selbst ist nach der h. Schrift und nach der in der h. katholischen Kirche hergebrachten Ueberlieferung vom Concil zu Florenz 1449 in dem Unionsdecrete formaliter ausgesprochen: **Animae perfecte purae in coelum mox recipiuntur et intuentur ipsum Deum trinum et unum, sicuti est.** Also nach der Lehre unsrer Kirche schauen alle Seligen die Wesenheit Gottes unmittelbar vermittelst ihres geistigen Erkenntnißvermögens, welches durch das lumen gloriae zur Anschauung Gottes erhoben ist. Daher ist der Gedanke: Gott stelle den Seligen im Himmel seine Wesenheit auf eine endliche Weise oder in einem bestimmten endlichen Grade dar, und so schauten die Seligen die Wesenheit Gottes, irrthümlich und falsch, weil

Gott seine unendliche Wesenheit nicht in einer endlichen Weise darstellen kann. In diesem Gedanken liegt nur dieses Wahre, daß jeder der Seligen die Wesenheit Gottes nur insofern erkennen wird, als er sich selbst Gott ähnlich gemacht hat, d. h. je nach dem Maaße der Gnade, welches er von Gott empfangen hat. Nach diesem Gnadenmaaße wird sich die Größe der Anschauung Gottes richten. Darüber sogleich. Darum kann auch nur in diesem Leben die Liebe Gottes durch Verdienste vermehrt werden. Aber in jenem Leben findet durch die Anschauung Gottes selbst eine Vermehrung der Liebe zu Gott, überhaupt ein Fortschritt in der Vollkommenheit nicht mehr statt, wenngleich Klee und einige andere Theologen dieses wollen. Einige haben sogar von einem Fortschritte ins Unendliche sprechen wollen.

Wie der erschaffene Geist die unendliche Wesenheit seines Schöpfers anschauen kann, ist uns unbegreiflich. Aber die Analogie läßt sich angeben. Denn wenngleich der erschaffene intellectus ein endlicher ist: so kann er doch den Gedanken des Unendlichen fassen. Also kann er auch den Unendlichen anschauen, wenngleich er ihn nicht begreift. Wegen der unmittelbaren Verbindung der Wesenheit Gottes mit dem Erkenntnißvermögen der Auserwählten bezeichnet die h. Schrift die Anschauung Gottes als eine Anschauung von Angesicht zu Angesicht. Nach der h. Schrift haben die Theologen den terminus technicus gebildet: visio intuitiva, visio beatifica, visio beata. Dieser Ausdruck für die Seligkeit der vernünftigen Creatur darf nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als wenn durch denselben ein bloßes Anschauen der göttlichen Wesenheit ausgedrückt werde, und die ewige Seligkeit darin allein bestehe. Vielmehr findet die innigste Vereinigung mit Gott statt. Daher die bekannten Vergleiche des heil. Bernard: Gleichwie ein glühendes Eisen ganz Feuer sei, aber doch noch vom Feuer (d. h. von der Wärme an sich betrachtet) verschieden, und gleichwie die erleuchtete Luft ganz Licht sei, und doch noch vom Lichte verschieden: so werden auch die Seligen aufs innigste mit Gott vereinigt sein, aber doch noch von Gott verschieden. — Aber vor Allem ist wohl festzuhalten, daß Gott weder in diesem, noch auch in jenem Leben mit dem körperlichen Auge geschaut, überhaupt nicht durch irgend einen Sinn wahr genommen werden kann. Denn jeder Sinn nimmt immer nur ein einzelnes, bestimmtes, materielles Object wahr. Nun werden aber die Sinne in den verherrlichten Leibern ihrem Wesen nach dieselben mit den Sinnen in diesem Leibesleben sein; oder: Auch die Seligen nach der glorreichen Auferstehung und nach dem Weltgerichte werden mit ihren Sinnen nur einzelne bestimmte Objecte wahr nehmen können. Gott aber ist der Unendliche, und daher kann er nicht mit körperlichen Augen geschaut oder durch einen körperlichen Sinn wahr genommen werden, sondern nur mit den Augen des Geistes, welche von aller Sünde gereinigt sein müssen, um Gott anschauen zu können. Aber sie können nur gereinigt sein, wenn wir die wahre Heiligkeit des Herzens besitzen, ohne welche Niemand Gott schauen wird. Solche Ausdrücke der heil. Schrift, wie Job 42, 5: Auditu auris audivi te: nunc autem oculus meus videt te: sind von den Augen des Geistes zu verstehen, von denen der h. Paulus Ephes. 1, 18 sagt: Illuminatos habere oculos cordis nostri. Die Wesenheit Gottes wird nur von dem mit ihr verbundenen geistigen Erkenntnißvermögen angeschaut.

3. b) Aber wenngleich die Seligen die Wesenheit Gottes anschauen: so begreift doch keine einzige vernünftige Creatur Gott. Es sind unter den

Theologen verschiedene Meinungen darüber, was wir uns unter **Begreifen**, wenn es von der Erkenntniß gebraucht wird, zu denken haben? Zu welchem Grade muß unsere Erkenntniß irgend eines Gegenstandes gekommen sein, damit wir dieselbe ein Begreifen nennen? Wir begreifen irgend einen erkennbaren Gegenstand dann, (umschließen denselben gleichsam mit unserem Erkenntnißvermögen), wenn wir denselben insoweit erkennen, als er erkannt werden kann; d. h. wenn wir nicht bloß sein Dasein, sondern auch den Grund seines Daseins und alle seine Wirkungen erkennen. Hiernach ist comprehendere mit intelligere gleichbedeutend. Jedoch wird bei intelligere vorzüglich darauf gesehen, daß wir den Grund irgend eines Gegenstandes einsehen. Kein Geschöpf aber sieht ein, wie es möglich ist, daß Gott den Grund seines Daseins in sich selbst haben kann (Aseität, Causa sui); noch auch erkennt ein Geschöpf das Wesen Gottes an sich; denn alle unsere Erkenntniß über das Wesen Gottes ist nur eine analoge, wenn auch eine wahre und wirkliche, wie im ersten Abschnitte des ersten Theiles erörtert ist; noch auch vermag irgend ein Geschöpf einzusehen, was Alles Gott hervorbringen kann, was doch nothwendig wäre, wenn es Gott begreifen sollte. Aber dies kann unmöglich irgend ein Geschöpf erkennen, weil jedes Geschöpf nur eine endliche Erkenntnißkraft hat, Gott aber unendlich Vieles hervorbringen kann. Der h. Thomas setzt die Unbegreiflichkeit Gottes I. P., q. 12, art. 7 so auseinander: Unumquodque sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cuius esse est infinitum, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest infinite Deum cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum maiori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum in quocunque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est, quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est, quod Deum comprehendat. In der h. Schrift wird die Unbegreiflichkeit Gottes z. B. Jerem. 32, 19 verkündet: Magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu. Ebenso Röm. 11, 33; und von den h. Vätern. Die Unbegreiflichkeit Gottes ist Glaubensartikel. Denn auf dem vierten Concil im Lateran sagen die Väter: Credimus, quod Deus sit incomprehensibilis. — Und deßhalb, weil die Seligen, obgleich sie die Wesenheit Gottes anschauen, dennoch Gott nicht begreifen: erkennen sie auch nicht Alles, was Gott in sich erkennt. Gott erkennt nämlich in sich oder durch seine Wesenheit alles Wirkliche, welche Erkenntniß mit dem Ausdrucke scientia visionis bezeichnet wird; weil Gott alles Wirkliche als gegenwärtig vor sich erblickt, und insofern die Erkenntniß, welche Gott über alles Wirkliche hat, mit unserm körperlichen Anschauen eine Aehnlichkeit hat. Aber Gott erkennt auch alles Mögliche, d. h. Alles, was er wirklich machen kann, was er aber niemals machen wird, welche Erkenntniß Gottes scientia simplicis intelligentiae genannt wird. Alles das, was Gott machen kann, begreift kein erschaffener Geist.

Von demjenigen aber, was wirklich ist, werden die Seligen das erkennen, was ihnen Gott wird offenbaren wollen; aber nur bis zum jüngsten Tage, weil dann eine weitere Entwicklung des menschlichen Geschlechts nicht mehr statt finden wird. Daher wird auch nur bis dahin ihre Seligkeit vermehrt werden können. Aber **alles Wirkliche** erkennt **allein** die Seele Christi

Daher heißt es Apocal. 21, 23: **Claritas Dei illuminabit civitatem Hierusalem, et lucerna eius est Agnus.**

4. c) Die Anschauung Gottes wird bei einem jeden der Auserwählten nach dem Grade oder Maaße seiner Verdienste verschieden sein. Dies lehrt die h. Schrift in dem häufig wiederkehrenden Satze: Gott werde einem jeden nach seinen Werken vergelten; und der h. Paulus in den Worten: Wer sparsam säe, der werde auch sparsam ärnten. Als **dogma declaratum** hat diese Lehre das Concil von Florenz ausgesprochen, indem dasselbe in dem Unionsdecrete sagt: **Sanctorum animae in coelum mox recipiuntur et intuentur clare ipsum Deum trinum et unum pro meritorum diversitate, alius alio perfectius.** Auch gehört dahin **Conc. Trid. Sess. VI, can. 32**, wo das Concil lehrt, daß die Gerechtfertigten durch jedes gute Werk eine Vermehrung der ewigen Glorie (**gloriae augmentum**) im wahren und eigentlichen Sinne verdienen, und daß ihnen die so verdiente Glorie auch zu der von Gott bestimmten Zeit, wofern sie nur in der Gnade Gottes stürben, gegeben werde. Auf diese Glaubenslehre gründen sich die häufigen Ermahnungen der h. Schrift und der Väter, in der Liebe Gottes immer voranzuschreiten; z. B. der merkwürdige Ausspruch der h. Theresia: „Ich wollte gerne alle Mühe und Arbeit bis zum Ende der Welt erdulden, wenn ich dadurch nur eine geringe Stufe der ewigen Seligkeit mehr erlangen könnte."

5. d) Die Seelen der Heiligen, welche nichts mehr abzubüßen haben, gelangen sofort zur Anschauung Gottes. Diese Wahrheit ergibt sich schon aus den Gründen, welche wir dafür angeführt haben, daß sofort nach dem Tode das Gericht gehalten wird. Aber nach dem Gerichte muß auch sogleich die Vollziehung desselben folgen, weil sonst ja das Gericht zwecklos wäre. Insbesondere hat das Concil von Florenz in dem schon mehrfach angeführten Unionsdecrete diese Wahrheit ausgesprochen: **Credimus, illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino maculam incurrunt, eas etiam animas, quae post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel in purgatorio sunt purgatae, in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est.** Im Leben der Kirche hat sich dies bis zum zehnten Jahrhunderte häufig dadurch ausgesprochen, daß denen, die sich im Leben als Heilige bewährt hatten, bei ihrem Tode oft sofort ein Festtag zuerkannt ward; z. B. dem h. Basilius, dem h. Simeon Stylites. Dieses Vierfache war zu bemerken über die Anschauung Gottes selbst, worin die Seligkeit der Auserwählten eigentlich besteht.

6. Zweitens ist zu handeln über die Seligkeit der Auserwählten und über die Wohnungen derselben. Hierüber ist folgendes Dreifache zu beachten. a) Die Freude der Auserwählten wird nach dem allgemeinen Gerichte durch die Wiederannahme ihrer Körper größer sein. Sowohl extensiv wird diese Freude alsdann größer sein, weil die ewige Glorie dann auch über den Körper verbreitet sein wird, und weil die Seele sich nicht allein über ihre eigene Glorie, sondern auch über die des Körpers erfreuen wird, als auch intensiv, weil alsdann das natürliche Verlangen der Seele nach ihrem Körper befriedigt sein, und die Seele sich nun mit ihrer ganzen Kraft auf Gott richten wird; wo die Stelle des h. Augustin **de civitate Dei XII, 35** zutrifft: **Ex appetitu corporis retardatur, ne tota intentione pergat in illud summum bonum.** b) Nach der Lehre der heil. Schrift werden die Auserwählten einen verschiedenen Grad der ewigen Glorie

einnehmen, wie vorher schon erörtert ist, nach dem verschiedenen Maaße der Gnade, welches ihnen Gott von Ewigkeit bestimmt hat. Auf diese Weise zeigt sich die Macht und die Herrlichkeit Gottes auf mannigfaltigere Weise, und so wird Gott am meisten durch seine Geschöpfe verherrlicht. Darum lehrt auch das Concil von Trient **Sess. VI, can. 32**, daß die Gerechtfertigten sich durch jedes gute Werk, welches sie im Stande der Gnade vollbringen, eine Vermehrung der ewigen Glorie verdienen. Diese verschiedenen Stufen der ewigen Glorie nennt unser göttliche Heiland Joh. 14, 2 Wohnungen; **cf. S. Augustin. tract. 67 in Iohannem.** c) Diese Grade der ewigen Glorie werden nach dem Grade der Liebe, welche jeder Auserwählte zu Gott getragen hat, verschieden sein.

7. Drittens ist über die Art und Weise zu handeln, wie sich die Auserwählten gegen die Verdammten verhalten. Hierüber ist dieses Dreifache zu bemerken. a) Die Seligen werden die Qualen der Verdammten erblicken. Dies folgt z. B. aus Ps. 90, 8: **Oculis tuis considerabis et retributionem peccatorum videbis.** Denn gewiß wird den Seligen nichts fehlen, was zur Vermehrung oder auch zum vollen Besitze ihrer Seligkeit beitragen kann. Jedes Gute aber wird erst durch die Erkenntniß seines Gegentheils gehörig gewürdigt; — auf welche allgemeine Wahrheit sich ja die Erziehung der Menschen durch deren eigene Erfahrung gründet. Daher werden auch die Seligen, indem sie das Unglück der Verdammten erblicken, über ihre eigene Seligkeit eine um so größere Freude empfinden und werden Gott um so größeren Dank sagen, daß er sie vor diesem Unglück bewahrt hat. So lehrt auch der h. Bernard **pag. 901, C**, daß die Peinen der Verdammten von jedem Einzelnen werden gesehen werden: **Ab omni vidente, ut pro multitudine videntium sit confusio multa.** b) Aber die Seligen werden über die Leiden der Verdammten kein Mitleid empfinden, weil dieses der göttlichen Gerechtigkeit widerstrebte. Denn Alles, was die Verdammten leiden, das leiden sie nach der Bestimmung der Gerechtigkeit Gottes, welcher sie vielleicht sogar noch geringer bestraft (**infra condignum**), als sie es verdient haben. Dadurch aber, daß der Gerechtigkeit Gottes genug geschieht, wird Gott verherrlicht; und die Verherrlichung Gottes wollen eben die Auserwählten. Auch würden ja die Seligen durch Mitleiden mit den Verdammten ihrer Leiden selbst theilhaftig. c) Die Seligen werden sich sogar über die Strafen der Verdammten freuen, nicht als wenn dieselben ein Grund oder Gegenstand der Freude an sich für sie wären, sondern weil durch diese Strafen der göttlichen Gerechtigkeit genug geschieht, und so Gott durch dieselben verherrlicht wird; und weil die Auserwählten über ihre eigene Befreiung von denselben frohlocken.

8. Viertens ist über die Gaben, welche in der Seligkeit der Auserwählten enthalten sein werden, zu handeln. Darüber ist dieses Fünffache zu beachten: a) Die mittelalterlichen Theologen pflegten eine Untersuchung anzustellen. **Utrum electi habeant dotes?** Der h. Thomas scheint sich **Supplem. quaest. 95, art. 1** genau an die eigentliche Bedeutung von **dos** zu halten: Mitgift bei der Verehelichung. Aber **dos** kann überhaupt jede Gabe bezeichnen, welche uns ohne unser Zuthun geschenkt ist. Uebrigens ist die Auffassung des h. Thomas die richtige. In der ewigen Glorie nämlich wird Gott der triumphirenden Kirche, welche dann durch die geistige Ehe auf ewig mit ihm verbunden wird, eine gewisse ewige Mitgift ertheilen, damit sie die geistige Verbindung mit ihm mit um so größerer Freude eingehe. Diese Gaben sind also die Gaben des Bräutigams selbst; wie Gott ja

überhaupt in den Auserwählten nur seine eigenen Gaben belohnt. Es fragt sich nur, worin diese dos bestehe? b) Dieselbe ist nicht schon die ewige Seligkeit selbst. Die ewige Seligkeit nämlich besteht in jener Thätigkeit, zu welcher der erschaffene Geist durch seine Natur geeignet ist, und welche er mit Hülfe der göttlichen Gnade erreichen soll, nämlich in der beständigen Anschauung der Wahrheit durch die unmittelbare Erkenntniß der göttlichen Wesenheit; durch welche Anschauung das Fassungsvermögen des menschlichen Geistes erfüllt oder gesättigt wird; die geistige Mitgift aber ist eine besondere Ausrüstung oder Qualität zu jener Thätigkeit. Die ewige Seligkeit wird eigentlich als Lohn für Verdienste, die geistige Mitgift aus freier Gnade gegeben. c) Von Christo kann nicht füglich gesagt werden, daß er, seiner menschlichen Seele nach, diese dotes habe, da vielmehr Christus als der Sohn Gottes dieselben gibt. Die menschliche Seele Christi hat dadurch, daß sie vom Sohne Gottes in die hypostatische Vereinigung aufgenommen ist, den Inbegriff alles erschaffenen Guten und die höchste erschaffene Seligkeit. Man kann daher nicht füglich sagen, daß sie noch besonderer Gaben zu ihrer Seligkeit bedürfe. Eben durch die Annahme der menschlichen Natur hat der Sohn Gottes uns die ewige Seligkeit erworben. Er muß daher diese und alle zu derselben beitragenden Gaben im höchsten Maaße besitzen. d) Diese besondern Gaben zur ewigen Seligkeit können den Engeln nicht in dem besonderen Sinne, wie den Menschen zukommen, weil die Engel nicht in dem Sinne mit Christo in der Natur gleichförmig sind, wie die Menschen. Erkennen und Wollen bilden allerdings die wesentlichen Kräfte der menschlichen Seele sowohl als des Engels. Aber das Erkennen des Engels ist nicht ein allmählig fortschreitendes, wie das des Menschen, und darum ist sein Wollen viel intensiver, als das des Menschen; — wie wir bei der Lehre von den natürlichen Kräften der Engel gesehen haben. e) Nach dem h. Thomas Supplem. quaest. 95, art. 5 sind die drei dotes: visio, dilectio, fruitio. Auf diese Weise ist der Zustand jenes Lebens in der ewigen Seligkeit ein dem Zustande dieses Lebens in der heiligmachenden Gnade durchaus entsprechender. So wie in diesem Leben die Seele durch die heiligmachende Gnade ihrer Erkenntnißkraft nach voll Wahrheit, ihrem Willen nach voll Heiligkeit und ihrem Gefühle nach voll Seligkeit ist: so wird sie in jenem Leben durch die unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens, durch die vollkommene Liebe zu Gott und durch vollendete Sicherheit, welche allein wahren Genuß gibt, selig sein.

9. Endlich Fünftens haben wir über die Kronen der Auserwählten zu handeln. Darüber dieses Zweifache. a) Die mittelalterlichen Theologen lehrten, daß die Auserwählten nach den verschiedenen guten Werken, welche jeder aus ihnen gethan habe, auch eine gewisse äußere Herrlichkeit erlangen würden, welche dem Grade der Liebe, die sie zu Gott trügen, entspreche. Allerdings sind die guten Werke eines jeden Auserwählten ganz besondere, oder ihm allein eigenthümliche, weil sich jeder Auserwählte in besonderen Umständen und Lebensverhältnissen befindet. Daher betet auch die Kirche am Feste eines jeden Heiligen: Non est inventus similis illi, qui custodiret legem Excelsi. Bei den Engeln nämlich findet nur eine allgemeine Hinwendung zu Gott statt; übrigens ist ihre Seligkeit nur insofern verschieden, als ihnen Gott einen verschiedenen Grad der Glorie von Ewigkeit her bestimmt hat. Diese können daher ihre Liebe zu Gott nicht in so mannigfachen äußern Werken hervortreten lassen. Diese äußere Herrlichkeit für die verschiedenen guten Werke nannten die mittelalterlichen Theologen

**aureola**, während sie die ewige Seligkeit selbst, die wesentliche Belohnung aller Seligen, **aurea** oder **corona** nannten. Der h. Thomas handelt über diesen Gegenstand **Supplem. quaest. 96** in dreizehn Artikeln. Er ist Lehrer der Kirche, und seine Schriften sind von derselben allezeit mit der größten Verehrung betrachtet worden. Aber in unsrer glaubensarmen Zeit dürfte es nicht gerathen sein, den Gegenstand weiter zu verfolgen. **b)** Der h. Thomas lehrt dort besonders, daß nur den Jungfrauen, den Martyrern, den Lehrern diese äußere Herrlichkeit zukomme. Denn zu einer dieser drei Classen wird Jeder aus den Seligen gehören. Der Stand der Jungfrauen und der Stand der Lehrer, d. h. überhaupt derer, welche durch Wort und Beispiel Andere zum ewigen Leben zu führen bestrebt sind, bilden freilich die ausgezeichneten. Wer aber diesen beiden Ständen nicht angehört, der gehört den Martyrern an nach der allgemeinen Bedeutung des Wortes Martyr, indem Jeder der Seligen durch sein Leben ein Zeugniß von Jesu Christo ablegt.

### §. 193. Die Lehre von der Hölle. Zustand der ohne die Taufe sterbenden Kinder.

1. Hiernach haben wir über die Hölle, den Aufenthaltsort der Verworfenen, zu handeln. Hinsichtlich des Zustandes des Verdammten nach dem allgemeinen Gerichte kommt diese dreifache Untersuchung in Betracht: Erstens. Ueber die Strafe der Verdammten und über das Feuer, durch welches ihre Körper werden gepeinigt werden. Zweitens. Ueber das, was sich auf ihre Willensrichtung und Erkenntniß bezieht. Drittens. Ueber die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in Beziehung auf die Verdammten. Und weil häufig die Frage gestellt wird, ob denn auch diejenigen, welche allein mit der Schuld der Erbsünde aus dem Leben scheiden, zur Hölle verdammt würden, so haben wir nach der Lehre von der Hölle über den Zustand der Unmündigen zu handeln, welche, ohne die h. Taufe empfangen zu haben, dieses Leben verlassen. Hinsichtlich des ersten Punktes sind diese sieben Stücke zu beachten. **a)** Es ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß es eine Hölle gibt, d. h. einen Ort, in welchem die Dämonen und die verworfenen Menschen für ihre Sünden auf ewig von Gott bestraft werden. Diese Glaubenslehre spricht die Kirche in dem **Symbolum Athanasianum** aus: **Qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam: qui vero mala, in ignem aeternum.** Auch hat das fünfte ökumenische Concil 553, das dritte zu Constantinopel, den Irrthum der Originisten verdammt, welche lehrten, daß die Strafen der Dämonen und der gottlosen Menschen nur zeitlich seien, und daß einstens alle Verdammten in den frühern Zustand zurückversetzt, d. h. mit Gott wieder vereinigt werden würden (ἀποκατάστασις πάντων). Was aber über die Art und Weise und über den Ort der Strafe aus der h. Schrift und den h. Vätern vorgelegt wird, ist zwar von der Kirche nicht als **dogma declaratum** aufgestellt, könnte aber doch nur mit großer Verwegenheit verworfen werden. Diese Glaubenslehre kann aus der h. Schrift besonders durch folgende drei Classen von Stellen gezeigt werden: Erstens durch solche Stellen, in welchen die Ewigkeit der Höllenstrafen geradezu gelehrt wird: z. B. Daniel 12, 2: **Multi de his, qui dormierunt in terrae pulvere, vigilabunt: alii in vitam aeternam, alii in opprobrium, ut videant semper**; Matth. 25, 41: **Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius**; und darnach v. 46: **Et ibunt hi in supplicium aeternum: iusti autem in vitam aeternam.** Aus diesen und ähnlichen Stellen geht her-

vor, daß die Strafen der Verdammten in dem nämlichen Sinne ewig genannt werden, in welchem auch die Freuden oder Belohnungen der Gerechten ewig genannt werden. Denn beide werden zusammengestellt und mit einander verglichen. Also sind auch die Strafen der Verdammten im wahren und eigentlichen Sinne ewig. Zweitens gehören diejenigen Stellen der h. Schrift hieher, in denen die Ewigkeit der Höllenstrafen durch Verneinung des Endes gelehrt wird. So besonders Jſ. 66, 24; auf welche Stelle der heiligen Johannes der Täufer anspielt. Aber noch offenbarer lehrt dies Christus Marc. 9, 42 flg., wo der Herr die Ewigkeit der Höllenstrafen zum zweiten und dritten Male wiederholt, um sie seinen Zuhörern um so nachdrücklicher einzuprägen. Drittens gehören alle diejenigen Stellen hieher, in welchen gelehrt wird, daß nach diesem Leben keine Möglichkeit mehr sei, Buße zu thun, noch irgend eine Hoffnung, Verzeihung zu erlangen, sondern daß der Zustand der Gerechten und der Gottlosen derselbe bleibe. Dies lehrt das alte Testament Eccle. 11, 3: **Si ceciderit lignum ad austrum, aut ad aquilonem, in quocunque loco ceciderit, ibi erit.** Und Christus Matth. 12, 32; cf. Marc. 3, 29. Endlich gilt das Nämliche von allen denjenigen Stellen, in denen die Verworfenen Gefäße des Zornes und der Schmach genannt werden, Gefäße des Zornes, welche zum Untergange bereitet sind; daß der Zorn Gottes über ihnen bleibe, daß sie das Reich Gottes nicht erlangen werden, und daß sie, obgleich sie Barmherzigkeit suchen, die Antwort erhalten: Ich kenne euch nicht. Aus der Tradition lassen sich die zahlreichsten Zeugnisse dafür beibringen, daß das Dasein der Hölle und die Ewigkeit der Höllenstrafen beständig in der Kirche geglaubt worden ist. Insbesondere aber pflegten die Martyrer bei der Aufforderung, ihren Glauben zu verläugnen, auf die Ewigkeit der Höllenstrafen, die ihnen dann bevorständen, hinzuweisen. Mehrere Beispiele finden sich in Ruinarts Martyreracten. Folglich ist die Glaubenslehre, daß die Dämonen und die gottlosen Menschen auf ewig in der Hölle bestraft werden, hinlänglich bewiesen. Diese Glaubenslehre muß, besonders im Kampfe mit den Ungläubigen, als solche wohl hervorgehoben und von den übrigen Lehren der h. Schrift, der Väter und der Theologen über die Hölle unterschieden werden.

Die Meinung, daß in der Hölle ein materielles und körperliches Feuer sei, ist in der katholischen Kirche die allgemeine und von Anfang hergebrachte. Dafür sprechen alle Stellen der heiligen Schrift über die Hölle, in denen auch fast immer des Feuers Erwähnung geschieht, und ebenso die Väter. In neuern Zeiten hat Calvin behauptet, das Feuer der Hölle seien nur die Schrecken und Aengsten des Gewissens. Ihm sind Mehrere in der Ansicht gefolgt, daß das Feuer der Hölle nicht ein körperliches, sondern bloß ein geistiges sei, ebenso wie auch die ewige Glückseligkeit bloß eine geistige sei, die nämlich in der Erreichung des letzten Endzweckes bestehe. Jene bildlichen Darstellungen sollen bloß aus der Schwachheit der meisten Menschen herrühren, welche nämlich das Geistige nicht zu fassen vermöchten. Die Socinianer lehrten eine Vernichtung der Verdammten und verwarfen somit die Ewigkeit der Höllenstrafen. Die Einwendung, daß die körperlosen Seelen doch keine körperlichen Strafen leiden können, ist sehr alt; wenigstens kennt Hugo von St. Victor, gestorben 1142, sie schon. Er erwähnt sie in seinem hauptsächlichsten theologischen Werke **de Sacramentis, II, Pars 16, cap. 3**, und fügt die Ansicht ihrer Vertheidiger bei, daß hier bloß innere Strafen, Gewissensbisse ꝛc. denkbar seien. Hugo sagt dagegen:

diese Zweifel werden durch die bestimmteste Auctorität der h. Schrift und der katholischen Wahrheit niedergeschlagen. Allerdings begreife man die Möglichkeit nicht; man müsse aber auch nicht immer nach dieser fragen, nicht Alles, was zu glauben geboten werde, mit der Vernunft zu durchspüren wagen. „Die heil. Schrift, die Lehrerinn des Glaubens, sagt es uns. Was wollen wir mehr? Nehmen wir's an und widersprechen nicht." Auch Möhler meint, daß das Höllenfeuer kein wirkliches sei, indem er, Neue Untersuchungen pag. 318, sagt: „Daß dieses Feuer (das Fegfeuer) ebensowohl nur ein Bild empfindlicher Strafe sein könne, als wenn vom Höllenfeuer die Rede ist, dürfte wohl Niemand in Abrede stellen. Daß aber das Feuer der Hölle ein Bild sei, ergibt sich aus den verschiedenen Bildern, unter welchen die Strafen der Verworfenen in den heil. Schriften anschaulich gemacht werden." Das ist gar kein Grund, wie aus b) noch erhellen wird. Aber bei dieser Auffassung ist nicht beachtet, daß Gott wegen seiner iustitia vindicativa die Sünde nach den Richtungen der Sünde gegen Gott bestrafen muß. Nun liegt aber in der Sünde nicht bloß etwas Negatives, nämlich die Abwendung von der ewigen Bestimmung des Menschen, sondern auch etwas Positives, die Hinwendung zu irgend einem scheinbaren Guten. Denn jeder erschaffene Geist sucht die Erfüllung seiner Fassungskraft mit Nothwendigkeit und verlangt daher das Gute mit Nothwendigkeit. Aber wenn er sich mit der wahren Fülle, mit dem göttlichen Willen, nicht ersättigt: so findet er nur die unendliche Leere und das Nichts zur Speise und leidet daher fortwährenden Hunger. Wäre die Strafe der Verdammten bloß eine geistige, so könnte sie nur in der Ausschließung vom Reiche Gottes und im Schmerze darüber bestehen und in dem Bestreben, außer Gott und ohne Gott glückselig sein zu wollen, und in der schrecklichen Verzweiflung, dieses nicht erreichen zu können, indem es außer Gott und ohne Gott nichts Gutes gibt, weil Gott das einzige und unendliche Gut ist. So aber würde Gott bloß das Negative in der Sünde bestrafen: die Abwendung von ihm. Aber er bestraft auch das Positive. Darum müssen körperliche Strafen und darum auch ein körperliches Feuer in der Hölle angenommen werden. Hinsichtlich der Stellen der h. Schrift ist zu beachten, daß sie, wo sie von der Hölle spricht, auch immer des Feuers Erwähnung thut, und daß daher diese beständige Anwendung des Feuers, um die Höllenstrafen zu bezeichnen, auf das wirkliche Feuer hindeuten muß. Dagegen kann man nicht geltend machen, daß die ewige Seligkeit unter verschiedenen Bildern in der h. Schrift dargestellt werde, woraus sich ergebe; daß, eben so wie die Bezeichnungen für das ewige Leben figürlich seien, auch das Feuer der Hölle nur bildlich genommen werden müsse. Jene Behauptung ist nicht einmal wahr. Denn bei allen Darstellungen der ewigen Seligkeit in der heil. Schrift liegt die Anschauung einer vollendeten geistigen Sättigung, welche im Himmel unsrer warte, zum Grunde. Nur die Ausführung dieses Grundgedankens ist verschieden. Dagegen, um den ewigen Tod zu bezeichnen, erwähnt die heilige Schrift einfach und schlichtweg immer nur das Feuer. Und eben so wie die h. Schrift wenden auch die Väter und unsere heilige Kirche diesen Ausdruck an, um die Höllenstrafen zu bezeichnen: Qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum; sagt das Symbolum Athanasianum. Auch ist zu bemerken, daß die Strafe für die mit ihrem Körper wieder vereinigte Seele nur eine körperliche sein kann. Daß aber auch der pure Geist und die abgeschiedene Seele mit dem körperlichen

Feuer in Verbindung gebracht werden und von demselben leiden kann, ist vorher nachgewiesen.

Nehmen wir nun die vorher aufgestellte Glaubenslehre von dem Dasein der Hölle und von der Ewigkeit der Höllenstrafen zusammen mit der in der katholischen Kirche herrschenden Meinung von dem materiellen und körperlichen Feuer in der Hölle: so erhellet, daß die Strafe der Hölle eine doppelte ist: poena damni und poena sensus. Die poena damni ist der Verlust der Anschauung Gottes zur Strafe der Sünde mit beständiger Feindschaft gegen Gott und mit der höchsten Traurigkeit. Die poena sensus besteht vorzüglich in dem Feuer. Ob noch andere körperliche Schmerzen in der Hölle sein werden, darüber sogleich. Die poena damni ist die größte, weil sie dem höheren und vorzüglicheren Gute gegenübersteht. Die Verdammung besteht wesentlich in dem Verluste der Anschauung Gottes. Denn die Verdammten erkennen, daß sie ihre Bestimmung, welche darin bestand, daß sie sich mit eigenem Willensentschlusse dem Willen Gottes unterwerfen sollten, gänzlich verfehlt haben. Das eben erfüllt sie mit Verzweiflung. Die Strafe aller Verdammten wird aber nicht gleich sein, sondern Jeder wird nach dem Maaße seiner Mißverdienste bestraft werden. — b) Müssen außer der Strafe des Feuers auch noch andere körperliche Strafen in der Hölle angenommen werden? Nach Matth. 25, 41 könnte es scheinen, daß die Verdammten in der Hölle bloß die Strafe des Feuers zu tragen hätten. Aber weil sie durch Abwendung ihres Willens von dem einzig wahren Endzwecke, von Gott, denselben in den Dingen dieser Welt, welche vielfach sind, gesucht haben: so geziemt es sich für die göttliche Gerechtigkeit, daß sie auf vielfache Weise gestraft werden. Dieses scheint aus dem Buche der Weisheit 5, 18—24 hervorzugehen und Job 24, 19 angedeutet zu werden, wo es heißt, daß die Verdammten von der heftigsten Kälte zur glühenden Hitze übergehen würden. Darum sagt der h. Thomas 1. 2., q. 67, art. 4, ad 2: In damnatis erit successio poenarum. Eben dort sagt der h. Thomas, daß bei der ewigen Glorie keine successio statt finde. Er macht also dort einen Gegensatz zwischen der ewigen Qual der Verdammten und zwischen der ewigen Glorie der Auserwählten. In der Hölle wird der Sinn des Gesichts gequält werden durch die schrecklichen Schauspiele der Strafen; das Gehör durch die schrecklichen Klagen; der Geruch durch den Gestank, welchen der Ort selbst und die Körper der Verdammten ausdünsten werden; der Geschmack durch die verderbte Feuchtigkeit; das Gefühl durch das Feuer, welches in allen Theilen des Körpers eine unerträgliche Verletzung bewirken wird. Der heil. Augustin, zum 37. Psalm, sagt über dieses Feuer, es sei schwerer, als Alles, was der Mensch in diesem Leben leiden könne. c) Das höllische Feuer ist seiner Natur nach dasselbe mit unserem Feuer, wenngleich es nicht leuchtet, auch nicht vergeht, auch nicht zu seiner Erhaltung der Nahrung bedarf. Darum stellen die heiligen Väter das höllische Feuer als ein sich von und aus seinem Schlachtopfer ernährendes dar. Daß das höllische Feuer nicht leuchtet, braucht uns nicht aufzufallen, da die Wärme ihrer Natur nach nicht zu leuchten braucht. So ist also das körperliche oder materielle Feuer der Hölle derselben Wesenheit mit unserem Feuer, aber verschieden von demselben nach einigen Accidentien. Denn es ist heftiger, als unser Feuer, da es das Innerste durchdringt; es leuchet nicht, sondern ist dunkel; — wiewohl dennoch den Verdammten alle Schrecklichkeiten ihres traurigen Aufenthaltes erkennbar sein werden; — und es bedarf der Nahrung nicht, sondern besteht, von Gott erschaffen, ohne Aufhören in sich fort. d) In

der Hölle wird ewige Finsterniß herrschen. Denn sie ist der Ort der Strafe. Aber unter allen Sinnen ergötzet uns der Sinn des Gesichtes am meisten. Jedoch wird so viel Licht in der Hölle sein, daß die Verdammten den Ort ihrer Strafe und alle Schrecklichkeiten desselben erkennen werden. Darum sagt der h. Thomas **Supplem. q. 91, art. 3, ad 4: Post resurrectionem non erit alicubi nox super terram, sed solum in centro terrae, ubi erit infernus. Ibidem art. 4, ad 3** sagt derselbe: **Etiamsi sit tota terra glorificata, nihilominus reprobi in tenebris exterioribus sunt, quia etiam ignis inferni, qui quantum ad aliquid eis lucebit, quantum ad aliquid eis lucere non poterit.** Die Verdammten werden zwar im ewigen Feuer brennen, aber dieses Feuer wird nur dazu dienen, ihnen die Schrecklichkeiten der Hölle zu zeigen. Welch' ein Schrecken wird die Verdammten befallen, wenn sie in die ewige Finsterniß eintreten und sich bewußt werden, daß sie in diesem schrecklichen Kerker die ganze Ewigkeit aushalten müssen! e) Der Wurm der Verdammten, von welchem unser Heiland sagt, er sterbe nicht, ist das Nagen ihres Gewissens. Gleichwie nämlich der Wurm aus der Fäulniß entsteht, so entstehen die Gewissensbisse aus der Fäulniß der Sünde. Auch haben die Gewissensbisse Aehnlichkeit mit dem Stechen des Wurmes. Nämlich das Verlangen, glücklich zu sein, ist nicht bloß dem erschaffenen Geiste, sondern sogar dem Thiere durchaus natürlich. Der Teufel und alle Verdammten empfinden das Verlangen nach Glückseligkeit als einen auf ewig brennenden Durst. Dazu kommt das Bewußtsein für die Verdammten, daß sie durch die Vereinigung mit Gott auf ewig glückselig sein konnten, und daß sie diese Glückseligkeit in Gott bloß deßhalb nicht erreicht haben, weil sie die geringe Mühe, irgend eine Leidenschaft zu überwinden, nicht anwenden wollten. So ist ihr Bewußtsein, ihr Wille und ihr wirklicher Zustand in einem beständigen fürchterlichen Kampfe. Sie wollen ihren Zustand geändert sehen und erkennen, daß derselbe nicht mehr zu ändern ist, und das erfüllt sie mit der fürchterlichsten Verzweiflung und Zerrissenheit. Dies ist „das ewige Verbundensein mit der subjectiven That, das Alleinsein mit seinem Eigenen, sich selbst Angehörigen, und die unsterbliche Betrachtung dieses Eigenthums." f) Das Weinen der Verdammten, von welchem unser göttliche Heiland spricht, drückt die tiefe Traurigkeit in der Seele derselben und die Erschütterungen aus, welche diese Seelenstimmung auf den Körper hervorbringt. g) Aus den Stellen der h. Schrift: Isaias 14, 9 und Matth. 12, 40 und ähnlichen suchten die Scholastiker zu folgern, daß die Hölle im Innern der Erde sei. Dens in seiner Abhandlung **de quatuor novissimis** behauptet sogar, dies sei die allgemeine Ueberlieferung in der Kirche. Bei der letzten Stelle kann allerdings an das Hinabsteigen Christi zur Vorhölle füglich gedacht werden. Wenngleich wir nun keineswegs annehmen, daß Christus zu den Verdammten in der Hölle gekommen sei, wie andere Theologen thun: so gehört doch der Aufenthalt der Gerechten vor dem Tode Christi mit zur Hölle im weitesten Sinne. Unter **inferi** nämlich und **infernus** sind nicht immer die Verdammten und die Hölle im eigentlichen und strengen Sinne zu verstehen, sondern bisweilen bedeutet **inferi** die Abgeschiedenen überhaupt, welche noch nicht durch die glückselige Anschauung mit Gott vereinigt sind, und **infernus** den Ort, wo sie sich befinden; vergl. den h. Thomas **III. P., quaest. 52, art. 6, ad 1: Christo descendente ad inferos, omnes, qui erant in quacunque parte inferni, sunt aliqualiter visitati: sed quidam ad suam consolationem et liberationem, quidam autem ad suam con-**

**futationem et confusionem, sicut damnati.** Auch pflegte wohl für die Meinung, daß die Hölle unter der Erde sei, Apokal. 5, 3: „Und Niemand, weder im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erde," (Hölle und Fegfeuer) „konnte öffnen das Buch, noch hineinblicken in dasselbe"; angeführt zu werden. Stellen aus dem h. Augustin und aus dem h. Gregor dem Großen für diese Ansicht führt der h. Thomas **Supplem. quaest. 97, art. 7** an.

2. Der zweite Punkt in der Lehre von der Hölle betrifft die Willensrichtung und die Erkenntniß der Verdammten. Wir nehmen beide deßhalb hier zusammen, weil Erkenntniß und Wille immer aufs innigste mit einander verbunden sind. Ueber den Willen der Verdammten ist folgendes Sechsfache zu beachten. **a.** In den Verdammten wird durchaus kein guter Wille mehr vorhanden sein, sondern ihr Wille wird ganz und gar böse sein. In dem Menschen nämlich, und überhaupt in dem vernünftigen Geschöpfe, kann ein zweifacher Wille unterschieden werden, die natürliche Neigung, und der überlegende oder vernünftige Wille, durch welchen es der Mensch in seiner Gewalt hat, sich für oder gegen eine Sache zu entscheiden und sich auf diese Weise selbst zu bestimmen. Weil nun die Natur im Menschen als Gottes Werk immer gut ist, so muß insofern auch die natürliche Neigung der Verdammten, z. B. glückselig zu sein, *) als gut angesehen werden. So lehrt auch der h. Thomas **I. P., q. 60, art. 3, ad 3,** daß auch bei den verworfenen Engeln das natürliche Gute nicht aufhört: **Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios angelos, in quantum cum eis communicant in natura.** Aber weil sich die Verworfenen mit freiem Willen von dem höchsten Gute, von Gott, ihrem Endziele, abgewendet haben: darum wollen sie nun auch ihren Willen durchaus nicht mehr auf Gott richten. Wenn sie daher auch irgend etwas Gutes wollen, so wollen sie es doch nicht um Gottes willen, d. h. sie wollen es nicht durch Gott und auch nicht auf die von Gott gewollte Weise, und daher ist ihr Wille als durchaus böse zu bezeichnen. Es gibt nichts Gutes, was Gott nicht im absoluten Sinne wäre, und was nicht auch allein durch Gott zu erreichen wäre. Von diesem einen Gute haben sich die Verdammten ihrem Willen nach gänzlich abgewendet. — Freilich wollen sie das Böse nicht als Böses, sondern als etwas Gutes. Sie wollen nämlich außer Gott und ohne Gott glückselig sein; — ein Wille, der nur eben deßhalb böse ist, weil er dem Willen Gottes widerstrebt. — Wenn sich die Verdammten auch im Leben die Fertigkeiten der Tugenden erworben haben, so können diese doch nicht in ihren Willen treten, weil derselbe in der Richtung gegen Gott verhärtet ist. **b.** Die Verdammten empfinden zwar Reue über ihre Sünden, insofern als ihnen dieselben Strafe bringen. Aber sonst ist ihr Wille fortwährend auf die Sünde gerichtet. Darüber drückt sich der h. Bernard **pag. 1605, B** treffend so aus, indem er nämlich die Frage erörtert, wie die Sünde der Verdammten, welche doch nur ein vorübergehender Act sei, auf ewig könne bestraft werden? — **Quo pacto temporis brevitas bonorum praeiudicet perpetuae devotioni, quae pertinacem reproborum malitiam excusare non sufficit? Ob hoc enim procul dubio inflexibilis et obstinatae**

---

*) Denn diese Neigung liegt in dem wirklichen Sein aller Geschöpfe schon von selbst enthalten; nur wollen die Verdammten nicht durch Gott glückselig sein.

**mentis punitur aeternaliter malum, licet temporaliter perpetratum, quia, quod breve fuit tempore vel opere, longum esse constat in pertinaci voluntate: ita, ut, si nunquam moreretur, nunquam velle peccare desineret, imo semper vivere vellet, ut semper peccare posset.** Mit diesen treffenden Worten hat der heil. Bernard den Zustand einer verdammten Seele dargestellt. Eben derselbe weist in der Abhandlung **de gratia et libero arbitrio** sehr schön nach, wie der Wille des Teufels und der Verdammten fortwährend ein verkehrter ist. „Nur dies Eine", sagt er z. B. dort, „will ich hervorheben, daß sie fortwährend lieber nicht leiden wollen, als leiden"; d. h. daß sie das Gerechte, ihre Strafe, nicht wollen. — Aehnlich auch der h. Thomas **III. P., q. 86, art. 1: Per poenitentiam deleri non possunt peccata daemonum et etiam hominum damnatorum, quia affectus eorum sunt confirmati in malo, ita quod non potest eis displicere peccatum, in quantum est culpa, sed solum displicet eis poena, quam patiuntur, ratione cuius aliquam poenitentiam, sed infructuosam habent, secundum illud Sap. 5, 3: Poenitentiam agentes et prae angustia spiritus gementes. Unde talis poenitentia non est cum spe veniae, sed cum desperatione.** Die Verdammten bestimmen sich in alle Ewigkeit mit freiem Willen gegen Gott, wenngleich ihnen ihr Leiden mißfällt. — Und sollte nicht den Verdammten gerade dieser Gedanke, sich einmal gegen Gott haben empören können, einmal die Lust haben genießen können, eine ewige, schauervolle Freude gewähren? Denn durch die freiwillige Rückerinnerung an die begangene Sünde genießen sie dieselbe fortwährend. So finden auch die Verdammten durch die Selbstbestimmung ihre Vollendung; aber welch' eine *Vollendung*? In der ewigen und grauenvollsten Verzweiflung und in der *beständigen* Feindschaft gegen Gott! **c.** Das Elend der Verdammten *ist* so groß, daß sie sogar mit richtigem und überlegendem Willen lieber gar nicht sein, als sein wollen, insofern sie nämlich, wenn sie zu sein gänzlich aufhörten, von ihrem unglücklichen Loose befreit würden. Dies lehrt die heilige Schrift Matth. 26, 24: **Filius quidem hominis vadit, sicut scriptum est de illo: vae autem homini illi, per quem Filius hominis tradetur: bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille.** Für Judas wäre es also besser gewesen, wenn er gar nicht geboren wäre. So hätte Christus nicht von ihm sagen können, wenn er die Sünde, welche er durch den Verrath des Herrn beging, gesühnt hätte. Ebenso Apocal. 9, 6: **Et in diebus illis quaerent homines mortem et non invenient eam: et desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis.** Nichtsein an und für sich ist das größte denkbare Unglück; und deßhalb schließt auch der Wunsch, man möge nicht erschaffen sein, nicht bloß eine schwere Verachtung gegen Gott, sondern auch eine schwere Lieblosigkeit gegen sich selbst in sich; aber für die Verdammten wäre Nichtsein ein Glück, weil sie dadurch von ihren Leiden befreit würden. **d.** So wie in den Seligen die vollkommenste Liebe Gottes herrscht, so in den Verdammten der vollkommenste Haß gegen Gott. So wie sich die Seligen über alles Gute freuen, so trauern die Verdammten darüber. Daher wird die Verdammung aller Guten ihr Wille sein. Der reiche Prasser wollte nur aus Selbstsucht die Befreiung seiner Brüder, damit seine eigenen Leiden dadurch nicht vergrößert würden. *) **e.** Die

*) Daß nämlich Luc. 16 eine wahre Geschichte, und nicht etwa nur eine Parabel angenommen werden muß, ist die fast einstimmige Meinung der hh. Vä-

Verdammten sind mit wirklichem Hasse gegen Gott erfüllt. Gott nämlich in sich ist das unendliche Gut oder die unendliche Schönheit; und wenn er daher seiner Wesenheit nach geschaut wird: so muß er nothwendig geliebt werden. Gott an und für sich kann daher von den Verdammten nicht gehaßt werden. Aber bloß von den Seligen wird Gott an und für sich oder in seinem Wesen erkannt, dagegen erkennen wir auf Erden und die Verdammten Gott nur aus seinen Wirkungen. Diese Wirkungen, d. h. die Aeußerungen der göttlichen Gerechtigkeit, widerstreben dem Willen der Verdammten, und darum hassen sie ihn. Wenn sie es nur vermöchten, würden sie Gott vernichten, an Statt Gottes herrschen und alle ihre bösen Gelüste ausführen. f. So wie sich die Seligen keine weiteren Verdienste mehr erwerben können, weil sie zur höchsten Seligkeit, deren sie fähig sind, gelangt sind: so können sich auch die Verdammten keine weiteren Mißverdienste erwerben.

3. Ueber die Erkenntniß der Verdammten ist dieses Dreifache zu beachten. a) Die Verdammten werden die Erkenntniß, welche sie sich in diesem Leben erworben haben, gebrauchen können. So wie nämlich den Seligen nichts fehlen wird, um ihre Freude vollkommen zu machen: ebenso wird auch den Verdammten eine vollendete oder allseitige Trauer bereitet werden. Daher werden sie sich des Bösen bewußt sein, welches ihnen ihre Verdammung bewirkt hat. Diese Erkenntniß, daß sie wegen einer geringen Sinnenlust, welche, kaum genossen, schon wieder dahin war, auf ewig unglücklich sind, nennt unser Heiland den Wurm, welcher nie sterbe, weil die Verdammten durch diese Erkenntniß mit ewiger Verzweiflung erfüllet werden. So werden sie auch die großen Güter erkennen, welche sie verloren haben, und die geringe Mühe, welche sie sich nur hätten geben brauchen, um ewig selig zu werden. Auch werden sie einsehen, daß die Erkenntniß, welche sie vom Guten gehabt haben, eine unvollkommene gewesen ist, und daß sie die vollkommenste und vollendetste Kenntniß von demselben hätten haben können, eben so gut, als die Seligen. b) Auch werden die Verdammten nie mehr an Gott denken, insofern Gott an und für sich ist, oder insofern er der Urheber alles Guten ist; sondern nur insofern er sie bestraft und ihrem bösen Willen Einhalt thut. c) Die Verdammten werden die Seligkeit der Seligen sehen, wie aus Lucas 16 hervorgeht, wo der verdammte reiche Prasser den Lazarus in Abrahams Schooße erblickt. Die Verdammten nämlich werden wissen, daß die Auserwählten irgend eine große und unschätzbare Seligkeit genießen. Auch werden sie diese Herrlichkeit am Tage des jüngsten Gerichts sehen. Aber darnach werden sie von der Seligkeit der Auserwählten nichts mehr wissen. Und eben dieser Gedanke, daß sie für unwürdig erachtet werden, von der Seligkeit der Auserwählten auch nur zu wissen, wird ihnen Qual machen.

4. Die dritte Untersuchung in der Lehre von der Hölle betrifft die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes in Beziehung auf die Verdammten. Es ist ein **dogma declaratum** der katholischen Kirche, daß die Qualen der

---

ter. Denn daß dieser Reiche zur Hölle verdammt ist, folgt besonders aus V. 26 daselbst, und V. 27 — 31. Auch sind die hh. Väter einstimmig der Meinung, daß dieser Reiche verdammt sei. Dagegen will nur der Protestant Olshausen annehmen, daß der reiche Prasser zum Fegfeuer verurtheilt sei. Ebenso deutet auch unsere heilige Kirche durch ihre Sterbegebete an, daß sie die Erzählung vom reichen Prasser und vom armen Lazarus als wahre Geschichte betrachtet.

Hölle niemals endigen. Hier kann nun die Frage gestellt werden und ist wirklich gestellt worden: Wie kann die Sünde, welche doch nur ein zeitlicher, also schnell vorübergehender Act ist, eine ewige Strafe verdienen? Oder mit andern Worten: Enthält die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht einen innern Widerspruch? Hierauf antworten wir: 1) Jede Strafe kann nur den zweifachen Endzweck haben, zur Besserung des Sünders und zur Sühnung der Schuld zu dienen; oder: Alle Strafen sind poenae medicinales oder poenae vindicativae. Die Behauptung, daß alle Strafen nur den einen Endzweck hätten, zur Besserung des Sünders zu dienen, ist ungegründet. Denn die Strafe des Todes und der beständigen Verbannung, welche sich doch, entweder die eine oder die andere, in den menschlichen Gesetzen noch finden, können offenbar zur Besserung des Sünders gar nichts mehr dienen, wohl aber zum Frieden und zur Besserung der bürgerlichen Gesellschaft, aus welcher der Verbrecher auf diese Weise beseitigt wird. So verwickeln sich diejenigen, welche allein die Besserung als Endzweck der Strafe aufstellen, in unauflösliche Widersprüche schon mit allen menschlichen Gesetzgebungen. Am wenigsten aber kann die Strafe der Verdammten bei diesen noch irgend eine Besserung bewirken, weil dieselbe nach der Lehre unsrer Kirche ewig ist. Daher sah sich auch Hermes, welcher allein die Besserung als Zweck der Strafe annahm, zu der Annahme genöthigt, Gott bestrafe deßhalb die Sünder auf ewig, um der Forderung der Gerechten, welche diese wegen ihrer treuen Gesetzeserfüllung stellen könnten, zu genügen! Also es steht fest, daß jede Strafe einen doppelten Endzweck hat: sittliche Besserung und Sühnung der Schuld. Offenbar kann durch die ewige Strafe eine sittliche Besserung nicht mehr erreicht werden, und um dieser willen kann Gott dieselbe nicht verhängen. Also kann Gott die ewige Strafe nur verhängen zur Sühnung der Schuld. 2) In wiefern ist nun die Strafe eine ewige und in wiefern die Schuld eine unendliche? Bei einer jeden Strafe müssen wir ein Doppeltes unterscheiden: a) Die Schwere oder die Bitterkeit der Strafe. Diese kann offenbar nicht unendlich sein, weil jede Creatur endlich ist und daher auch nur ein endliches Maaß fassen kann. Die Bitterkeit der Strafe entspricht der Größe der Schuld: Apoc. 18, 7: „Wie sehr sie" (Babylon als Zusammenfassung aller Gräuel und Sünden des ganzen Heidenthums) „sich herrlich gemacht und in Lüsten gelebt hat, so viel gebet ihr Qual und Leid; denn sie spricht in ihrem Herzen: Ich throne als Königinn, Witwe bin ich nicht, Trauer werde ich nicht sehen." b) Die Länge der Strafe. Durch ihre Dauer ist die Strafe der Hölle eine nie endende. Hier ist nun wohl zu beachten: Die Länge der Strafe entspricht nicht der Dauer des Verbrechens, sondern der Gemüthsverfassung des Verbrechers bei Verübung desselben. So wie daher derjenige, welcher das Band der bürgerlichen Gesellschaft, das Recht, zerrissen hat, aus derselben ausgestoßen wird: so wird auch derjenige, welcher das Band mit Gott zerrissen hat, aus der Gesellschaft Gottes ausgestoßen. *) Wer aber dieses Band nicht zerrissen hat, bedarf nur einer

*) D. h.: So lange für Gott noch ein Weg übrig ist, dem erschaffenen Geiste zum ewigen Leben zu verhelfen, ohne daß er die Freiheit desselben vernichtet, kann der Mensch noch gerettet werden und sein Heil wirken; denn der Schöpfer unsrer Natur will sein Werk nicht zerstören; will aber der erschaffene Geist sich Gott nicht unterwerfen, so bleibt für Gott nichts übrig, als ihn dazu zu zwingen und für seine Empörung zu bestrafen. — Freilich ist es nun wieder ein Geheimniß des Glaubens, wie Gott einen rebellischen Wil-

Reinigung, um in die Vereinigung mit Gott wiederum aufgenommen zu werden. Weil nun derjenige, welcher eine Todsünde begeht, das Band der Liebe zu Gott gänzlich zerreißt: so muß er aus der Gesellschaft Gottes ganz ausgeschieden werden; d. h. seine Strafe muß in sofern eine unendliche sein. 3) Die Unendlichkeit der Schuld, welche in der gänzlichen Zerreißung des Bandes mit Gott, oder in der Todsünde liegt, kann noch deutlicher so dargelegt werden. a) Die Verdammten haben gegen ein ewiges Gut gesündigt, indem sie dasselbe verachteten. Ihre Schuld ist daher eine unendliche. b) Die Verdammten haben den Willen, ihre Sünde immer fortzusetzen, wenn Gott es ihnen nicht verwehrte. Nur gezwungen haben sie von ihrer Sünde gelassen; wie der heil. Bernard in der oben angeführten Stelle sehr treffend sagt: Ob hoc procul dubio inflexibilis et obstinatae mentis punitur aeternaliter malum, licet temporaliter perpetratum, quia, quod breve fuit tempore vel opere, longum esse constat in pertinaci voluntate: ita, ut, si numquam moreretur, nunquam velle peccare desineret, imo semper vivere vellet, ut semper peccare posset. (pag. 1605, B.) Der Wollüstling möchte seiner Sünde, und ebenso der Geizige und der Unmäßige ihren Leidenschaften immer fröhnen, wenn ihnen nur nicht der Tod ein Ziel setzte. Denn das Leben des Menschen dient und folgt immer einem gewissen Endzwecke und wird von diesem gänzlich getragen und beherrscht. Diesen Endzweck haben die Verdammten in der Sünde gefunden. c) Die Verdammten haben gegen Gott gesündigt, welcher der Unendliche ist. Da nun ihre Strafe der Größe oder Kraft nach nicht unendlich sein kann: so muß sie wenigstens der Dauer nach unendlich sein. d) Auch ist die Strafe der Verdammten deßhalb unendlich, weil ihre Schuld auf ewig bleibt. Denn die Schuld kann nur durch die Gnade erlassen werden. Nach dem Tode aber wird die Gnade nicht mehr gegeben. So ist also die Schuld der Verdammten eine unendliche und darum ihre Strafe eine unendliche. 4) Ihnen selbst nutzt dieselbe allerdings nichts mehr; aber sie dient zur Verkündigung der Gerechtigkeit Gottes. Wegen seiner Gerechtigkeit erfreut sich Gott in den Strafen der Verdammten. Insofern dienen auch dieselben zur Freude der Heiligen. Darüber schreibt der heil. Thomas 1. 2., q. 79, art. 4, ad 1: Poenam damnatorum Deus ordinat in gloriam iustitiae suae: und ebendort ad 2: Deus non delectatur in perditione hominum, quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suae iustitiae, vel propter bonum, quod inde provenit. Durch das Gesagte sind wenigstens die hauptsächlichsten Gedanken darüber angegeben, daß die Ewigkeit der Höllenstrafen keinen innern Widerspruch enthält, d. h. daß sie mit der gesammten Lehre der kathol. Kirche in unzertrennlicher Verbindung steht.

5. Die Irrlehre des Origenes und Anderer, welcher zufolge die Höllenstrafen nur endlich sein sollten, ist aus einer falschen Vorstellung von der göttlichen Barmherzigkeit entstanden, weßhalb der h. Augustin alle Anhänger dieser Irrlehre mit dem gemeinschaftlichen Namen misericordes bezeichnet. Denn wenngleich Gott wegen seiner Barmherzigkeit geneigt ist, alles wahre Uebel von seinen vernünftigen Geschöpfen abzuwenden, weßhalb

len auf ewig neben sich dulden kann. Aber das ist eben so unbegreiflich, als wie die gesammte Schöpfung und namentlich die vernünftige und freie Creatur neben der unendlichen Wesenheit Gottes bestehen kann. Die Lehre der Kirche führt uns zuletzt immer in ein undurchdringliches Dunkel, damit wir in diesem Leben allen Verstand unter den Gehorsam des Glaubens Jesu Christi gefangen geben und in jenem Leben in voller Klarheit schauen.

Gott, so viel an ihm liegt, die ewige Seligkeit aller Menschen will: so kann er doch die Strafen, welche er über die Verdammten verhängt hat, nicht erlassen, weil seine Barmherzigkeit durch seine ewige Wahrheit oder Gerechtigkeit geleitet wird; wie in der Lehre von Gott gezeigt worden ist. Nur insofern findet die Barmherzigkeit Gottes auch an den Verdammten statt, als er dieselben unter ihrer Schuld (citra condignum) bestraft. Darüber schreibt der h. Thomas P. I, q. 21, art. 4, ad 1 treffend: Quaedam opera attribuuntur iustitiae, et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet iustitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum. Uebrigens ist dieses wohl unzweifelhaft, daß Gott keinen erschaffenen Geist verdammen würde, wenn noch irgend ein Mittel übrig wäre, diesen zur Einstimmung in den göttlichen Willen und zur Unterwerfung unter den göttlichen Willen zu bewegen. Wollte Gott durch seine Allmacht den Menschen dazu zwingen, dann würde die Freiheit aufhören.

6. Nach der Lehre von der Hölle haben wir über den Zustand der Unmündigen, welche, ohne die h. Taufe empfangen zu haben, aus diesem Leben scheiden, zu handeln; wie vorher schon angedeutet ist. Nach der Lehre unsrer Kirche werden diejenigen, welche in einer Todsünde aus diesem Leben scheiden, auf ewig in der Hölle bestraft werden. Aber werden denn auch diejenigen, welche allein mit der Schuld der Erbsünde aus diesem Leben scheiden, mit dem ewigen Feuer bestraft werden? Solche sind alle Unmündigen und diejenigen, welche wegen irgend eines natürlichen Fehlers im Zustande der Kindheit verbleiben. Die Theologen geben auf diese Frage eine sehr verschiedene Antwort. Einige sind der Meinung, daß auch diese Unmündigen mit dem ewigen Feuer von Gott bestraft würden. Diesen Satz erklärt der berühmte Petavius für einen Glaubensartikel lib. 9, de Deo, c. 10, §. 10. Nach der Antwerpener-Ausgabe v. J. 1700 ist es tom. I, pag. 370-371. Er beruft sich dafür auf den bekannten Canon des Concils von Florenz: Credimus, illorum animas, qui in mortali peccato, vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendos. Aber das Concil kann hier auch den meisten Nachdruck auf das mox gelegt haben, so daß es lehren will: Sogleich nach dem Tode findet das Gericht und die ewige Vergeltung statt, — ohne über die ohne die h. Taufe sterbenden Unmündigen entscheiden zu wollen. Auch kann infernus in der allgemeinen Bedeutung genommen sein, daß es für den Aufenthalt aller derer steht, welche von der ewigen Seligkeit für immer ausgeschlossen sind, in welchem Sinne wir ja auch den Aufenthalt der Väter vor der Himmelfahrt Christi als mit zum infernus gehörend betrachten. Wenigstens ist die Ansicht des Petavius und seiner Anhänger bloß die Meinung Einzelner, nicht Glaubenssatz. Denn so ist jener Canon des Concils von Florenz niemals in der Kirche verstanden worden. Diese Meinung, daß die Unmündigen nicht bloß die poena damni, den Verlust der Anschauung Gottes, sondern auch die poena sensus zu leiden hätten, hat der h. Augustinus ausgesprochen. So sagt er Enchiridion de Fide, Spe, Caritate cap. 93 (tom. VI, pag. 93): Mitissima sane omnium poena erit eorum, qui praeter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt. Jedoch drückt sich der h. Augustin an andern Stellen, die Petavius l. c. zusammengestellt hat, viel milder aus, und läßt sogar die Meinung zu, daß jenen Unmündigen ihr Dasein erwünscht sei,

daß sie also eine gewisse natürliche Glückseligkeit genießen. — Andere dagegen sind der Ansicht, daß diese Unmündigen nicht bloß frei von aller Pein seien, sondern auch einer natürlichen Glückseligkeit genössen. In Mitte dieser verschiedenen Meinungen ist Folgendes festzuhalten. 1) Es ist eine Glaubenslehre der katholischen Kirche, daß die Kinder, welche ohne die heilige Taufe sterben, nicht zum ewigen Leben gelangen können. Dies lehrt das Concil von Trient Sess. V, can. 4: wo das Concil ausspricht, daß auch die von getauften Eltern abstammenden Unmündigen getauft werden müßten, um des ewigen Lebens theilhaftig werden zu können. 2) Es ist nicht Glaubenslehre, ob diese Unmündigen mit der poena sensus bestraft werden, oder nicht. 3) Es ist auch nicht Glaubenslehre, ob diese Unmündigen über den Verlust der ewigen Seligkeit, welche in der Anschauung Gottes besteht, einen Schmerz empfinden, oder nicht. 4) Die Ansicht derjenigen Theologen, welche diesen Unmündigen eine gewisse natürliche Seligkeit zuerkennen, ist noch wohl zu unterscheiden von der Lehre der Pelagianer, welche behaupteten, die Unmündigen müßten getauft werden, um ins Himmelreich (regnum coelorum) eingehen zu können; denn ohne die Taufe werde ihnen bloß die aeterna beatitudo zu Theil, — also den ohne die h. Taufe sterbenden Kindern eine gewisse natürliche Seligkeit zuerkannten. Denn die Pelagianer ließen diese Unmündigen deßhalb zu dieser natürlichen Glückseligkeit gelangen, weil dieselben ihrer Ansicht nach ohne alle Schuld seien von Natur aus, da sie bekanntlich die Erbsünde läugneten; dagegen lassen jene Theologen diese Unmündigen deßhalb bloß zu dieser natürlichen Glückseligkeit gelangen, weil sie wegen der ihnen anklebenden Erbschuld zu der übernatürlichen Seligkeit nicht gelangen können. 5) Am trefflichsten und gründlichsten hat der h. Thomas über den Zustand dieser Unmündigen gehandelt.*) Seine Lehre läßt sich folgendermaaßen kurz darstellen. a) Die Strafe muß immer der Schuld entsprechen; denn so fordert es die Gerechtigkeit. Die Schuld der Erbsünde besteht aber darin, daß der menschlichen Natur das übernatürliche Mittel zur Erreichung ihres übernatürlichen Endzweckes fehlt, freilich durch ihre eigene Verschuldung. An diesem Mangel ist der einzelne Mensch nur insofern Schuld, als er ebenfalls die menschliche Natur besitzt. Daher kann auch die Strafe der Erbsünde nur in der Ausschließung von jenem Endzwecke bestehen, zu welchem Gott den Menschen erschaffen hat; oder sie kann nur die poena damni sein, nicht die poena sensus. So versteht der h. Thomas die vorher angeführten Worte des h. Augustinus: Mitissima sane omnium poena erit eorum, qui praeter peccatum, quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt. — b) Indeß werden diejenigen, welche allein in der Schuld der Erbsünde sterben, nicht einen heftigen geistigen Schmerz empfinden? Einige haben dies ganz in Abrede stellen wollen durch die Behauptung, daß in ihnen die Vernunft nicht mehr zu erkennen vermöge, was sie verloren haben. Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß die von der Last des Körpers befreite Seele das nicht zu erkennen vermöge, was durch die Vernunft erforscht werden kann, sondern es ist vielmehr wahrscheinlich, daß sie noch Vieles mehr erkenne. Andere haben gesagt, daß die natürliche Erkenntniß vollkommen in ihnen sein werde, auch darüber, daß sie Gott erkennen, und daß sie ihn verloren haben. Wegen dieser Erkenntniß würden sie einigen Schmerz empfinden. Aber dies ist ebenfalls irrthümlich. Denn der Schmerz aus dieser Erkennt-

*) Vergl. dessen Appendix zum Supplem. unmittelbar nach quaest. XCIX des Supplem.

niß könnte doch nicht ein geringer, sondern würde ein sehr großer sein, weil Gott das unendliche Gut ist, und weil ihnen die Hoffnung, jemals wieder mit ihm vereinigt zu werden, gänzlich genommen ist. Auch spricht dagegen, daß diese Menschen aus dem nämlichen Grunde vom innern Schmerze befreit sein müssen, aus welchem sie auch vom äußern befreit sind, nämlich aus diesem Grunde, weil sie keine persönliche Schuld haben. c) Darum behaupten Andere, daß diese Menschen Alles dasjenige vollkommen erkennen, was mit natürlicher Erkenntniß erkannt werden kann; auch, daß sie vom ewigen Leben ausgeschlossen sind, und warum; und daß sie dennoch darüber keinen Schmerz empfinden. Denn nur über den Verlust desjenigen Gutes kann Jemand vernünftigerweise betrübt sein, welches ihm gebührte, oder zu welchem er geeignet war. Aber den Menschen, welche allein mit der Schuld der Erbsünde starben, gebührte das ewige Leben wegen ihrer natürlichen Kräfte keineswegs, da dasselbe über alle natürlichen Kräfte weit hinausgeht. Durch ihren freien Willen hatten sie allerdings der Anlage nach die Fähigkeit, daß sie sich zur Gnade vorbereiten und durch diese das ewige Leben verdienen konnten; aber sie sind nie im Stande gewesen, ihren freien Willen gebrauchen zu können. Folglich werden sie über ihren Ausschluß von der ewigen Seligkeit keinen Schmerz empfinden, vielmehr über die Bezeugung der göttlichen Güte gegen sie in der Verleihung ihrer natürlichen Güter sich freuen. Auch werden sie darüber keinen Schmerz empfinden, daß andere Unmündige getauft und zum ewigen Leben eingegangen sind. Denn ohne eigenes Verdienst belohnt zu werden, ist eine besondere Gnade; weßhalb sich kein Verständiger darüber betrübt, daß Anderen manche Gnaden gegeben werden, welche ihm nicht gegeben werden.

Der Schluß unsrer ganzen Erörterung über die ohne die Taufe sterbenden Unmündigen ist demnach kurz dieser, daß dieselben zwar von dem ewigen Leben ausgeschlossen sind, jedoch frei von jeglichem körperlichen oder geistigen Schmerz einer natürlichen Glückseligkeit genießen. Es ist wohl zu beachten, daß es im Wesen des vernünftigen Geschöpfes selbst liegt, daß Gott ihm, ganz abgesehen von dem übernatürlichen Endzwecke, welchen er uns nach der gegenwärtigen Vorsehung bestimmt hat, d. h. wenn uns Gott auch zu diesem übernatürlichen Endzwecke nicht hätte erschaffen wollen, doch eine natürliche Glückseligkeit, die Freude nämlich über sein Dasein und über die Thätigkeit seiner geistigen Kräfte, verleihet, wofern nicht etwa der erschaffene Geist durch eine persönliche Schuld diesen Anspruch auf eine natürliche Glückseligkeit verwirkt und das Verhältniß seiner natürlichen Kräfte zu einander gestört, d. h. seine Natur verwundet hätte. Für die ohne die Taufe sterbenden Unmündigen ist aber der übernatürliche Endzweck des menschlichen Geschlechts gleichsam nicht mehr vorhanden; eine persönliche Schuld haben sie durchaus nicht; folglich können sie auch den rechtlichen Anspruch auf ihre natürliche Glückseligkeit durchaus nicht verloren haben.

### §. 194. Die Lehre von dem Fegfeuer.

1. Hiernach haben wir siebtens über das Fegfeuer, **purgatorium**, zu handeln. Die gesammte Lehre von dem Purgatorium können wir unter diese vier Punkte bringen: Erstens das Dasein des Fegfeuers; Zweitens das Verhältniß dieser Glaubenslehre zu den übrigen katholischen Dogmen; Drittens der Zustand der Seelen im Fegfeuer; Viertens die Strafe des Fegfeuers. — Daß nach diesem Leben noch ein Ort besteht, in welchem die abgeschiedenen Seelen einiger Menschen zeitliche Strafen erleiden, grün-

det sich auf die Glaubenslehre, daß auch wir für unsere Sünden, so viel nur in unsern Kräften steht, genugthun, d. h. nicht nur den aus der Sünde entstandenen Schaden nach Kräften wieder gut machen, sondern auch gewöhnlich zeitliche Strafen erleiden müssen. Ueber die Genugthuung ist §. 146 ausführlich gehandelt. Wenn diese zeitliche Strafe in diesem Leben nicht abgebüßt ist: so kann und muß dieselbe in jenem Leben abgebüßt werden. Den Ort, oder um nichts mehr zu sagen, als was strenger Glaubenssatz ist, den Zustand, in welchem dies geschieht, nennt die katholische Kirche **purgatorium**. Das Vorhandensein des Purgatoriums spricht das Concil von Trient im Zusammenhange mit der Glaubenslehre von dem Zurückbleiben der zeitlichen Strafen in den meisten Fällen nach erlangter Rechtfertigung, **Sess. VI, can. 30** aus: **Si quis post acceptam iustificationis gratiam cuilibet peccatori poenitenti ita culpam remitti et reatum aeternae poenae deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus poenae temporalis exsolvendae vel in hoc saeculo, vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna coelorum aditus patere possit: a. s.** Vgl. §. 173. Diese nämliche Glaubenslehre, daß das Purgatorium wirklich vorhanden sei, spricht das Concil auch noch ausdrücklich **Sess. XXV** im Anfange, und **Sess. XXII, cap 2** und **can. 3** aus, wo es von der Fürbitte für die Verstorbenen handelt; worüber nachher. Die Lehre vom Dasein des Fegfeuers hat das Concil von Trient den Protestanten gegenüber ausgesprochen, welche dasselbe hartnäckig läugneten. Luther sagt schon in dem 37. jener 41 Sätze, welche Papst Leo X. aus seinen Schriften auszog und verdammte: **Purgatorium non potest probari ex sacra Scriptura, quae sit in canone.** Freilich haben die neuern Protestanten hierin, so wie in allen andern Stücken die Ansichten ihrer Vorfahren verlassen, indem sie jetzt gewöhnlich das Dasein der Hölle läugnen und das Fegfeuer annehmen; aber auch solche Protestanten, welche streng orthodox sein wollen, nehmen das Fegfeuer an. So ist z. B. Olshausen der Meinung, daß der reiche Prasser im Fegfeuer sei. Bloß dieser eine Punkt, nämlich die wirkliche Existenz des Purgatoriums, ist Glaubenslehre hinsichtlich desselben. Das Andere aber, ob das Purgatorium ein wirklicher Ort sei oder nicht; ob die Reinigung durch äußere Leiden, hauptsächlich durch Feuer geschehe, oder hauptsächlich durch innern Schmerz, welcher aus der Betrachtung des vorigen Lebens und Verabscheuung desselben entsteht; ebenso die Größe oder Bitterkeit und die Länge der Schmerzen sind keine Glaubenslehren. Nichtsdestoweniger wäre es höchst unbesonnen, dasjenige verwerfen zu wollen, was die Väter und bewährte Theologen darüber vortragen; weßhalb wir denn auch durchaus festhalten, daß das Fegfeuer, ebensowie der Himmel und die Hölle, Oertlichkeiten oder Körper im allgemeinen Sinne des Wortes seien, daß die Reinigung durch Feuer geschehe, welches mit dem Feuer der Hölle wahrscheinlich ebendasselbe ist, und daß die Leiden des Fegfeuers größer sind, als alle Leiden, welche der Mensch in diesem Leben jemals erdulden kann. Jene Glaubenslehre, daß das Purgatorium existirt, hat die ganze christliche Tradition von Anfang an bezeugt, theils durch ausdrückliche Erklärungen, theils durch Gebete für die Abgestorbenen. So finden wir in den Liturgien des christlichen Alterthums Gebete für die Abgestorbenen in der heil. Messe und sehr häufig die Darbringung des h. Meßopfers für die Abgestorbenen. Aus der h. Schrift beweist der h. Augustin das Dasein des Purgatoriums durch die Worte des Herrn Matth. 12, 32: Wer wider den h. Geist sündige, dem werde es weder in diesem, noch in jenem Leben vergeben werden.

Auch wird aus der h. Schrift gewöhnlich 1. Petri 3, 19. 20 für die Existens des Fegfeuers angeführt. Wir haben aber in der Lehre von der Erlösung (§. 116) bemerkt, daß der h. Augustin und der h. Thomas, also die beiden größten Theologen unsrer Kirche, diese Stelle anders erklären, welcher Erklärung wir beitreten und deßhalb hier jene Stelle weglassen. **Cf. Summae Theolog. III. P., q. 52, art. 2, ad 3**; wo der h. Thomas seine eigene Meinung ausspricht, und sich auf den h. Augustin beruft, dessen Worte er anführt. Aus dem alten Testamente wird diese Glaubenslehre durch 2. Machabäer 12, 43 bewiesen.

2. Machen wir uns nun zunächst die eigentliche Bedeutung des Fegfeuers, — um den gangbaren deutschen Namen zu gebrauchen, — klar, oder das Verhältniß, welches die Glaubenslehre vom Dasein des Fegfeuers zu dem Systeme der gesammten katholischen Theologie hat, was zu verfolgen äußerst interessant ist. Im orthodoxen Protestantismus kann das Fegfeuer keine Stelle finden. Denn wenn wir allein durch den Glauben, daß uns um Christi willen die Sünden vergeben seien, gerechtfertigt werden, so daß wir selbst zu unsrer Rechtfertigung gar nichts thun können, dann können auch keine zeitlichen Sündenstrafen nach erlangter Rechtfertigung weiter zu ertragen bleiben. Müssen wir aber zur Erlangung der rechtfertigenden Gnade selbst mitwirken und uns anstrengen, dann sind allerdings die zeitlichen Sündenstrafen auch nach erlangter Rechtfertigung zulässig. Denn wenn sich der Mensch nicht die erforderliche Mühe gegeben hat, mit der Gnade mitzuwirken, so ist er eben dadurch schon vor Gott strafbar geworden. So kann das Fegfeuer nur im katholischen Systeme eine Stelle finden; welche aber, möge durch das Folgende deutlich werden. Der Mensch, so wie überhaupt die vernünftige Creatur, ist dazu erschaffen, um mit Gott durch die übernatürliche Liebe vereinigt zu werden. Deßhalb wird ihm die heiligmachende Gnade gegeben, durch welche er vor Gott gerecht wird. Durch die Rechtfertigung wird die heiligmachende Gnade allerdings in den Willen des Menschen aufgenommen. Aber um nun den ganzen Menschen in ein Bild Gottes umzugestalten, ist ihm der Kampf mit der Welt, dem Teufel und dem eigenen Fleische noch übrig; wie das Concil von Trient **Sess. VI, cap. 13** sagt: **Pugna superest cum carne, cum mundo, cum diabolo.** So lange der Mensch diesen Kampf noch nicht vollendet hat: hat er die habituelle Richtung des Willens auf Gott noch nicht vollbracht oder selbstständig in sich befestigt; und wird immer noch in läßliche Sünden fallen; nämlich in freiwillige läßliche Sünden; denn von den unfreiwilligen ist Niemand frei. Hätte er sich nun aus allen Kräften angestrengt, mit der Gnade Gottes, welche ihn fortwährend zum weitern Fortschritte aufforderte, mitzuwirken: so würde er zur Vollkommenheit gelangt sein. Aber weil alle vernünftigen Geschöpfe, gezwungen oder freiwillig, nur für Gott leben: so wird ein solcher, der in diesem Leibesleben seinem Gott unvollkommen gedient hat, im Fegfeuer jene Anstrengungen des freien Willens für Gott noch machen müssen, welche er hier im Leben hätte machen sollen, aber nicht gemacht hat. Diese Anstrengungen des Willens werden durch Leiden geschehen, weil der Mensch im Stande der gefallenen Natur überhaupt nur durch Leiden sein Heil wirken kann. Dort soll durch die geduldige Ertragung der Schmerzen die ganze Kraft des Willens von Gott verzehrt werden. Aber im Purgatorium werden die Leiden dem Menschen kein Verdienst mehr bringen, indem er sich denselben nur unterwirft, um durch sie zum ewigen Leben zu gelangen, und so aus der Noth eine Tugend macht, freilich in

völliger und bereitwilliger Unterwerfung unter den Urtheilsspruch Gottes. Verdienste können diese Anstrengungen nur in diesem Leben bringen. So dient das Fegfeuer zur Ergänzung der Genugthuung, welche hier auf Erden hätte geschehen sollen, aber nicht geschehen ist. Oder: Im Fegfeuer soll die auf Erden angefangene Genugthuung vollendet werden. Daher kann mit allem Rechte gesagt werden, daß die Strafe des Fegfeuers die Seelen von aller Schuld reinige. Daher der lateinische terminus technicus: **Purgatorium.** Während also das höllische Feuer die Sünder bloß bestrafen will, soll das Fegfeuer nur reinigen; woraus einige Theologen auch haben schließen wollen, daß es im Fegfeuer nur die eine Strafe des Feuers gebe; wogegen in der Hölle mancherlei Strafen des Körpers seien. — Ganz abweichend von der so eben entwickelten Ansicht über das Fegfeuer wollen einige Theologen in demselben auch noch eine Vervollkommnung statt finden lassen. Aber wir stimmen denselben nicht bei, sondern halten entschieden fest, daß die Seelen im Fegfeuer nur der göttlichen Gerechtigkeit das bezahlen, was sie ihr wegen der vernachläßigten Mitwirkung mit der ertheilten Gnade, d. h. wegen der vernachläßigten Anstrengung des freien Willens in diesem Leben noch schulden. Durch die Bezahlung dieser Schuld wird die Stufe der Gnade, in welcher die Seele aus diesem Leben geschieden ist, in ihrer Reinheit dargestellt. Aber diese Stufe selbst kann nicht mehr erhöhet werden. Denn der Tod ist die Grenze alles verdienstlichen Wirkens. Die Ansicht vom Fegfeuer, welche ich vorher aufgestellt habe, nämlich, daß im Fegfeuer jene Anstrengungen des freien Willens gemacht werden müssen, welche die Seele für Gott zu machen schuldig war, scheint auch der heil. Thomas gehabt zu haben, indem er Supplem. quaest. 71, art. 6, ad 3 schreibt: Purgatio animae per poenas purgatorii non est aliud, quam expiatio reatus impedientis a perceptione gloriae. Et quia per poenam, quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, non est inconveniens, si per unius satisfactionem alius purgetur. Durch diese Worte hat der heil. Thomas das Verhältniß, in welchem die Glaubenslehre von dem Dasein eines Reinigungsortes nach diesem Leben zu dem übrigen Gesammtinhalte der katholischen Dogmatik steht, ganz in derselben Weise hervorgehoben, wie wir die Stellung dieser Glaubenslehre in dem Systeme der katholischen Theologie bestimmt haben.

3. Hinsichtlich des Zustandes der Seelen im Fegfeuer bemerken wir: a) Die Seelen im Fegfeuer sind ihres ewigen Heiles gewiß. Dies geht aus der vorher angeführten Stelle des Concils von Trient Sess. VI, can. 30 hervor. Denn nach dieser Stelle ist das Fegfeuer für diejenigen bestimmt, welche nach empfangener Rechtfertigung noch zeitliche Strafen abzubüßen haben. Nach dem Abschlusse dieses Lebens kann aber die heiligmachende Gnade nicht mehr verloren werden. Ist folglich deren Besitz den Seelen im Fegfeuer unfehlbar gewiß, dann haben sie auch eine unumstößliche Gewißheit, daß sie zum ewigen Leben eingehen werden. Diese vollendete Sicherheit über ihr ewiges Heil muß aber in ihrer Vernunft und in ihrem Willen eine unaussprechliche Freude und die höchste Bereitwilligkeit bewirken, alle Leiden ihrer Reinigung nach dem göttlichen Rathschlusse mit höchster Freude zu ertragen, so daß sie keinen Augenblick eher das Leiden verlassen wollen, als Gott will, wenn sie es auch könnten. Auch ist die 38. Proposition Luther's verdammt worden: Animae in purgatorio non sunt securae de earum salute, saltem omnes: nec probatum est ullis aut rationibus aut scripturis, ipsas esse extra statum merendi aut

**augendae caritatis.** Die Seelen im Fegfeuer sind also vollkommen sicher über ihr ewiges Heil. Zugleich wird aber durch die Verdammung dieser These auch die Ansicht über das Fegfeuer bestätigt, welche wir vorher vertheidigten. Mit dieser Sicherheit über das ewige Heil besteht aber auch die tiefste Traurigkeit über die Trennung von Gott; **cf. Offert. in missis pro dfts.** — b) Einige haben behaupten wollen, die Seelen im Fegfeuer seien so vom Schmerze überwältigt, daß sie sich verdammt glaubten, und darum sei auch ihre Strafe nicht eine freiwillige. Aber dies ist irrthümlich. Denn wenn wirklich ein besonderes Gericht nach dem Tode besteht, was doch gewiß ist: so muß jede Seele dann auch über ihren Zustand in der Ewigkeit Gewißheit erhalten; wie aus der Verdammung der oben angeführten Proposition Luther's hervorgeht. Auch finden sich mehrere Beispiele, daß die Seelen daselbst um unsre Fürbitte anhalten, und die Kirche selbst lehrt es uns im **Officium** der Verstorbenen. Wir behaupten daher, daß die Strafe des Fegfeuers allerdings eine freiwillige ist, insofern als die Seelen daselbst sich dem Gerichte, welches Gott über sie verhängt hat, unterwerfen. In diesem Sinne ist auch der Tod freiwillig. Könnten so auch die Verdammten sich Gott unterwerfen, so würde die Hölle aufhören, die Hölle zu sein. c) Die Seelen im Fegfeuer sind außer Stande, sich weitere Verdienste oder Mißverdienste erwerben zu können. Dies geht aus der schon angeführten 38. Proposition Luther's hervor, und aus der 39.: **Animae in purgatorio peccant sine intermissione, quamdiu quaerunt requiem et horrent poenas.** Wir hätten uns also den Zustand der Seelen im Fegfeuer zwar als überaus schmerzvoll, aber auch als überaus glückselig zu denken; und so sehen wir auch hier die von uns früher (§. 101) vertheidigte Wahrheit wiederkehren, daß geistige Freude und Schmerz wohl mit einander bestehen können. Die völlige Ergebung in den göttlichen Willen, in welcher sie durch den sichern Besitz der heiligmachenden Gnade befestigt sind, läßt sie alle Leiden mit Geduld und Freudigkeit ertragen.

4. Ueber die Strafe des Fegfeuers ist dieses zu sagen. a) Im Fegfeuer wird eine doppelte Strafe sein: die **poena damni**, weil die Seelen daselbst von der Anschauung Gottes ausgeschlossen sind, und die **poena sensus**, weil sie, nach der wenigstens gewöhnlichsten Annahme in unsrer Kirche, durch ein körperliches Feuer gequält werden. In Beziehung auf Beides geht die Strafe des Fegfeuers über alle Leiden dieses Lebens hinaus. Denn weil die Seelen daselbst die heiligmachende Gnade haben und mit höchster Sicherheit wissen, daß sie zum ewigen Leben eingehen werden: so empfinden sie das größte Verlangen nach Gott. Da nun dieses Verlangen nicht befriedigt wird: so leiden sie den brennendsten Schmerz. Da ferner jede Empfindung des Körpers von der Seele herkommt: so muß ein schmerzhafter Eindruck, welcher die Seele allein trifft, viel heftiger auf sie einwirken, als wenn sie noch mit dem Körper verbunden ist. Daher ist selbst der Schmerz, welchen Christus empfunden hat, nicht so groß gewesen, als der Schmerz, den die Seelen im Fegfeuer empfinden. Denn wenngleich die Seele als unsterblicher Geist für Leiden weniger empfänglich ist, als der Körper, so erkennt sie doch das Leiden mehr, nämlich, daß dasselbe nur eine Folge der Sünde ist; und wo ein größeres Gefühl für das Leiden ist, da ist auch ein größeres Leiden. b) Die Seelen im Fegfeuer werden nicht von den bösen Geistern bestraft. Denn sie haben den Sieg über dieselben errungen. Daher ist es auch nicht annehmbar, daß sie denselben zur Strafe unterthan seien. Auch werden sie nicht von den guten Engeln bestraft. Denn diese würden ihren Mitbür-

gern nicht so große Leiden zufügen. Jedoch kann man annehmen, daß die bösen Geister sich über die Strafe der Seelen im Fegfeuer freuen, weil sie an allen Leiden, welche die Menschen treffen, ihre Lust haben. c) Es sind verschiedene Meinungen darüber, ob die Strafe des Fegfeuers durch ein wirkliches, d. h. körperliches und materielles Feuer vollzogen werde, oder ob das Feuer nur im metaphorischen oder bildlichen Sinne angenommen werden muß. Die verschiedenen Ansichten der Väter über diesen Gegenstand hat Möhler in seinen Neuen Untersuchungen zusammengestellt. Aber die Stimmen der gewichtigsten Väter entscheiden sich für ein wirkliches und körperliches Feuer; wie der Herausgeber der Pariser-Ausgabe des h. Thomas v. J. 1841 tom. IV, pag. 1454 sehr gut nachgewiesen hat. d) Ob das Fegfeuer ein bestimmter Ort sei, und wo dieser bestimmte Ort sei, läßt sich wohl nicht angeben. Der h. Thomas meint, daß das Feuer der Hölle zugleich dasselbe sei, durch welches die Seelen im Fegfeuer gereinigt werden. Vgl. dessen articuli duo de purgat. nach dem Appendix ad Supplem. (Edit. Patav. v. J. 1712).

### §. 195. Von der Fürbitte für die Abgestorbenen.

1. Darnach haben wir achtens über die Fürbitte für die Abgestorbenen, de suffragiis mortuorum, zu handeln, welches der achte und letzte Gegenstand dieses ersten Capitels, von der besondern Vollendung, ist. Für die Verdammten in der Hölle können wir nichts Gutes mehr thun. Denn denen, die in der Hölle sind, kann durchaus keine Hülfe mehr geleistet werden. Sie dienen in der ganzen Schöpfung zu nichts mehr, als zur Verkündigung der göttlichen Gerechtigkeit; weßhalb Friedrich von Schlegel sie in seiner Philosophie des Lebens den Schatten am großen Gemälde der Schöpfung nennt. Denn die Zeit des verdienstlichen Wirkens, von welchem die Entscheidung für die ganze Ewigkeit abhängt, ist nur auf dieses Leben beschränkt und schließt mit dem letzten Athemzuge. Der heil. Thomas führt Supplem. quaest. 71, art. 5 mehrere von verschiedenen Theologen angegebene Weisen an, auf die die verdienstlichen Werke der Lebenden den Verdammten sollten nützen können; nämlich zur zeitweiligen Unterbrechung, wenigstens zur Milderung ihrer Strafe, oder zur Kräftigung, um die Strafe der Hölle geduldiger zu ertragen, oder um bei den Verdammten den fürchterlichen Gedanken zu entfernen, daß Niemand mehr an sie denke. Aber ganz richtig verwirft der h. Thomas alle diese Arten und schließt seine Erörterung mit den Worten: Unde tutius est, simpliciter dicere, quod suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit. Auch hat die Kirche niemals für die Verdammten gebetet. Also für die Verdammten in der Hölle kann nicht gebetet werden. Die Seligen im Himmel aber bedürfen unsrer Fürbitte nicht, vielmehr beten sie für uns. Aber die Lehre hierüber gehört nicht hieher, nämlich in die Lehre von der Vollendung der Erlösung durch Christus. Daher ist die Ueberschrift, welche Klee hier macht: „Ueber die Verbindung der himmlischen und irdischen Kirche", zu verwerfen. Denn über die Verehrung der Heiligen ist nicht hier, sondern bei der Lehre von der Erlösung zu handeln; nämlich nach der Vorlegung des Verhältnisses, in welchem die Allerseligste Jungfrau zu unsrer Heilswirkung steht. Vgl. §. 106. Es bleibt also hier nur die Frage zu behandeln übrig, ob und in wiefern den Seelen im Fegfeuer durch die Fürbitten und guten Werke der Lebenden geholfen werden kann? Daß dieses geschehen kann, hat das Conc. Trid. an mehreren Stellen ausgesprochen, Sess. XXII, cap. 2: (Hoc divinum

sacrificium) non solum pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo, nondum ad plenum purgatis, rite iuxta Apostolorum traditionem offertur. Eben dies spricht can. 3 derselben Sitzung aus. Und Sess. XXV im Anfange sagt das Concil: Cum Catholica Ecclesia, Spiritu sancto edocta, ex sacris Litteris et antiqua Patrum traditione in sacris Conciliis, et novissime in hac oecumenica synodo docuerit, purgatorium esse, animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvari: praecipit sancta synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a sanctis patribus et sacris Conciliis traditam, a Christi fidelibus credi, teneri, doceri, et ubique praedicari diligenter studeant...... Curent autem episcopi, ut fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes, eleemosynae, aliaque pietatis opera, quae a fidelibus pro aliis fidelibus defunctis fieri consueverunt, secundum Ecclesiae instituta pie et devote fiant, et quae pro illis ex testatorum fundationibus, vel alia ratione debentur, non perfunctorie, sed a sacerdotibus et Ecclesiae ministris et aliis, qui hoc praestare tenentur, diligenter et accurate persolvantur. Eben so ist es auch durch die ganze Tradition bezeugt, daß wir für die Seelen im Fegfeuer unsere guten Werke aufopfern können. Schon von jeher hat die Kirche für die Abgestorbenen in der h. Messe gebetet.

2. Daß wir für die Abgestorbenen unsere verdienstlichen Werke aufopfern können, geht aus der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen hervor, welche bei der Lehre von der Erlösung und bei der Lehre vom Ablasse entwickelt ist. Alle, welche durch den Glauben und die Liebe mit Christo verbunden sind, oder noch mit ihm verbunden werden können, bilden eine geistige Genossenschaft. Nur ist hier insbesondere zu bemerken, daß durch die Aufopferung unsrer guten Werke für die Abgestorbenen der göttlichen Gerechtigkeit genug geschieht. Denn nach der Ansicht, welche wir vom Fegfeuer aufgestellt haben, erstehen in demselben die abgeschiedenen Seelen alle jene Anstrengungen des Willens, welche sie für Gott hätten machen sollen, die sie aber nicht gemacht haben. Indem ihnen daher durch die Verdienste anderer Mitglieder der Kirche geholfen wird, leisten diese der göttlichen Gerechtigkeit, was jene schulden; oder die Seelen im Fegfeuer thuen durch diese für ihre zeitlichen Sündenstrafen genug (satisfaciunt per alios). Wenn es nun auch der Fall ist, daß einer Seele alle Strafen des Fegfeuers durch die Fürbitten und guten Werke Anderer erlassen werden, so hat sie darum doch für ihre Sünden genug gethan, nämlich durch Andere. Hier ist der 40. Artikel Luther's zu beachten: Animae ex purgatorio liberatae suffragiis viventium minus beantur, quam si per se satisfecissent. Aus der Verwerfung dieses Satzes erhellet die Ansicht der Kirche, daß es durchaus einerlei ist, ob die Seelen im Fegfeuer selbst ihre Schuld abbüßen und so gereinigt werden, oder ob ihre Schuld durch die überflüssigen Verdienste anderer Mitglieder der Kirche getilgt werde. Denn es kommt allein darauf an, daß die Schuld, durch welche sie von der Anschauung Gottes abgehalten werden, hinweg genommen wird. Die verdienstlichen Werke der Lebenden nützen aber den Seelen im Fegfeuer deßhalb, weil sowohl diejenigen, welche solche Werke verrichten, als auch die Seelen im Fegfeuer im Zustande der Gnade, also beide im Zustande der Liebe zu Gott sind. Darum lieben sie sich auch gegenseitig, und diese Liebe hört nie auf.

3. **Unter allen verdienstlichen Werken nutzen den Verstorbenen am meisten das heilige Meßopfer, die Almosen und das Gebet.** Denn nur insofern, als die Verstorbenen mit uns durch die Liebe verbunden sind, und insofern, als unsere Absicht bei Verrichtung der guten Werke auf dieselben gerichtet ist, können unsere guten Werke ihnen Nutzen bringen. Das heilige Sacrament des Altars aber ist der Mittelpunkt der kirchlichen Vereinigung, daher die Quelle aller Liebe, welche die einzelnen Mitglieder der Kirche zu einander tragen. Daher nutzt den Verstorbenen vorzüglich das heilige Meßopfer. Darum sagt auch das Concil von Trient in der angeführten Stelle: Animae in purgatorio detentae fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio iuvantur. Durch das Almosen aber geben wir vorzüglich unsere Liebe zu den Verstorbenen zu erkennen, indem wir für sie dasselbe aufopfern. Durch das Gebet für die Abgestorbenen richten wir besonders unsere Absicht auf dieselben, daß sie der Anschauung Gottes im ewigen Leben, die auch wir hoffen, genießen mögen.

Aber auch alle andern guten Werke, welche wir für die Abgestorbenen verrichten, sind denselben nützlich. Auch nützen ihnen die Abläße der Kirche, wofern sie nur mit der Bestimmung gegeben sind, daß sie auch den Abgestorbenen zu Gute kommen sollen. Treffend sind hierfür die Worte des h. Thomas Supplem. quaest. 71, art. 10 (in corpore): Non est aliqua ratio, quare Ecclesia transferre possit communia merita, quibus indulgentiae innituntur, in vivos, et non in mortuos. Das heißt: Wenn die Kirche den Lebenden Abläße ertheilen kann, warum nicht auch den Abgestorbenen? — Am Ende der Welt hört das Fegfeuer auf, und bleibt nur der Himmel und die Hölle. Sind dann noch Seelen da, welche zeitliche Strafen abzubüßen haben: so kann dieses durch heftigeren Schmerz geschehen; oder wie es sonst Gott gefallen wird. — Hiermit haben wir das erste Capitel: Die Lehre von der besondern Vollendung, oder von der Vollendung jedes Einzelnen durch Christus, vollendet.

---

## Zweites Capitel.

# Die Lehre von der allgemeinen Vollendung, oder von der Vollendung des ganzen menschlichen Geschlechts durch Christus.

### §. 196. Die Lehre von dem Weltbrande.

1. In diesem zweiten Capitel sind folgende drei Gegenstände zu behandeln: 1) Der Weltbrand. 2) Die allgemeine Auferstehung des Fleisches. 3) Das Weltgericht. Die Nothwendigkeit dieser Anordnung wird sich von selbst bei weiterer Betrachtung ergeben. Insbesondere wird sich herausstellen, daß nach Allem, was aus der Schrift und den Vätern über diese Gegenstände vorliegt, keine andere Anordnung derselben getroffen werden kann. Denn die allgemeine Auferstehung wird vor dem allgemeinen Gerichte statt finden, weil jedes Auge den kommenden Richter schauen muß. Vor der allgemeinen Auferstehung wird aber der Weltbrand statt finden. Denn aus 1. Thessal. 4, 16 geht hervor, daß alle Auferstandenen (d. h. alle Gerechten) Christo entgegen in die

Luft werden erhoben werden: **Deinde nos, qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus, obviam Christo in aëra:** d. h. Wir, die wir am Ende der Welt leben, werden, nachdem wir zuvor durch den Weltbrand gestorben sind, (denn alle Menschen werden sterben, wie im ersten Capitel [§. 187] nachgewiesen ist,) und dann vom Tode wieder auferstanden sind, zugleich mit allen Gerechten, welche vor uns gelebt haben, Christo entgegen in die Luft erhoben werden. Die Gerechten nämlich werden erhöht werden in die Lüfte; die Bösen tief unten stehen. Bei dieser allgemeinen Auferstehung zugleich werden die Auserwählten verherrlichte und glorreiche Leiber annehmen; wie Paulus 1. Cor. 15 lehrt. Daher findet in ihnen das Feuer nichts mehr zu reinigen. Dann wird auch die ganze Creatur erneuert werden, Röm. 8. Da nun das Feuer die Vorbereitung oder das Mittel ist, die Welt zu reinigen: so wird dasselbe, insofern es die Welt reinigen soll, offenbar dem allgemeinen Gerichte und der Auferstehung vorausgehen. Insofern aber dieses Feuer die Bösen verschlingt und den Spruch des Richters ausführt, wird es dem Gerichte folgen. Aus den Worten des 96. Psalmes V. 3: **Ignis ante ipsum praecedet,** schließt der h. Thomas **Supplem. quaest. 74, art. 8,** daß das Feuer des Weltbrandes dem allgemeinen Gerichte vorausgehen wird.

2. Unter dem Weltbrande verstehen wir die Ueberfluthung des ganzen Universums durch das Feuer, welche Ueberfluthung am Ende der Welt statt finden wird. Alles, was über den Weltbrand gesagt werden kann, fällt unter diese drei Gesichtspunkte: Die Wirklichkeit des Weltbrandes; die Zweckursache des Weltbrandes; der Zustand des Universums nach dem Weltbrande. Die Wirklichkeit des Weltbrandes lehrt die h. Schrift Ps. 49, 3: **Deus manifeste veniet:** (nämlich zum Weltgerichte:) **Deus noster, et non silebit.** (Alle vernünftigen Geschöpfe wird Gott dann richten.) **Ignis in conspectu eius exardescet et in circuitu eius tempestas valida.** (Feuer wird vor ihm, d. h. vor seiner Ankunft, entbrennen, und mit seiner Ankunft ist ein großer Sturm, d. h. großer Schrecken und große Angst verbunden.) Ebenso heißt es 2. Petri 3, 12. 13: **Exspectantes et properantes in adventum diei Domini, per quem coeli ardentes solventur et elementa ignis ardore tabescent. Novos vero coelos et novam terram secundum promissa ipsius exspectamus, in quibus iustitia habitat.** Von dem neuen Himmel und von der neuen Erde spricht auch Isaias 65, 17; 66, 22 und die Apocal. 21, 1: **Vidi coelum novum et terram novam: primum enim coelum et prima terra abiit.** Nun wird aber Gott keine neue Schöpfung vornehmen; folglich wird die jetzt bestehende Welt am Ende der Tage von allem Sündhaften gereinigt werden; und zwar wird diese Reinigung nach den vorher angeführten Stellen durch Feuer geschehen. Damit werden wir auf die Zweckursache des Weltbrandes geführt; worüber nachher. In diesem Brande werden die Menschen, welche am Ende der Welt leben werden, und alle dann noch lebenden Geschöpfe untergehen. Ebenso wie die heil. Schrift lehren auch die Väter. So sagt der h. Augustin **de Civitate Dei XX, 16 (tom. VII, pag. 621): Tunc figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione praeteribit, sicut factum est mundanarum aquarum inundatione diluvium.** *) **Illa itaque, ut dixi, conflagratione mundana elementorum**

*) Darum haben wir auch vorher den Weltbrand als die Ueberfluthung des Universums durch Feuer erklärt.

**corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris corruptibilibus congruebant, ardendo penitus interibunt** *): **atque ipsa substantia eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant, ut scilicet mundus in melius innovatus apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis:** — in welcher Stelle sich der h. Augustin über den Weltbrand selbst und den Endzweck desselben sehr treffend ausspricht. Ebenso andere Väter. **)

3. Ueber den Endzweck des Weltbrandes bestehen zwei völlig verschiedene Meinungen. Einige haben gemeint, daß durch den Weltbrand die Elemente vernichtet werden würden. Aber diese Ansicht ist durchaus irrthümlich. Denn Gott vernichtet nichts von Allem dem, was er geschaffen hat. Wenn auch nach der allgemeinen Auferstehung keine Thiere mehr in der Schöpfung sein werden: so besteht doch das Universum fort, aus welchem dieselben entnommen sind. Denn die Thiere sind keine individuelle Wesen, sondern nur belebte Materie. Daß Gott durchaus nicht die Creaturen ins Nichts zurückfallen lasse, lehrt der heilige Thomas **P. I, quaest. 65, art. 1, ad 1** sehr bestimmt: **Omnes creaturae Dei secundum aliquid in aeternum perseverant, ad minus secundum materiam: quia creaturae nunquam in nihilum redigentur, etiamsi sint corruptibiles.** Derselbe heilige Thomas setzt **P. I, quaest. 104, art. 4** auseinander, daß durchaus kein einziges Geschöpf ins Nichts von Gott werde gebracht werden. Er schließt diese Erörterung mit den Worten: **Unde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur.** Auch widerstreitet diese Ansicht ganz dem h. Augustin; wie aus der vorher angeführten Stelle dieses Kirchenvaters über den Weltbrand erhellet. Daher ist durchaus festzuhalten, daß die Elemente ihrem Wesen und ihren eigenthümlichen Eigenschaften nach bleiben werden. Die Ansicht von einer Annihilation der Elemente durch den Weltbrand ist gänzlich zu verwerfen.

4. Daher geben wir als Zweckursache die Reinigung des Universums, und die Bereitung desselben zur Aufnahme göttlicher Herrlichkeit durch den Geist Gottes an. Das Universum bedarf nämlich der Reinigung in doppelter Rücksicht. Erstens insofern als es durch die Sünde des Menschen ebenfalls gelitten hat, weil es mit dem Menschen in einer so innigen Verbindung steht, daß es der größere Körper des Menschen mit allem Rechte genannt werden kann. Daß durch die Sünde des Menschen in die körperliche Welt ebenfalls eine gewisse Zerstörung eingetreten ist, zeigt sich in den verkrüppelten Gestalten derselben; denn welches körperliche Gebilde finden wir wohl unversehrt? Ferner daß die Sünde des Menschen die körperliche Welt influenzirt hat, beweist die Kirche durch ihre Exorcismen auch über kör-

---

*) D. h. Alles, was durch den Tod, welcher eine Folge der Erbsünde ist, Sündhaftes in die Welt gebracht ist, wird durch den Weltbrand aus derselben vertilgt werden: daher die Bezeichnung des Weltbrandes als eine Reinigung, welche Bezeichnung der h. Thomas immer hat: cf. Supplem. quaest. 74, art. 1: purgatio mundi.

**) In wiefern die Lehre, daß die Welt einstens durch Feuer vergehen werde, sich auch bei den Völkern des heidnischen Alterthums findet, hat Lassaulx in seinem Aufsatze: „Die Geologie der Griechen und Römer" sehr gut durchgeführt; vgl. „Studien des Classischen Alterthums. Academische Abhandlungen von Ernst von Lassaulx." Regensburg, S. 19 flg.

perliche Gegenstände. Darum sagt die h. Schrift Röm. 8, 19—21: Die Creatur, d. h. alle sichtbaren Geschöpfe, seien der Eitelkeit der Sünde unterworfen und erwarteten die Befreiung von ihrer Knechtschaft bei der Verherrlichung der Kinder Gottes. Zweitens bedarf das Universum insofern einer Reinigung, als durch die Bewegung der Himmelskörper eine gegenseitige Einwirkung der Elemente auf einander bewirkt wird, durch welche gegenseitige Einwirkung eine Vermischung der verschiedenen Elemente, und insofern eine Verunreinigung eintritt.

Betrachten wir das Erste zunächst. Jene innige Vereinigung des Menschen mit dem Universum zeigt sich besonders in dieser dreifachen Rücksicht. a) Aus der sichtbaren Schöpfung hat der Mensch seine körperliche Erhaltung. Daher trägt auch der Mensch Stoffe aus dem ganzen Universum in seinem Blute. *) b) Die körperliche Welt dient dem Menschen zu seiner Entwickelung für Gott. Denn in der sichtbaren Welt muß der Mensch seine Gedanken oder Ideen für Gott ausgestalten; oder mit andern Worten: Für die Vollbringung der guten Werke, welche doch zur ewigen Seligkeit unumgänglich erforderlich sind, muß der Mensch die sichtbare Schöpfung gebrauchen. c) Der Mensch kann aus der Schönheit und Herrlichkeit des Universums Gott erkennen: Röm. 1, 18 flg. Denn da jedes Wirkende nur nach der Aehnlichkeit mit sich selbst wirken kann, so muß auch das Weltall ein, wenngleich unvollkommener Spiegel der göttlichen Herrlichkeit sein, und muß daher diese aus dem Weltall erkannt werden können; worüber im ersten Theile dieses Werkes, bei der Erkennbarkeit Gottes in diesem Leben, gehandelt ist. Aus diesen Gründen muß das Weltall als der größere Körper des Menschen betrachtet werden. Nun aber, weil der Mensch mit dem ganzen Universum in der innigsten Verbindung steht, hat dasselbe auch die Schuld des menschlichen Geschlechts mittragen müssen und erwartet daher auch mit dem menschlichen Geschlechte seine Befreiung, Röm. 8, 19—21. Zwar kann nichts Materielles im eigentlichen Sinne Träger oder Subject einer Schuld sein, sondern allein der vernünftige Wille, und das Materielle nur insofern, als es mit dem vernünftigen Willen in Verbindung steht, welche Verbindung des Universums mit dem menschlichen Geschlechte vorher nachgewiesen ist. **) Auch bedürfen die Auserwählten nach der glorreichen Auferstehung jener Verbindung durchaus nicht mehr. Sie bedürfen dann der leiblichen Nahrung nicht mehr; sie brauchen dann ihre Liebe zu Gott nicht mehr durch gute Werke zu bewähren, weil sie auf ewig in seiner Liebe befestigt sind; sie schauen dann die Wesenheit Gottes von Angesicht zu Angesicht. Aber weil doch das Universum, die körperliche Welt, einmal der größere Körper des Menschen

---

*) Vgl. §. 77, 78 und 79.

**) Aus diesem nämlichen Grunde aber, weßhalb das Körperliche durch die Sünde inficirt werden kann, nämlich weil im Menschen die beiden Gegensätze der Schöpfung, Geist und Körper, zu einem natürlichen Sein vereinigt sind, kann auch das Körperliche Träger und Vermittler geistiger und übernatürlicher Kräfte für den Menschen werden; wie es in den Sacramenten des neuen Bundes, in den Sacramentalien, in allen kirchlich geweihten Gegenständen und in den Reliquien der Fall ist. Gewiß wird der Nutzen und die geistige Kraft, welche uns durch das Tragen einer Medaille, oder eines Agnus Dei oder einer Reliquie zuströmt, oft viel zu wenig beachtet und gewürdigt. Welche Siege würden die höllischen Geister öfters über uns errungen haben, wofern wir durch diese himmlischen Kräfte nicht wären beschützt worden? —

gewesen ist: so muß dasselbe auch mit den Leibern der Auserwählten verherrlicht werden; deren Verherrlichung durch die glorreiche Auferstehung statt findet. So erst wird der ganze Mensch im weitesten Sinne des Wortes verherrlicht, und die Erlösung durch Christus vollendet. Weil nun aber auch auf dem Universum die Schuld der Menschheit lastet, weil auch das Universum durch die Sünde verunstaltet ist: — wenngleich eine jede Creatur ihrem Wesen nach rein ist und allein durch die Sünde verunreinigt und verunstaltet werden kann: — so ist in den materiellen Dingen eine gewisse Untauglichkeit oder Ungeeignetheit zur Aufnahme der Glorie durch die Schuld der Menschen bewirkt worden; wie der h. Thomas **Supplem. q. 74, art. 1, ad 2** treffend sagt: **Elementa corporea ex culpa commissa in eis aliquam ineptitudinem consequuntur ad perfectionem gloriae suscipiendam.** Oder wegen der Schuld der Menschen kann das Körperliche zu geistigem Gebrauche nicht geweiht oder bestimmt werden. Daher soll die materielle Welt durch das Feuer zur Aufnahme der göttlichen Herrlichkeit geeignet gemacht werden. Deßhalb haben wir als Zweckursache des Weltbrandes die Reinigung des Universums und die Bereitung desselben zur Aufnahme göttlicher Herrlichkeit angegeben. Die Reinigung der ganzen Schöpfung von allem Sündhaften, welche nach unsrer Ansicht durch den Weltbrand bewirkt wird, bezeichneten die Alten gewöhnlich durch den Ausdruck: ἀποκατάστασις πάντων: die Wiederherstellung aller Dinge; mit welchem Ausdrucke freilich mehrere Secten ihre chiliastischen Träumereien verbanden und Origenes die Befreiung der Verdammten von den Peinen der Hölle. — Auch wird durch den Weltbrand alles Unreine, welches in den Elementen durch die gegenseitige Einwirkung bewirkt ist, vernichtet werden, und auch insofern eine Reinigung des Universums statt finden. — Durch den Weltbrand wird also vorzüglich beabsichtigt, daß alles Unreine von der Wohnung der Heiligen entfernt werden soll. Daher wird auch durch jene Reinigung alles Abscheuliche in die Hölle, den Ort der Verdammten, versammelt werden, wie wir nachher sehen werden.

5. Mit der angegebenen ersten Zweckursache des Weltbrandes, nämlich der Reinigung des Universums und der Zubereitung desselben zur Aufnahme göttlicher Herrlichkeit, steht eine zweite in sehr naher Verbindung. Nämlich mit dem körperlichen Auge kann die Wesenheit Gottes nicht angeschaut werden, wenn dasselbe auch verherrlicht ist, wie bei den Auserwählten nach der Auferstehung. Denn Gott fällt nicht unter irgend eine sinnlich wahrnehmbare Form. Vielmehr schauen wir die Wesenheit Gottes durch unsern Geist an vermittelst des Lichtes der Glorie, welches Gott den Auserwählten verleihen wird, und zu welchem die heiligmachende Gnade führt. Aber auch das körperliche Auge der Auserwählten muß durch herrliche Anblicke gesättigt werden, weil nach der glorreichen Auferstehung die Seligkeit eine durchaus vollendete sein wird. Daher wird es sich ergötzen an dem Anblicke der Menschheit Christi, welche dann in der größten Schönheit strahlen wird; und vorzüglich durch den Anblick des verherrlichten Angesichts Christi, welches nach der Lehre der Väter der hauptsächlichste Gegenstand der Ergötzung für die Augen der Auferstandenen sein wird; an dem Anblicke der verherrlichten Leiber der Auserwählten; und endlich an dem Anblicke der herrlichen, nun erneuerten Schöpfung, in welcher dann die Wirkungen der göttlichen Majestät um so mehr hervortreten werden, weil sie durch den Weltbrand von allem Sündhaften wird gereinigt sein. Daher muß eine Erneuerung, d. h. eine Verherrlichung des ganzen Universums statt finden. Schon bei der

Schöpfung hat Gott dadurch dieselbe voraus angezeigt, daß er den bewährten Engeln sogleich die ewige Glorie gab; wie der h. Thomas **P. I, q. 66, art. 3** (in corpore) lehrt: **Exspectatur in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine angelorum, quorum aequalitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit, ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum, sicut tota creatura corporalis exspectatur post resurrectionem futura.**

6. Hiernach haben wir drittens über den Zustand des Universums nach dem Weltbrande zu handeln. Darüber dieses. a) Der h. Thomas lehrt, daß nach der glorreichen Auferstehung und nach dem Weltgerichte die Bewegung der Himmelskörper aufhören wird. Er schreibt **P. I, q. 66, art. 3, ad 1: In ultima consummatione gloriae cessabit corporum motus.** Vollständig behandelt er diesen Gegenstand **Supplem. quaest. 91, art. 2**: wo er über denselben folgende Hauptgedanken entwickelt. Es haben sich hierüber drei Meinungen gebildet. **A)** Einige haben behauptet, daß die Bewegung der Himmelskörper beständig fortdauern werde. Aber diese Ansicht widerstreitet indirect dem Glauben unsrer Kirche. Denn diese lehrt, daß die Anzahl der Prädestinirten festgesetzt ist, so daß sie weder vermehrt noch vermindert werden kann. Aber dann wird auch das menschliche Geschlecht einmal aufhören müssen, sich weiter zu verbreiten. Dieser Weiterverbreitung wird Gott dann ein Ziel setzen, wenn die Zahl der Auserwählten vollendet ist. Aber dann wird auch die Bewegung der Himmelskörper und die dadurch bedingte Veränderung der Elemente in den verschiedenen Jahreszeiten und folglich die Erzeugung der Menschen aufhören müssen. **B)** Einige haben behauptet, am Ende der Welt werde die Bewegung der Himmelskörper von selbst aufhören. Aber dieses könnte doch nur der Fall sein, wenn eine im Universum liegende Kraft, durch welche die Himmelskörper bis dahin wären bewegt worden, aufhörte. Indessen die Himmelskörper werden nicht durch irgend eine natürliche, oder in ihnen liegende Kraft, sondern durch geistige Substanzen bewegt, wie wir bei der Lehre von der Schöpfung gesehen haben. **C)** Daher müssen wir annehmen, daß nach der glorreichen Auferstehung und nach dem Weltgerichte die Bewegung der Himmelskörper durch jenen Act des göttlichen Willens aufhören wird, durch welchen Gott der weitern Verbreitung des menschlichen Geschlechts eine Grenze setzt. Das Universum nämlich, die materielle Welt, steht mit dem Menschen in einer dreifachen Verbindung, wie vorher erörtert ist. Die unterste und nächste besteht darin, daß die Himmelskörper durch ihre Bewegung die Erzeugung der Pflanzen und Thiere und also mittelbar und unmittelbar die Erzeugung der Menschen bewirken. Diese aber wird aufhören, folglich auch die Bewegung der Himmelskörper. Darum wird auch nach dem allgemeinen Weltgerichte die Zeit aufhören, weil diese durch die Bewegung der Himmelskörper bedingt ist. Indessen werden darum die Himmelskörper nicht zwecklos sein, sondern die Auserwählten werden in denselben die Herrlichkeit Gottes erkennen, weil auch sie durch das Licht der Glorie verherrlicht sind und so die Herrlichkeit Gottes verkünden; wie schon vorher gesagt ist. **b)** Dann werden die Himmelskörper ein größeres Licht bekommen. Darum sagt die h. Schrift Isaias 65, 17; 66, 22; Apoc. 21, 1, daß ein neuer Himmel,

und eine **neue** Erde sein werde; daß der frühere Himmel und die frühere Erde vergangen seien, weil sie durch den Weltbrand von aller Sünde gereinigt sind. Die so erneuerte Schöpfung wird die Auserwählten erfreuen, nicht, als wenn diese derselben irgend wie bedürften, weil sie durch Gott in aller Beziehung befriedigt sind, sondern zur Vollendung ihrer Freude. So soll der Mensch durch offenbare Anzeichen die Herrlichkeit Gottes schauen. c) Dann werden nicht nur der Himmel, sondern auch die Erde und alle Elemente verherrlicht werden, indem dieselben nämlich ein größeres Licht erhalten. Denn sie haben einstens unsterblichen Geistern zu ihrer Entwicklung gedient, müssen daher auch mit diesen verherrlicht werden. d) Dann werden die Thiere und die Pflanzen zu sein aufhören. Denn sie können dann dem Menschen die Dienste, um deren willen Gott sie erschaffen hat, nicht mehr leisten und haben zudem selbst kein individuelles Dasein. e) Jenes große, allgemeine, über die ganze Schöpfung zur Reinigung derselben sich verbreitende Feuer wird nach dem allgemeinen Gerichte mit den Verdammten in die Hölle versenkt werden. Jene große Reinigung nämlich, welche durch das Feuer in der ganzen Schöpfung bewirkt wird, entspricht der Reinigung des Menschengeschlechts, weil sie dazu dienen soll. Die Scheidung des menschlichen Geschlechts besteht aber darin, daß die Guten von den Bösen gänzlich getrennt werden. So wird auch alles Edle und Schöne sich mit den Guten vereinigen, alles Häßliche und Abscheuliche aber in die Hölle, den Ort der Verdammten, versammelt werden. Daher wird jenes große Feuer mit den Gottlosen und mit allem Häßlichen aus der ganzen Schöpfung in die Hölle versenkt werden. Dies folgert der h. Thomas Supplem. quaest. 74, art. 9 aus den Worten des 96. Psalmes V. 3: Et inflammabit in circuitu inimicos eius.

Wenn wir nun das über den Weltbrand Gesagte noch einmal überblicken, so sehen wir, daß wir bei diesem Gegenstande der Dogmatik wohl gerade am wenigsten auf kirchliche Entscheidungen gestützt sind. Alles, was wir über denselben kurz vorgelegt haben, ist auf Stellen der h. Schrift und der Väter gegründet, oder aus andern Glaubenswahrheiten gefolgert. — Die einzige kirchliche Entscheidung für diese Wahrheit möchten wohl die Worte aus der bekannten Sequenz Dies irae in der Messe für die Abgestorbenen abgeben: **Dies irae, dies illa, Teste David cum Sibilla, Solvet saeclum in favilla.**

## §. 197. Die Lehre von der allgemeinen Auferstehung der Todten.

1. Hiernach haben wir über die Auferstehung des Fleisches zu handeln. Die Auferstehung der Leiber ist die Wiedervereinigung der menschlichen Leiber mit den menschlichen Seelen. Treffend sagt Tertullian in seinem Werke **De resurrectione carnis: Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum.** Der Glaube an die Auferstehung nämlich hat die Martyrer und andere Heiligen zur standhaften Bewahrung und Vertheidigung des Glaubens angetrieben. Vielleicht hat kein Glaubensartikel so viele Widersprüche erdulden müssen wie dieser. Die Sadducäer läugneten denselben gänzlich. Ebenso die ältesten Ketzer. Denen stimmen die Ungläubigen unsrer Tage bei. Denn da nach dem Pantheismus die Materie das Andere Gottes ist, und eine ewige Durchgangsfähigkeit der Materie statt findet, wie Hegel in seiner Logik sich ausdrückt: so kann weder von einer Individualität der menschlichen Seelen und noch viel weniger von einer dereinstigen Auferstehung der menschlichen Leiber die Rede sein. — Alles, was über diese Glaubenslehre zu sagen ist, kann füglich unter folgende fünf Abtheilungen gebracht werden: I. Ueber

die Auferstehung selbst. **II.** Ueber die Ursache derselben. **III.** Ueber die Zeit und Weise derselben. **IV.** Ueber den terminus a quo derselben. **V.** Ueber die Eigenschaften oder Zustände der Auferstehenden. Hierbei werden wir aber, wie in der gesammten katholischen Glaubenslehre, die erklärten Glaubenssätze der Kirche von mehr oder minder allgemeinen Meinungen sorgfältig zu scheiden haben.

2. Hinsichtlich der Auferstehung selbst sind diese drei Punkte festzuhalten: a) Die Auferstehung wird wirklich statt finden. b) Die Auferstehung wird eine allgemeine sein, d. h. sowohl die Guten als die Bösen werden auferstehen. Wenn auch die Menschen, welche am Ende der Welt leben, nicht sterben werden, — denn darüber hat sich die Kirche nicht ausgesprochen, — so werden doch am Ende der Welt alle Menschen einen unsterblichen Leib erhalten. c) Die Auferstehung ist nicht natürlich, sondern übernatürlich, oder wunderbar. — a) Daß die Auferstehung wirklich statt finden wird, ist ein Artikel unseres katholischen Glaubens. Denn im elften Artikel des apostolischen Symbolums bekennen wir: Credo carnis resurrectionem. Im Concil zu Constantinopel (381) sagt die Kirche: Exspecto resurrectionem mortuorum, und im Symbolum Athanasianum: Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis. Am bestimmtesten drückt sich das 4. Concil vom Lateran aus: Qui omnes (nämlich sowohl die Verworfenen als die Auserwählten) cum suis propriis corporibus resurgent, quae nunc gestant. Dieser Glaubensartikel läßt sich schon aus dem alten Testamente auf das bestimmteste nachweisen. Denn Job 19, 23—27 heißt es (nach der Vulgata): Quis mihi tribuat, ut scribantur sermones mei? Quis mihi det, ut exarentur in libro stylo ferreo et plumbi lamina, vel celte sculpantur in silice? Scio enim, quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius: reposita est haec spes mea in sinu meo. Nach dem hebräischen Texte lautet die Stelle so: Scio Redemptorem meum vivum, et postea super pulverem adstabit: et quanquam cutem meam hanc delent *) (scilicet: vermes), tamen e carne mea videbo Deum. Quem ego videbo mihi **), et oculi mei conspicient, et non alius ***). Tabescunt renes mei in sinu meo. ****) Der Sinn bleibt ganz derselbe, wie er durch die Vulgata ausgedrückt ist. Manche Rationalisten haben diese Stelle so erklären wollen, daß Job hier nur die Hoffnung ausspreche, einstens von seinen Leiden befreit und in den Zustand seines vorigen irdischen Glückes und Wohlstandes zurückversetzt zu werden. Aber diese Erklärung wird widerlegt 1) durch die einfache Betrachtung des Textes selbst, in welchem Job offenbar den Gedanken ausspricht, daß er, wenn sein Leib auch vernichtet werde, doch seinen Gott in seinem Fleische schauen werde. 2) Dann wäre auch die vorhergehende feierliche Rede: „Diese meine Worte mögen für im-

---

*) נִקְּפוּ ist Piel von נָקַף. Vgl. Rosenmüller's treffliche, wenngleich ganz in rationalistischem Geiste abgefaßte Scholien zu dieser Stelle.

**) D. h. mir zum Heile, oder zu meiner Seligkeit werde ich meinen Erlöser sehen.

***) Ein Anderer wird ihn nicht sehen, nämlich an meiner Statt.

****) Nämlich wegen des heftigen Verlangens, das ich empfinde, Gott zu schauen.

mer aufgezeichnet werden ꝛc." sinnlos. 3) Job erwartet die Wiederherstellung in seinen früheren Glückszustand gar nicht, sondern den Tod, wie in den vorhergehenden Capiteln ausgedrückt ist. Wir haben also in dieser Stelle ein eben so altes als merkwürdiges Zeugniß der h. Schrift für die Auferstehung des Fleisches. Wir sehen auch zugleich an dieser Stelle, welche mächtigen Antriebe zum gottgefälligen Leben und namentlich zum geduldigen Ausharren in den schwierigsten Lagen des Lebens und in den schwersten und bittersten Leiden in der Glaubenswahrheit von der dereinstigen Auferstehung des Fleisches enthalten sind. So wie hier für den bedrängten h. Job, so ist diese Lehre für alle Gerechten in ihren Verfolgungen und Leiden der feste Grund ihrer Hoffnung gewesen. Ebenso heißt es Daniel 12, 2: **Et multi de his, qui dormierunt in terrae pulvere, evigilabunt: alii in vitam aeternam, et alii in opprobrium, ut videant semper.** Aber am deutlichsten wird dieser Glaube von jenen sieben Brüdern ausgedrückt, welche unter dem Könige Antiochus für das väterliche Gesetz den Martertod litten, 2. Machab. 7, 9—14: **Tu quidem, scelestissime! in praesenti vita nos perdis: sed rex mundi defunctos nos pro suis legibus in aeternae vitae resurrectione suscitabit. Post hunc tertius illuditur, et linguam postulatus cito protulit et manus constanter extendit: et cum fiducia ait: E coelo ista possideo, sed propter Dei leges nunc haec ipsa despicio, quoniam ab ipso me ea recepturum spero: ita ut rex, et qui cum ipso erant, mirarentur adolescentis animum, quod tanquam nihilum duceret cruciatus. Et hoc ita defuncto, quartum vexabant similiter torquentes. Et cum iam esset ad mortem, sic ait: Potius est ab hominibus morti datos spem exspectare a Deo, iterum ab ipso resuscitandos: tibi enim resurrectio ad vitam non non erit.** An dieser Stelle sehen wir die Auferstehung aller Menschen, der Gottlosen wie der Gerechten, und den Unterschied zwischen der Auferstehung jener und zwischen der Auferstehung dieser angedeutet. Daher drückte Martha gegen unsern göttlichen Heiland nur den im Judenthume von jeher überlieferten Glauben aus, als sie Joh. 11, 24 äußert: **Scio, quia resurget in resurrectione in novissimo die.**

Im neuen Testamente verkündet Christus diese Wahrheit Joh. 5, 28. 29: **Nolite mirari hoc, quia venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei: et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii.** Bei Johannes cap. 6, wo unser göttliche Heiland das allerheiligste Altarssacrament verheißt, gibt er auch die wiederholte Versicherung, daß er denjenigen, welcher dieses heilige Sacrament empfangen werde, am jüngsten Tage wiedererwecken werde. Wenngleich hier offenbar zunächst von der glorreichen Auferstehung die Rede ist, indem Christus die Wahrheit verkündigt, daß den Menschen durch den würdigen Empfang der Eucharistie die göttliche Kraft zur glückseligen Auferstehung verliehen werden solle, so bezeugen doch auch diese Stellen die Wahrheit der Auferstehung überhaupt. So V. 39, 40, 55. Den Sadducäern gegenüber, welche die Existenz rein geistiger Wesen und die Auferstehung läugneten, weist Christus dieselbe sehr treffend nach; vgl. Matth. 22, 29—32: wo er auf einige Spuren dieser Glaubenslehre im alten Testamente hindeutet, das Aufhören des thierischen Lebens nach der Auferstehung verkündet (V. 30) und die Auferstehung selbst auf eine unmittelbare Kraft oder Wirksamkeit Gottes zurückführt. Un-

ter den Aposteln hat besonders der h. Paulus diese Lehre erörtert: 1. Thess. 4, 13: **Si enim credimus, quod Iesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos, qui dormierunt per Iesum, adducet cum eo. v. 15: Mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi. Deinde nos, qui vivimus:** wo der h. Paulus die Glaubenslehre von der Auferstehung der Leiber in die engste Verbindung mit der Lehre von der Erlösung bringt. Ebenso wie Gott Jesum Christum vom Tode erweckt und zum Himmel hinaufgeführt hat: so wird er auch uns, die wir als Glieder seines Leibes gestorben sind, mit ihm hinaufführen. Diesen Gedanken führt der h. Paulus besonders im 15. Capitel des ersten Briefes an die Corinther durch, wo er die Auferstehung von den Todten als die Vollendung der Erlösung durch Christus darstellt. Endlich kommt er auf diese Glaubenslehre 2. Tim. 2, 18 zurück, wo er sagt, Mehrere seien mit ihrer Lehre, daß die Auferstehung schon stattgefunden habe, vom Glauben abgefallen.

In der ganzen christlichen Tradition ist diese Glaubenslehre auf das vielfachste bezeugt. In den Acten der Martyrer *) finden wir wiederholte Aussprüche dieses Glaubens, durch den sie sich zur Erduldung der bevorstehenden Martern stärkten. Theophilus, Tertullian und Ambrosius haben eigens über die Auferstehung gehandelt. Besonders häufig kommt auch der h. Augustin auf diese Glaubenslehre wegen des innigen Zusammenhanges derselben mit der Lehre von der Erlösung und der Gnade zu sprechen. Augustin nämlich faßt die Auferstehung als die Vollendung der Erlösung durch Christus. So sagt er **de pecc. mer. et rem. II, 7, 9: Non ex qua hora quisque baptizatur, omnis vetus infirmitas eius absumitur, sed renovatio incipit a remissione omnium peccatorum, et in quantum quisque spiritualia sapit, qui iam sapit. Caetera vero in spe facta sunt, donec etiam in re fiant, usque ad ipsius corporis renovationem in meliorem statum immortalitatis et incorruptionis, qua induemur in resurrectione mortuorum.** Das Folgende ist ebenfalls zu vergleichen. **Ibidem II, 8, 10** sagt er: **Adoptio plena in redemptione fiet etiam corporis nostri.**

Den nothwendigen Zusammenhang dieser Glaubenslehre mit dem übrigen Inhalte der göttlichen Offenbarung können wir in folgender Art nachweisen. 1) Der leibliche Tod und alle Uebel, welche denselben herbeiführen, ist durch Adams Sünde bewirkt worden. Gott hat uns aber einen Erlöser versprochen und in seinem eingebornen Sohne uns denselben wirklich gegeben. Wenn nun der leibliche Tod nicht aufgehoben würde, d. h. wenn unser Leib zu einem unsterblichen Leben nicht überginge: so hätte uns die Sünde Adams mehr geschadet, als uns der Erlöser genutzt hätte, weil wir dann vom Tode des Leibes nicht erlöst wären. 2) Wenn wir Christo, unserm Erlöser, wahrhaft gleichförmig werden sollen: so müssen wir auch gleich ihm glorreich vom Tode auferstehen. 3) Wenn Gott das menschliche Geschlecht wirklich erlösen wollte: so konnte er auch nicht zulassen, daß das Wesen des Menschen durch den leiblichen Tod zerstört blieb. 4) Der Leib ist das Werkzeug der Seele, durch welchen sie ihre guten oder bösen Thaten ausführt. Deßhalb muß er auch an der ewigen Vergeltung mit Theil nehmen. Aber allen diesen vier Gedanken liegt nur der eine Hauptgedanke zu Grunde: Die Auferstehung der Leiber ist die Vollendung der Erlösung. Vgl. §. 95 und §. 116 bis §. 120.

*) Vgl. Ruinart: Acta martyrum sincera et selecta, Veronae, 1731. (Ein überaus köstliches Buch.)

3. Die Auferstehung der Leiber wird **b) eine allgemeine** sein; d. h. sowohl die Guten, als die Bösen werden auferstehen. Die Kirche hat sich nicht darüber ausgesprochen, ob auch diejenigen Menschen, welche am Ende der Welt leben werden, sterben werden oder nicht. Jedoch ist es bei weitem die wahrscheinlichste Meinung, daß alle Menschen ohne irgend eine Ausnahme sterben werden; wie wir im ersten Capitel §. 187 dieses fünften Abschnittes nachgewiesen haben. Aber zugegeben auch, daß die am Ende der Welt lebenden Menschen nicht sterben, so werden doch am Ende der Welt alle Menschen einen unsterblichen Leib erhalten, damit so der ganze Mensch nach seinem Verdienste belohnt oder bestraft, und die Erlösung an ihm vollendet werde. Die Allgemeinheit der Auferstehung in diesem Sinne, daß die Guten sowohl als die Bösen am Ende der Welt ihre Leiber zu einem unsterblichen Leben wieder annehmen werden, ist Glaubenslehre. Unser Heiland spricht die **resurrectio universalis** im angegebenen Sinne Joh. 5, 28. 29 aus: **Nolite mirari hoc, quia venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei: et procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii.** Die Allgemeinheit der Auferstehung ist in den vorher angeführten Erklärungen der Concilien bestimmt ausgesprochen. — Der speculative Grund (**ratio theologica**) für die Allgemeinheit der Auferstehung ist dieser: Der ganze Mensch muß bestraft oder belohnt werden, weil so erst die Erlösung an ihm vollendet wird. — Es war die Meinung nur einiger Juden und Häretiker, daß allein die Gerechten auferstehen würden. — Wenn es auch Ps. 1, 5 heißt: **Non resurgent impii in iudicio**: so wird dadurch nur ausgedrückt, daß die Gottlosen nicht zu einem seligen Leben auferstehen werden. (Nach dem hebräischen Texte heißt es nur: Die Gottlosen werden im Gerichte nicht bestehen können.)

4. Die Auferstehung der Leiber ist **c) nicht natürlich**, sondern übernatürlich oder wunderbar. Es ist nicht zu läugnen, daß die allgemeine Auferstehung der Leiber mit der Betrachtung des Universums, welche der natürliche Mensch durch seine natürliche Erkenntniß haben kann, in einem augenscheinlichen Widerspruche steht. Denn der Körper des Menschen scheint nach dem Tode in Pflanzen und Thiere überzugehen; diese aber dienen zur Nahrung der Menschen; die Leiber der frühern Generationen scheinen also in veränderter Form zur Nahrung der spätern zu dienen. So scheint die Individualität der menschlichen Leiber aufzuhören; wozu noch kommt, daß einige wilde Völker geradezu sich von Menschenfleisch nähren. Bei der Materie scheinen also bloß die Formen zu wechseln, und ein beständiger Kreislauf der verschiedenen Formen stattzufinden; und daher scheint die Auferstehung unmöglich zu sein. Die Ungläubigen unserer Tage verspotten sie geradezu als unmöglich. Auf diese natürliche Betrachtung gründen sich alle Einwendungen, welche von der ersten Entstehung des Christenthums an bis auf die jetzige Zeit gegen die Glaubenslehre der Auferstehung gemacht sind. Aber jede natürliche Erkenntniß muß sich unter das Licht der göttlichen Offenbarung beugen. Erst dann, wenn der erschaffene Geist alles eigene Erkennen unter die Lehre Jesu Christi, wie uns dieselbe durch seine unfehlbare Kirche geoffenbart wird, gefangen gibt, fängt er an zu glauben; (welcher Glaube oder welche Annahme eines übernatürlichen Erkenntnißprincips aber nur noch die **fides informis**; noch nicht die **fides per caritatem formata** ist und mit der Todsünde noch zusammen bestehen kann: **cf. Conc. Trid. Sess. VI, can. 28.**) Es genügt uns, daß wir in einer Glaubenslehre, wie uns die-

selbe von der unfehlbaren Kirche vorgelegt wird, keinen Widerspruch finden. Dieser aber findet sich in der Lehre von der Auferstehung der Leiber durchaus nicht. Denn wenn sich auch die Leiber der Menschen in noch so viele Theilchen und Stäubchen auflösen, und wenn diese Theilchen und Stäubchen auch in noch so entfernte Theile und Gegenden der Welt kommen: kann dann nicht Gott vermöge seiner Allmacht alles dasjenige, was zum Wesen des menschlichen Leibes gehört hat, erhalten und die Theilchen jedes einzelnen menschlichen Leibes vor der Verbindung mit den Theilchen eines andern menschlichen Leibes bewahren und so die Eigenthümlichkeit und Besonderheit jedes einzelnen menschlichen Leibes schützen und wiederherstellen, damit alles, was zum Wesen der menschlichen Natur in jedem einzelnen Menschen gehört hat, vom Tode wieder auferstehe? Fürwahr, wer das läugnen will, oder für Gott unmöglich hält, der läugnet die göttliche Allmacht; und wie möchte er dann noch die Schöpfung glauben, überhaupt glauben können? — Wir wollen uns noch deutlicher ausdrücken, müssen aber, um unsere Meinung vollständig darzulegen, etwas weiter ausholen, weil, so wie die Wiederherstellung des menschlichen Leibes bei der allgemeinen Auferstehung, so auch die allmälige Bildung und das Wachsthum desselben von seinem kleinsten Anfange an (punctum saliens) das Werk des Schöpfers ist. Sobald die vernünftige Seele dem foetus im Mutterleibe von Gott eingegossen ist, und also beide hypostatisch zu einer Person vereinigt worden sind: bildet die vernünftige Seele das ernährende und belebende Princip des Körpers, indem sie dann die anima sensitiva nach allen ihren Verrichtungen in sich aufnimmt, so daß Erhaltung und Ausbildung des Körpers von dem Willen der vernünftigen Seele abhangen.*) Die Nahrung nimmt der Mensch aus der Außenwelt oder dem Universum. Aber so lange er noch im Mutterleibe ist, zieht er seine Nahrung aus dem mütterlichen Körper. Nach der Geburt zieht der Mensch seine Nahrung aus der Außenwelt. Daher gehen die Stoffe der sichtbaren Schöpfung in die menschliche Natur über und gehen immer von neuem in dieselbe über, indem die Generationen der Menschen bis zum Ende der Welt unaufhörlich auf einander folgen. Aber nach der Lehre unsrer Kirche werden die Leiber aller Menschen wieder auferstehen; und zwar in ihrer Vollkommenheit und Unversehrtheit. Daher müssen wir, nämlich nach dem Dogma von der Auferstehung aller Leiber, den Schluß machen: a) Daß Gott die wesentlichen Bestandtheile des Leibes eines jeden Verstorbenen bewahrt, daß sie nicht in den Leib irgend eines andern Menschen übergehen. Denn wäre dies der Fall: so würde die Individualität der Leiber und darum auch die Individualität der Menschen aufhören. Also eine Durchgangsfähigkeit der Leiber, als wenn nämlich der Leib, welcher der einen unsterblichen Seele zu ihrer Entwicklung für Gott gedient hat, wiederum auch einer andern dienen könnte, darf nicht angenommen werden. Dieses wird sofort Jeder eingestehen und zugeben, welcher nur bedenkt, daß das Wesen jedes einzelnen Menschen durch die Verbindung des Leibes und der Seele zu einem einzigen Dasein ausgemacht wird, und daß daher ebenso gewiß als jede einzelne menschliche Seele ein individuelles und persönliches Dasein hat, ebenso gewiß auch jeder einzelne menschliche Leib ein individuelles Dasein

*) Darüber haben wir, dem heil. Thomas uns anschließend, in dem Abschnitte von der Schöpfung vollständig gehandelt. Vergl. §. 78.

haben muß, indem widrigenfalls das persönliche Dasein des Menschen vernichtet werden würde. b) Daß Gott nur so viele menschliche Seelen erschafft, als die von ihm bestimmte Zahl der Menschen begreift. Weil aber die Weiterverbreitung des menschlichen Geschlechts von den Menschen mit abhängt, so wird die Zahl der Menschen dann voll sein, wenn die von Gott bestimmte Zahl der Auserwählten vollendet ist. Daher läßt Gott auch nur so viele menschliche Leiber aus der sichtbaren oder materiellen Schöpfung gebildet werden, als er menschliche Seelen zu erschaffen beschlossen hat. Zu diesen Schlüssen kommen wir nach den Glaubenslehren unsrer Kirche mit Nothwendigkeit. Durch das Gesagte glauben wir die Möglichkeit der Auferstehung hinreichend dargelegt zu haben. Hiermit kann verglichen werden, was der h. Augustin Enchiridion de Fide, Spe et Caritate cap. 88 (tom. VI, pag. 273) schreibt: Non autem perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro: sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, in quamcunque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcunque animalium etiam hominum cibum cedat carnemque mutetur: illi animae humanae puncto temporis redit, quae illam primitus, ut homo fieret, viveret, cresceret, animavit. In diesen Worten hebt der h. Augustin auf das nachdrücklichste hervor, daß durch die Auferstehung der Todten jede einzelne Seele ebendenselben Leib wieder annehme, welchen sie im gegenwärtigen Leben getragen habe. Und ebendort cap. 89: Ipsa itaque terrena materies, quae discedente anima fit cadaver, non ita resurrectione reparabitur, ut ea, quae dilabuntur et in alias atque alias aliarum rerum species formasque vertuntur, quamvis ad corpus redeant, unde dilapsa sunt, ad easdem quoque corporis partes, ubi fuerunt, redire necesse sit. Aehnlich drückt sich Tatian oratio contra Graecos cap. 6 aus. Die eigentliche Ursache der Auferstehung ist also die Kraft Gottes; oder die Auferstehung wird allein durch die Allmacht Gottes bewirkt. Darum sagten wir vorher: Die Auferstehung sei nicht natürlich, sondern übernatürlich oder wunderbar. Auf diese Kraft Gottes verweist Christus die Sadducäer Matth. 22, 29: Erratis nescientes scripturas neque virtutem Dei. Der erste Theil dieses Vorwurfes: „Ihr irret" ist gegen die von den Sadducäern zur Bekämpfung der Auferstehung vorgetragene Ansicht gerichtet, daß eine Auferstehung der Todten auch eine Fortsetzung des leiblichen Lebens und seiner Thätigkeit zur Folge haben müsse; — welche Einwendung Christus weiterhin noch mit den Worten widerlegt: „Im Himmelreiche werden sie (die Menschen) sein, wie die Engel Gottes"; d. h. die geistige Entwicklung wird dann durch den körperlichen Organismus nicht mehr bedingt sein, weil sie vollendet und abgeschlossen ist. Der zweite Theil dieses Vorwurfes: „Weil ihr die Schrift und die Kraft Gottes nicht wisset", bezeichnet die Auferstehung als eine übernatürliche Wirksamkeit der göttlichen Allmacht, was wir hier beweisen wollten. Hiermit ist alles dasjenige abgemacht, was über die Auferstehung selbst, oder über die Auferstehung an sich betrachtet, zu sagen ist.

5. Hiernach haben wir zweitens über die Ursache der Auferstehung zu handeln. Die Ursache unsrer Auferstehung ist die Auferstehung Christi. Denn durch Christus sind wir erlöst worden. In der Erlösung, welche Christus vollbrachte, war die glorreiche Auferstehung und Himmelfahrt die Vol-

lendung. Bei der Erlösung, welche uns zu Theile wird, d. h. mit einem Worte bei unsrer Rechtfertigung *), ist die glorreiche Auferstehung gleichfalls die Vollendung. So wie uns nun die ganze Erlösung um Christi willen zu Theile wird, so auch die Vollendung. Oder, um es genauer anzugeben, die Auferstehung der Guten wird Christo insbesondere zugeschrieben als der verdienenden Ursache und seiner Auferstehung als der ideellen oder vorbildlichen Ursache (causa exemplaris). Der Ruf Christi durch seine Engel ist die werkzeugliche Ursache aller Auferstehenden: daher Joh. 5, 28. 29; 1. Cor. 15, 52 (in novissima tuba: canet enim tuba: et mortui resurgent incorrupti.) Die causa finalis der Auferstehung ist die den Gerechten gebührende Belohnung, und die den Bösen gebührende Bestrafung. Die causa materialis ist Seele und Leib, und die causa formalis die Vereinigung beider.

6. Hiernach ist drittens über die Zeit und Weise der Auferstehung zu handeln. Darüber ist dieses Vierfache zu beachten. a) Weil die Auferstehung die Vollendung der Erlösung ist: so kann dieselbe erst dann stattfinden, wann das menschliche Geschlecht wirklich erlöst ist: so daß nun die Vollendung der Erlösung eintreten kann. Das menschliche Geschlecht aber ist dann erlöst, wenn die von Gott bestimmte Zahl der Auserwählten erfüllet ist. Dann wird Gott der Weiterverbreitung der Menschen ein Ziel setzen; d. h. die Bewegung der Himmelskörper wird aufhören; wie wir im vorigen Paragraphen dieses Capitels dem h. Thomas uns anschließend zu zeigen gesucht haben; die Welt wird enden. Den Auserwählten aus dem menschlichen Geschlechte wird Gott dann die Erlösung geben; d. h. sie glorreich auferwecken. Daß die allgemeine Auferstehung der Guten und Bösen am Ende der Welt stattfinden wird, wann das allgemeine Gericht bevorstehen wird, ist Johan. 6, 40 und 11, 24 ausdrücklich gesagt. Auch haben die Gläubigen dieses immer festgehalten. Dagegen streitet nicht, daß nach frommer Meinung von der Allerseligsten Jungfrau angenommen wird, daß sie schon wiederauferstanden, d. h. mit Leib und Seele gen Himmel gefahren sei; wie Benedict XIV. de Festis B. M. V. §. 3 sqq. beweist. Wie könnte jener heilige Leib, von welchem der Sohn Gottes seinen Leib angenommen hat, in Fäulniß übergehen? — Auch sind nach der Meinung des h. Ambrosius, Hilarius und Anderer die in der heil. Schrift Matth. 27, 52. 53 erwähnten Heiligen schon zum ewigen Leben hinübergegangen mit ihrem Leibe, als die Erstlingsfrüchte der Erlösung und Zeugen der Auferstehung, welche uns durch Christus gegeben werden soll. Der h. Augustin und Beda sind der entgegengesetzten Ansicht, nämlich, daß auch diese wiederum in den Tod zurückgekehrt seien und am jüngsten Tage auferstehen würden. Etwas Sicheres wird sich darüber wohl nicht angeben lassen. — Aus Apocal. 20, 4 suchten die Chiliasten zu beweisen, Christus werde vor dem Weltende mit den Auferstandenen auf Erden tausend Jahre in allen sinnlichen Freuden zubringen; welchen Irrthum die Wiedertäufer wiederaufnahmen; wie bekannt ist. Origenes war der hauptsächlichste Bekämpfer der Chiliasten. Der h. Thomas Supplem. q. 77, art. 1, ad 4 erklärt jene Stelle so, daß tausend Jahre für die Ewigkeit stehe, weil tausend eine vollkommene Zahl sei. b) Die Zeit der Auferstehung, oder das Wann derselben ist verborgen; wie uns überhaupt das Ende der Welt verborgen ist. Denn das Ende der Welt oder die Abschließung

*) Vergl. §. 95 die Lehre über den Begriff der Erlösung.

der Entwicklung des menschlichen Geschlechts ist durch die Zahl der Auserwählten bestimmt; wie groß aber diese sei, weiß Gott allein; vergl. §. 39 und §. 40. c) Hinsichtlich der Weise der Auferstehung lehrt der h. Thomas, Supplem. q. 77, art. 4, daß die Auferstehung plötzlich stattfinden werde; wie der h. Paulus 1. Cor. 15, 52 lehrt: In momento, in ictu oculi mortui resurgent. Wenngleich nach dem Propheten Ezechiel 37, 1—10, eine allmälige Aufeinanderfolge bei der Auferstehung stattzufinden scheint, indem sich nach jener Vision erst Gebeine mit Gebeinen verbinden, diese dann mit Nerven, Haut und Fleisch überkleidet werden, und darnach erst die Seele sich wieder mit dem Leibe verbindet: so ist diese Darstellung nur gewählt, um die Sache selbst dem ungebildeten Volke einigermaaßen verständlich zu machen. Auch beabsichtigt diese Vision nicht so sehr die dereinstige allgemeine Auferstehung am Ende der Welt darzustellen, als vielmehr die Israeliten in ihrer traurigen und bedrängten Lage wieder aufzurichten. Durch die wiederholten Wegführungen der tüchtigsten Kräfte des Volkes befand sich dieses damals in tiefer Erniedrigung. Deßhalb wird ihm durch jene Vision die Wahrheit vorgestellt, daß es nicht untergehen, vielmehr aus seinem so äußerst verkümmerten Zustande zu einem selbstständigen und volksthümlichen Dasein wieder erstehen werde. *) d) Daher werden die Bösen zugleich mit den Guten auferstehen. Dann aber wird sofort die Scheidung zum Gerichte beginnen.

7. Hiernach haben wir viertens über den Ausgangspunkt der Auferstehung, den terminus a quo der Auferstehung, zu handeln. Wir haben im ersten Capitel §. 187, als die bei weitem wahrscheinlichere Meinung, diese nachgewiesen, daß alle Menschen vor dem allgemeinen Gerichte sterben werden. Denn weil alle Menschen außer Christus und der Allerseligsten Jungfrau Maria in der Erbsünde geboren werden: so müssen auch Alle sterben. Die Menschen, welche am Ende der Welt noch leben werden, werden daher wahrscheinlich durch den allgemeinen Weltbrand umkommen. Auch Henoch und Elias, welche am Ende der Welt wiederkommen werden, um die dann lebenden Christen in ihrer Bedrängniß zu trösten, werden sterben. Daher werden alle Menschen erst nach vorausgegangenem Tode auferstehen; oder, mit andern Worten, für alle Menschen ist der Tod der terminus

---

*) Wir sehen hier nur das in der Wirksamkeit des Propheten Ezechiel hervortreten, was wir in den Messianischen Weissagungen, (zu welchen mittelbar auch die hier in Rede stehende Vision gehört, indem das auch noch so sehr zertretene und herabgekommene Volk ebendeßhalb erhalten werden mußte, weil es der Welt den Messias geben sollte), so häufig finden, nämlich daß dieselben an die jedesmal obwaltenden Bedürfnisse des Volkes Gottes angeknüpft werden und diese vorerst befriedigen sollen. Als zur Zeit der Belagerung Jerusalems durch die Könige von Israel und von Syrien die Furcht entstand, daß Juda aus der Reihe der Staaten verschwinden, und die Davidische Dynastie untergehen werde, unter Achaz (742 — 728 v. Christi Geburt), da verkündigt Isaias Cap. 7 dem ungläubigen Könige die Geburt des Messias von einer Jungfrau aus dem Davidischen Geschlechte und liefert dadurch den Beweis, daß weder das Volk Gottes noch die regierende Königsfamilie in den damals obwaltenden Umständen untergehen könnten; wodurch aller Furcht abgeholfen war. Vergl. die vortrefflichen Abhandlungen meines verehrten Lehrers Reinke in seinen Beiträgen zum Alten Testamente und über diese Stelle noch besonders seine Schrift: Die Weissagung von der Jungfrau und vom Immanuel, Münster 1848, (wodurch er die Untersuchungen über diesen Gegenstand abgeschlossen hat).

a quo der Auferstehung. Denn nur nach erfolgtem Tode kann ja von einer Auferstehung die Rede sein.

8. Hiernach haben wir endlich fünftens über die Beschaffenheit oder Zuständlichkeit der Auferstehenden zu handeln. (De conditionibus resurgentium.) Hier kommt ein Dreifaches in Betracht: Erstens dasjenige, was die Guten und die Bösen gemeinsam betrifft; zweitens dasjenige, was die Guten allein betrifft; drittens dasjenige, was die Bösen allein betrifft. Denn nach dem Zustande der Seele wird auch der Zustand des auferstandenen Leibes verschieden sein; wie überhaupt das Aeußere der Ausdruck des Innern ist. Hinsichtlich der Guten und Bösen kommt die Dieselbigkeit, Unversehrtheit und Eigenschaft der auferstandenen Leiber in Betracht. Hinsichtlich der Dieselbigkeit ist dieses Dreifache zu beachten. a) Die Seele wird den nämlichen Körper (idem corpus numero drückten sich die Scholastiker aus), welchen sie in diesem Leben als ihr Werkzeug gebrauchte, nach der Auferstehung wieder annehmen. Dieses ist Glaubenslehre. Denn das Symbolum Athanasianum sagt: Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis: und noch deutlicher das vierte Concil vom Lateran: Qui omnes (tam reprobi quam electi) cum suis propriis corporibus resurgent, quae nunc gestant. Der h. Thomas handelt über diesen Gegenstand Supplem. q. 79, art. 1. Diese Dieselbigkeit drückt der h. Bernard treffend pag. 790, A, aus: hoc est, in hac ipsa corporis forma atque substantia. Demnach ist durchaus falsch, was Leopold Schmid in seiner „Idee des Katholicismus", (worin er einen kurzen Ueberblick über die gesammte katholische Glaubenslehre geben will), pag. 57 und 58 schreibt: „In der Vollendung des göttlichen transeunten Thuns und im Zusammenschlusse dieses mit seinem immanenten wird der göttliche Wille, daß negativ wie positiv die Natur die Durchgangs- oder werkzeugliche, die Menschheit die relative Bestimmungs- oder mitwirkende Sphäre des göttlichen Reiches sei, durchgeführt. Letztere vermag jedoch dies nicht zu sein, ohne daß in ihr Jeder sich im Verhältniß zu Allen bestimmt und die Selbstbestimmung Aller sich durch die jedes Einzelnen vermittelt. Bei dieser Bewandtniß, und da, wie die allgemeine Menschheit sich nicht ohne die allgemeine Natur als ihr werkzeugliches Organ bestimmt, sich jeder einzelne Bestimmungspunkt, jeder menschliche Geist als Individuum, durch seinen besondern Durchgangspunkt oder Leib vermittelt: so vermitteln sich auch alle einzelnen Durchgangspunkte durch einander. Jeder Menschenleib geht so negativ oder positiv durch alle Leiber, und alle gehen durch jeden.*) Damit nun wird die Natur, zunächst die menschliche, durch sie aber auch die übrige, von der Materialität oder jenem Zustande befreit, in welchem sich die einzelnen Existenzen ebenso gegeneinander als gegen ihre allgemeinen Stufen, und diese und die allgemeine Natur im gleichen Verhältnisse wieder, in vorübergehender Negativität verhalten. Der menschliche Leib entsteht, indem

---

*) Wenn man über die Auferstehung der Todten nach den Wahrnehmungen unserer fünf Sinne urtheilen will, dann ist dieser durchaus und echt pantheistische Satz, der sich zwar nicht dem Wortlaute, wohl aber dem Sinne nach in Hegels Logik findet, wo er von einer Durchgangsfähigkeit oder Porosität der Materie durch verschiedene Formen spricht, allerdings nicht zu widerlegen. Denn durch mein natürliches Erkennen kann ich weder ein Entstehen oder ein Werden im eigentlichen Sinne, d. h. daß etwas vom Nichtsein zum Sein übergeht, nachweisen, weil alle Dinge durch ihre Form oder durch ihren Begriff

die ganze Natur durch ihn hindurchgeht und ihre äußerliche Allgemeinheit und allgemeine Aeußerlichkeit negirt wird. Hat sich seine Einzelheit vom Allgemeinen abgelöst, so ist er entstanden. Nun beginnt zwischen ihm als der Besonderheit oder Concentration der allgemeinen Natur und dieser als der Drängerinn des Besondern ein Kampf. Dieser bildet die zeitliche Erscheinung des Leibes. Das Ende ist, daß letzterer, durch welchen bei seinem Entstehen die übrige Natur hindurchging, nun im Grabe umgekehrt durch diese hindurchgeht oder vergeht. Das Zeitleben des Menschen ist ein einzelner Punkt im Kampfe der Natur und Geschichte überhaupt. Jener und dieser Kampf werden in einander gekämpft. Der Einzelleib ist der Durchgangspunkt des einzelnen Menschen, aber auch nicht minder der ganzen Natur, wie sich dessen Selbstbestimmung durch die der gesammten Menschheit vermittelt. Im Einzelnen kämpft hier zugleich das Ganze. Die wesentlichen Seiten des Leibes, welche im Entstehen desselben in vorübergehender Einseitigkeit in einandergehen, fallen aber im Vergehen in eben solcher nur darum wieder auseinander: um in der Ewigkeit ebenso allseitig und bestimmt unterschieden als vereint in negativer oder positiver Durchdringung beisammen zu sein, jenachdem der den Leib als seinen Durchgangspunkt bestimmende Geist sich in negativer oder positiver Selbstbestimmung fixirt hat." Aber wenn jeder menschliche Leib durch alle und alle durch jeden gingen: so würde die Individualität des Menschen aufhören. Dann würden ja die Seelen bei der allgemeinen Auferstehung sich darum streiten, welche diesen oder jenen Leib wiedererhalten sollte. Dann würde ja der Leib, welchen jeder aus uns trägt, nicht dem Wesen nach derselbe sein mit demjenigen, den wir nach der Auferstehung erwarten. Vielmehr werden die Leiber zwar aus der materiellen Welt entnommen; aber, wenn sie auch wieder in Staub zerfallen, dennoch, obgleich auch nur nach diesen Stoffen, von Gott erhalten und dann wieder auferweckt werden. Die Stoffe, deren sich ein unsterblicher Geist, die Seele, einmal bedient hat, um sich für Gott zu entscheiden, — und hat sie das auch nicht gethan, so sollte sie das doch vermittelst dieser zu ihrem Wesen gehörenden Stoffe thun, — haben in den Augen Gottes so hohen Werth, daß er sie nicht wieder sich verflüchtigen, oder in die Formen von Thierleibern oder Pflanzen übergehen läßt, oder in andere Leiber, weil jede Seele, und darum auch der Leib, ein Individuum ist: sondern Gott wird den flüchtigen Staub wieder sammeln und zu einem neuen herrlichen Leibe umbilden. Weil also jeder einzelne menschliche Leib für eine einzelne menschliche Seele bestimmt ist, darum ist jene Stelle falsch. b) Daher wird der Mensch im Leibesleben und der auferstandene einer und derselbe oder der nämliche sein. Diesen Gegenstand

sind, dieser aber in sich durch aus keine Schranke hat, sondern ewig und unendlich ist, noch auch kann ich durch mein natürliches Erkennen ein Vergehen im eigentlichen Sinne, d. h. ein Uebergehen zum Nichtsein nachweisen, weil der Begriff bleibt, wenn auch alle Subjecte desselben untergehen; weßhalb wir denn auch immer festhielten, daß der Pantheismus nicht durch die menschliche Vernunft, sondern durch die Thatsache der göttlichen Offenbarung und ihrer Verkündigerinn, der Kirche, widerlegt werden kann, da, diese Thatsache zugestanden, auch ihr Inhalt zugestanden werden muß. Aber in der katholischen Dogmatik haben wir es nicht mit den Wahrnehmungen unsrer fünf Sinne, sondern mit der kirchlichen Lehre zu thun, der sich unser ganzes natürliches Erkennen unterzuordnen hat. Hätte Professor Schmid das bedacht, so würde er nicht in den Pantheismus hineingerannt sein.

behandelt der h. Thomas **Supplem. q. 79, art. 2.** Wäre das nicht der Fall, so würde die Auferstehung eigentlich gar nicht stattfinden. c) Auch ist es sogar wahrscheinlich, daß an dem Körper in diesem Leibesleben und an dem auferstandenen die wesentlichen Theile wenigstens dieselben sein werden; d. h. daß der Staub dieser Theile wiederum zu den nämlichen Theilen wird versammelt werden. Hierüber handelt der h. Thomas ebendort **art. 3.** Der h. Bernard handelt hierüber in der Erklärung von Ps. 90, 8: **Verumtamen oculis tuis considerabis, pag. 531, K: Nempe ruentibus illis, (scilicet inimicis meis), futurus sum ipse, qui videam, et ne isti quoque, quibus eorum novissima intuear, oculi defuturi.** *) **Neque enim simpliciter oculis, sed oculis ait tuis considerabis, istis utique, qui nunc languent prae inopia et deficiunt, dum speras in Deum tuum. Et vere, fratres, deficiunt oculi, dum speramus. Quod enim videt quis, quid sperat? Spes, inquit, quae videtur, non est spes. Ipsis ergo iam tunc considerabis oculis, quos modo quidem nec levare audes ad coelum: ipsis plane, qui toties interim fluunt lacrimis ac crebris compunctionibus atteruntur. Nec enim novos tibi instaurandos putes, sed tuos utique restaurandos. Quid tamen de oculo dixerim, etsi minutissima, eminentissima tamen excellentissimaque humani corporis portione? Reposita est in sinu nostro beata spes, ex promissione utique Veritatis, ne capillum quidem de capite periturum.** Jedoch ist dieser Gegenstand nur wahrscheinliche Meinung, so groß auch das Ansehen des h. Bernard und des h. Thomas ist. Der h. Augustin scheint diese Ansicht nicht zu theilen; vergl. die vorher aus ihm angeführte Stelle **Enchiridion cap. 89.**

9. Hinsichtlich der Unversehrtheit oder Ganzheit ist dieses Fünffache zu beachten. a) Alle Glieder des Körpers werden wieder auferstehen. Denn der Körper ist in seiner Art nur dann vollkommen, wenn er alle seine Glieder hat. b) Sogar die Haare und die Nägel am menschlichen Körper werden auferstehen. Denn sie gehören mit zur Vollkommenheit des menschlichen Körpers und dienen zum Schutze anderer Glieder und zum Schmucke. Man vergleiche darüber den h. Thomas **Supplem. q. 80, art. 2.** c) So werden die Feuchtigkeiten im menschlichen Körper, welche zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehören, wieder auferstehen; d. h. diejenigen, welche zur Vollkommenheit des auferstandenen Individuums gehören, nämlich das Verbindende der einzelnen Glieder und das Blut. d) Alles das wird wieder auferstehen, was in dem auferstehenden Individuum in Wahrheit zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört. Daß Gott alle diese Theilchen und Stäubchen, wenn sie auch noch so sehr verflüchtigt sind, durch seine Allmacht bewahren und wiedersammeln kann, daß sie nur uns, nicht ihm verloren gehen, haben wir vorher schon erörtert. e) Darum ist es aber nicht nothwendig, daß dasjenige, was einmal materialiter einen Theil des menschlichen Körpers gebildet hat, wieder auferstehen wird. Sollten alle Speisen, welche einstens materiell die Theile des Körpers bildeten, wieder auferstehen, was würde das werden? Alles dieses aber, was über die Ganz-

---

*) Während nämlich jene zu Grunde gehen, werde ich leben, und soll es sehen: auch nicht einmal diese Augen werden mir fehlen, mit denen ich es sehen soll. — Der heil. Bernard sagt im Namen aller Auserwählten: Mit diesen meinen Augen, welche ich jetzt habe, werde ich den Untergang meiner Feinde sehen. Die Qualen der Verdammten werden von den Seligen gesehen.

heit oder Unversehrtheit der auferstandenen Leiber gesagt ist, gründet sich nur auf den Schluß der Wahrscheinlichkeit.

10. Hinsichtlich der Eigenschaft der auferstandenen Leiber ist dieses Vierfache zu beachten. a) Alle werden im kräftigen Mannesalter (aetas juvenilis), welches mit 30 Jahren ungefähr beginnt, auferstehen. Denn die Auferstehenden, nämlich die Auserwählten, werden ohne allen Mangel oder ohne alle Unvollkommenheit sein, weil Gott, so wie er die menschliche Natur ohne allen Mangel erschaffen hat, sie auch so ohne allen Mangel wieder herstellen wird. Mangelhaft aber ist die menschliche Natur vor dem kräftigen Mannesalter, weil dann der menschliche Körper noch nicht völlig ausgewachsen ist. Mangelhaft ist die menschliche Natur auch nach dem kräftigen Mannesalter, weil sie dann wieder abnimmt. Daher ist annehmbar, daß alle Menschen im kräftigen Mannesalter wieder auferstehen werden. In diesem Alter ist auch Christus auferstanden. So werden alle Auserwählten ihm ähnlich, und wird das Wort der h. Schrift Ephes. 4, 13 erfüllt: — **donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.** Wir sagten: Dieses ist annehmbar; denn eine Gewißheit besteht darüber nicht. b) Aber darum wird jedoch die körperliche Größe nicht bei allen Menschen dieselbe sein. Denn die Statur gehört zur Individualität des Menschen; diese aber wird erhalten werden. c) Jeder Körper wird in seinem Geschlechte wieder auferstehen, oder die geschlechtliche Verschiedenheit der Menschen wird auch nach der Auferstehung noch fortdauern. Diese Wahrheit folgt nothwendig aus den einfachen Erklärungen der Kirche über die Wirklichkeit der Auferstehung. Das Symbolum Athanasianum sagt nämlich: **Omnes homines resurgere habent cum corporibus suis:** und das 4. Concil vom Lateran: **Qui omnes cum suis propriis corporibus resurgent, quae nunc gestant.** In der heil. Schrift spricht diese Wahrheit Christus aus bei Lucas 11, 31: **Regina Austri surget in iudicio cum viris generationis huius.** Diese Königinn wird also ihr weibliches Geschlecht behalten, denn sie wird mit den Männern auferstehen, folglich nicht selbst ein Mann sein. Nur einige unbedeutende Häretiker haben gefaselt, daß die geschlechtliche Verschiedenheit gänzlich aufgehoben werde. Aber die Väter haben diesen Irrthum immer bekämpft. Denn die geschlechtliche Verschiedenheit gehört zur Individualität der Menschen; diese aber wird fortbestehen. Durch den gegenseitigen Anblick wird in jenem Leben keine Beschämung mehr verursacht werden, weil dann die böse Begierlichkeit getilgt ist. Dieses ist bei allen Katholiken ausgemacht. Denn die Schamhaftigkeit hat nur darin ihren Grund, daß der Mensch weiß, daß die niedern Seelenkräfte den höheren nicht mehr unterworfen sind, wie wir bei der Lehre vom Urstande *) entwickelten. Im ewigen Leben aber wird die vollkommenste Herrschaft des Geistes über das leibliche Leben bestehen, und darum werden alle Folgen der Sünde dann getilgt sein. d) Jedoch werden die Auferstehenden sich nicht in einem thierischen Leibe befinden; oder die Ernährung des Körpers durch Essen und Trinken und die Erzeugung wird nicht mehr stattfinden. Denn die von Gott bestimmte Zahl der Menschen ist erfüllt, und alle weitere geistige und darum auch körperliche Entwicklung der Menschen für immer abgeschlossen. — Hiermit ist hinsichtlich der Eigenschaft der auferstandenen Lei-

---

*) Vergl. §. 80 dieses Werkes die Lehre vom Urstande des Menschen.

der Alles dasjenige abgeschlossen, was die Guten und die Bösen gemeinschaftlich betrifft.

11. Hiernach haben wir (nach der im Anfange von Nro. 8 angegebenen Ordnung) zweitens über dasjenige zu handeln, was die Guten allein betrifft. Denn die auferstandenen Leiber der Auserwählten werden sich von den auferstandenen Leibern der Gottlosen eben so sehr unterscheiden, als der moralische Zustand beider verschieden ist. Die Leiber der Auserwählten werden folgende vier Eigenschaften haben: a) Die Leidenslosigkeit (impassibilitas). b) Die Feinheit (subtilitas). c) Die Beweglichkeit (agilitas). d) Die Helligkeit oder Klarheit (claritas). Alle diese vier Gaben (dotes) lehrt der Apostel 1. Cor. 15, 42 seqq.: Seminatur in corruptione, surget in incorruptione: seminatur in ignobilitate, surget in gloria: seminatur in infirmitate, surget in virtute: seminatur corpus animale, surget corpus spiritale. Alle diese Gaben offenbarte Christus in seinem vom Tode auferweckten Leibe. Nun ist aber Christus die vorbildliche Ursache (causa exemplaris) der Auferstehung der Gerechten*), wie vorher gesagt ward. Ueber diese Gaben der glorificirten Leiber haben wir im Einzelnen zu handeln. Die Gabe der Leidenslosigkeit drückt der Apostel 1. Cor. 15, 42 aus: Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. Denn wenn der auferstandene Leib des Auserwählten nicht mehr vergehen kann, so kann er auch nicht mehr leiden. Die Leidenslosigkeit fand in den ersten Menschen vor dem Sündenfalle deßhalb statt, weil die sinnliche Natur der Vernunft ganz unterworfen war. Aber auch die auferstandenen Leiber der Auserwählten werden der Vernunft ganz unterworfen sein, wie sie auch in diesem Leben schon ihren Leib beherrschten; und die Vernunft nebst dem freien Willen werden Gott gänzlich unterworfen sein. Daher wird die Leidenslosigkeit in den auferstandenen Leibern der Auserwählten statt finden. Sie werden von allen körperlichen Schmerzen und von aller Unaufgelegtheit zur geistigen Thätigkeit der göttlichen Verherrlichung gänzlich frei sein und in seliger Ruhe ewig leben. — Wenn diese Leidenslosigkeit an sich betrachtet wird: so wird sie in allen Auserwählten gleich sein. Alle Auserwählten werden, auch dem Körper nach, von jedem Leiden ganz frei sein. Wenn aber dieselbe in ihrer Ursache betrachtet wird: so wird sie nicht in allen gleich sein. Die Ursache der Leidenslosigkeit ist nämlich, wie eben gesagt ist, die Herrschaft der Seele über den Körper. Diese entsteht daraus, daß die Seele ihres Gottes unbeweglich genießt, und wird daher in dem Einen größer sein, als in dem Andern, nach dem Maaße der Verdienste, welche sich jeder Einzelne erworben hat; oder jenachdem Jemand in diesem Leben mehr oder weniger in Gott versenkt war. Daher wird auch die Leidenslosigkeit verschieden sein. — Durch die Leidenslosigkeit ist aber das Wahrnehmen vermittelst der Sinne nicht ausgeschlossen. Denn fände dieses nicht Statt, so wäre das Leben der Seligen ja mehr ein Traum und Schlaf, als ein wirkliches Leben. Kann aber der Zustand der Seele überhaupt nicht einmal vom Tode

*) Christus könnte die vorbildliche Ursache der Auferstehung aller Menschen sein, weil alle Menschen ihr Heil wirken könnten, weil Gott ihnen allen dazu die hinreichende Gnade aus den Verdiensten Christi ertheilt. Aber der Wirklichkeit nach wirken nicht alle Menschen ihr Heil, und darum ist Christus nur für die Gerechten die vorbildliche Ursache der Auferstehung, wenngleich er für alle Menschen gestorben ist.

bis zum allgemeinen Gerichte als schlafähnlicher und bewußtloser gedacht werden, dann noch viel weniger nach dem allgemeinen Gerichte und in der Herrlichkeit des ewigen Lebens.

12. Die Gabe der Feinheit bezeugt der Apostel 1. Cor. 15, 44: **Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.***) Diese Gabe der Feinheit oder Geistigkeit, wie der Apostel in der angeführten Stelle sagt, (**corpus spiritale**) ist nicht so zu verstehen, als wenn nach der Auferstehung der Körper aufhören würde, Körper zu sein, und als wenn er in eine geistige Natur verwandelt werden würde. Denn die natürliche Einrichtung des Menschen bleibt in alle Ewigkeit, bei den Seligen sowohl, als bei den Verdammten, weil Gott die Natur nicht vernichten will. Diese Feinheit des Körpers hat vielmehr darin ihren Grund, daß der Körper dem Geiste ganz und gar unterworfen ist. Und zwar wird dieser Gehorsam des verherrlichten Körpers gegen den Geist ein noch vollkommnerer sein, als er im Urstande des Menschen war. — Aber der verherrlichte Körper kann mit einem nicht verherrlichten nicht zugleich in einem und demselben Orte sein. Denn ein jeder Körper hat seinem Begriffe nach eine bestimmte Ausdehnung und nimmt darum einen bestimmten Raum ein. Indeß durch die Verherrlichung hören die Leiber der Auserwählten nicht auf, wirkliche Körper zu sein, und nehmen daher ebenfalls einen bestimmten Raum ein. Thäten sie dieses nicht, so wäre ihre Natur vernichtet, was niemals der Fall sein wird, wie wir vorher sagten, weil Gott es nicht will. Durch ein Wunder kann es allerdings wohl der Fall sein, daß zwei Körper an einem und demselben Orte zugleich sind. Denn dies war der Fall, als Christus von der Allerseligsten Jungfrau ohne Oeffnung des Mutterleibes geboren wurde, wie wir in der Lehre von der Erlösung nachgewiesen haben. Ferner war dieses beim Durchgange Christi durch verschlossene Thüren der Fall. Bei der Geburt des Herrn waren der Schluß des mütterlichen Leibes der Jungfrau und der Körper Christi an einem und demselben Orte. Beim Durchgange durch geschlossene Thüren waren ebenfalls die geschlossenen Thüren und der Leib Christi an einem und demselben Orte, oder beide füllten einen und denselben Raum aus. So könnten auch durch ein Wunder ein verherrlichter Leib und ein nicht verherrlichter eben denselben Raum ausfüllen, weil die Natur von der Gnade umfaßt und getragen werden kann. Indessen daraus folgt nicht, daß auch zwei verherrlichte Körper an einem und eben demselben Orte zusammen sein können. Denn dadurch würde ihr Unterschied aufgehoben, und so entstände Verwirrung, weil jeder einzelne verherrlichte Körper einer einzelnen und bestimmten menschlichen Seele angehört, welche zum ewigen Leben gelangt ist. Vielmehr werden auch die verherrlichten Körper nur an einem ihrem Raume angemessenen Orte sein können. Eben diese Wahrheit, daß auch in den verherrlichten Körpern die Natur des Körpers bleiben wird, war für uns unter Anderem auch ein Grund, daß wir den Himmel (**coelum empyreum**) als einen Ort auffaßten; — wenngleich wegen der Unendlichkeit der göttlichen Wesenheit die Seligen auch außerhalb dieses Ortes der Anschauung Gottes, worin hauptsächlich die ewige Seligkeit besteht, genie-

*) Mit dieser Gabe ist aber nicht zu verbinden, daß die glorificirten Leiber durch andere Körper durchdringen können, wie einige Theologen haben thun wollen, sondern dies ist mit dem h. Thomas ganz anders zu erklären, wie wir sogleich sehen werden.

ßen können. Die verherrlichten Körper werden betastbar und darum auch sichtbar sein; wie auch Christus Luc. 24, 39 zu seinen Jüngern sagt: **Videte manus meas et pedes, quia ego ipse sum: palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.** Gegen Ende des 6. Jahrhundertes, 582, stellte Eutychius, Patriarch von Constantinopel, die irrthümliche Behauptung auf, daß die Leiber der Auserwählten nach der Auferstehung unsichtbar und untastbar sein würden, legte jedoch auf Betrieb des h. Gregor des Großen, welcher sich damals in Constanstinopel aufhielt, diesen Irrthum ab und wiederrief ihn zuletzt noch feierlich auf seinem Todesbette.

13. Die verherrlichten Leiber werden beweglich sein. Dieses schlossen die Scholastiker aus 1. Cor. 15, 43: **Seminatur in infirmitate, surget in virtute.** Auch steht mit der Geistigkeit, d. h. Leidenslosigkeit und Feinheit, welche Eigenschaften doch die Leiber der Auferstandenen haben, der Mangel an Beweglichkeit am meisten in Widerspruch. Denn weil der Körper dem Geiste dann nicht nur in Allem unterthan sein wird, in einer noch vorzüglicheren Weise, als es schon im Urstande der Fall war, und weil die Herrlichkeit vom Geiste in den Körper hinübergehen wird: so werden auch die auferstandenen Leiber beweglich sein, jenachdem die Seele es will, und Gott es anordnet. — Auch werden die verherrlichten Leiber sich wirklich bewegen. Denn Christus bewegte sich nicht nur nach seiner Auferstehung zu verschiedenen Orten, sondern stieg auch mit seinem verherrlichten Leibe gen Himmel. Darum werden auch die Seligen sich zu einander bewegen und mit einander in Verbindung stehen können, und so wird jeder einzelne die Gaben Gottes, welche allen andern gegeben sind, zur Verherrlichung Gottes erkennen. Dadurch nämlich, daß die Seligen die Herrlichkeit Gottes, wie dieselbe in den verschiedenen Heiligen hervortritt, betrachten, wird ihre Freude vermehrt. Eben dadurch wird eine vorzügliche Freude im Himmel begründet werden, welche sich wegen der großen Anzahl der Seligen fortwährend erneuern wird. — Aber wird die Bewegung der verherrlichten Körper eine augenblickliche oder eine stätige sein? Einige haben behauptet, die Bewegung werde eine augenblickliche sein. In demselben Grade der Schnelligkeit, womit der Wille des Menschen in dem einen Augenblicke hier sei, in dem andern schon anderswo, werde auch der Körper der Auserwählten von diesen bewegt. Indessen die verherrlichten Körper hören doch nicht auf, Körper zu sein, und hören also auch nicht auf, an die Gesetze der Körper gebunden zu sein. Jeder Körper aber kann sich von dem einen Orte zu einem andern nur durch die zwischen beiden Punkten liegende Mitte bewegen. Daher ist jene Behauptung falsch. Andere geben zu, daß die Bewegung eines Körpers von einem Punkte zu einem andern nur durch die dazwischen liegende Mitte geschehen könne. Dennoch soll die Bewegung der verherrlichten Körper eine augenblickliche sein. Aber dann müßte ja der verherrlichte Körper in dem einen Augenblicke in dem Orte sein, von welchem aus er sich bewegt, und zugleich in einem und mehreren anderen Orten, zu welchen er sich bewegt. Dies ist unmöglich. Denn ein Augenblick kann zwar in Gedanken auf verschiedene Weise betrachtet werden, aber in der Wirklichkeit ist er nur für eine einzige bestimmte Bewegung das Maaß. Darum sagen Andere mit mehr Wahrscheinlichkeit, daß die Bewegung der verherrlichten Leiber eine stätige ist, d. h. daß sie sich in der Zeit bewegen, wenngleich dieselbe ihrer Kürze halber nicht wahrgenommen werden kann. Diese Ansicht wird wohl die richtige sein;

denn die verherrlichten Leiber sind endliche Wesen: also muß ihre Bewegung, wenn sie wirklich eine solche haben, was gewiß ist, auch durch die Zeit gemessen werden. Auch ist annehmbar, daß die Bewegung des einen verherrlichten Leibes eine schnellere, als die des andern ist, weil die Zeit ins Unendliche theilbar ist.

14. Daß die auferstandenen Leiber der Auserwählten leuchten werden, folgt aus Weish. 3, 7: **Fulgebunt iusti:** Matth. 13, 43: **Tunc iusti fulgebunt, sicut sol in regno Patris eorum:** 1. Cor. 15, 43: **Seminatur in ignobilitate: surget in virtute.** Diese leuchtende Klarheit wird durch das Ueberströmen der Herrlichkeit der Seele in den Körper bewirkt werden. Alles nämlich, was von irgend einem Gegenstande aufgenommen wird, wird nach der Weise des aufnehmenden Gegenstandes aufgenommen. So wie daher die Herrlichkeit in der Seele eine geistige ist: so ist sie in dem Leibe eine körperliche. Gleichwie daher die Herrlichkeit der Seele nach der Größe des Verdienstes verschieden sein wird, so wird auch in den verschiedenen Seligen eine verschiedene Herrlichkeit des Körpers sein nach der Herrlichkeit der Seele, d. h. nach der mehr oder minder tiefen Erkenntniß, welche die Seele über das göttliche Wesen hat, weil eben in der Anschauung Gottes hauptsächlich das ewige Leben besteht. Dies lehrt uns der h. Paulus 1. Cor. 15, 41. 42: **Alia claritas solis, alia claritas lunae, et alia claritas stellarum: stella enim a stella differt in claritate: sic et resurrectio mortuorum.** Deßhalb wird auch Jeder von den Seligen aus der Herrlichkeit des Körpers die Stufe der geistigen Herrlichkeit und der Vereinigung mit Gott, welche allen andern Seligen zu Theile geworden ist, zu erkennen im Stande sein, da dem einen Geiste ein unmittelbarer Blick in den andern Geist nicht vergönnet ist. Sehr kurz und treffend drückt sich darüber der h. Thomas **P. I, quaest. 57, art. 3, ad 1** aus: **Qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiae et gloriae, repraesentabit claritas corporis. Et sic unus mentem alterius videre poterit.** D. h. das Maaß der von Gott gegebenen Gnade und Glorie wird sich für alle sichtbar offenbaren durch die Stufe der körperlichen Herrlichkeit. So wird die Herrlichkeit der Seele durch den Körper hindurchleuchten. — Diese Herrlichkeit wird auch vom Auge des nicht verherrlichten Leibes gesehen werden können, gleich wie die Jünger den Heiland auf Tabor anschauten. Denn sie ist an und für sich nicht etwas Uebersinnliches, sondern etwas Körperliches, weil sie einen Körper betrifft, und deßhalb auch etwas Sinnlichwahrnehmbares. Eben aus dem Anschauen der verherrlichten Leiber werden die Seligen Freude und die Verdammten Schmerz empfinden. — Der verherrlichte Körper kann gesehen und auch nicht gesehen werden nach dem Willen der Seele.

15. Hiernach haben wir endlich drittens über dasjenige zu handeln, was die Bösen allein betrifft, nach der in Nro. 8 dieses §. angegebenen Ordnung. Darüber dieses Dreifache: a) An den Leibern der Verworfenen wird keine Verstümmelung oder Beraubung der Glieder statt finden. Denn es ist der Vernunft gemäß, daß der Urheber der menschlichen Natur dieselbe wiederherstelle. Dennoch aber werden sie an ihrem ganzen Leibe die größten und härtesten Strafen zu leiden haben. b) Die Körper der Verdammten werden unvergänglich oder unsterblich sein. Denn ihre Strafe wird ewig dauern; vgl. Matth. 25, 46: **Ibunt in supplicium aeternum.** Auch kann

Apocal. 9, 6: **Et in diebus illis quaerent homines mortem, et non invenient eam: et desiderabunt mori, et fugiet mors ab eis.** Diese Unvergänglichkeit in den Körpern der Verdammten wird dadurch bewirkt werden, daß das zum Verderben führende oder die Aufreibung des Körpers allmählig bewirkende Princip in den Leibern der Verdammten gänzlich ververnichtet werden wird. Denn durch ihre Unvergänglichkeit sollen dieselben der göttlichen Gerechtigkeit dienen, indem sie die Strenge derselben auf ewig verkündigen; weil diese eine solche Genugthuung für sich fordert, wie wir im ersten Capitel bei der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen nachgewiesen haben. — Auch könnte die körperliche Unversehrtheit dadurch bewirkt werden, daß das zerstörende Princip in seiner Wirkung gehemmt würde. Dies war im Körper Adams durch die Gnade der Unschuld der Fall. — In den Auserwählten wird nach der glorreichen Auferstehung die körperliche Unvergänglichkeit sowohl durch Aufhebung eines jeden vernichtenden Princips, als auch durch Fernhaltung jedes störenden Einflusses bewirkt werden. c) Daher werden die Leiber der Verdammten durch das ewige Feuer nicht vernichtet werden. Davon ist die eigentliche oder die hauptsächlichste Ursache die göttliche Gerechtigkeit, welche die Verdammten dem ewigen Feuer überwiesen hat. Daher werden die Leiber der Verdammten zwar unvergänglich sein, ebensowohl als die Leiber der Auserwählten; aber die Leiber der Verdammten werden den Eindrücken aller Schmerzen ausgesetzt sein, also nicht leidenslos. — So dienen die Verdammten mit ihrem Leibe und mit ihrer Seele zu nichts mehr, als um die Gerechtigkeit Gottes zu verkündigen. Darum vergleicht sie der h. Bernard mit den Schatten (nämlich in dem großen Ganzen der Schöpfung), indem er zu Cantic. **Cantic. 2, 17: — donec aspiret dies et inclinentur umbrae**, in seiner 72. Rede über das hohe Lied schreibt pag. **786, B: Ego tamen umbrarum nomine hoc loco magis arbitror designatas contrarias potestates, quae non modo umbrae vel tenebrae, sed et principes tenebrarum harum ab Apostolo perhibentur, simulque inhaerentes illis ex genere nostro, filios utique noctis, et non lucis, neque diei. Hac siquidem umbrae non plene, cum aspiraverit dies, in nihilum revertentur, sicut a facie huius corporeae lucis umbras corporeas non disparere tantum, sed penitus deperire videmus. Itaque erunt minime quidem extremius nihilo, miserius tamen. Erunt: sed inclinatae et subditae. Denique inclinabit se, inquit, et cadet (haud dubium quin princeps umbrarum), cum dominatus fuerit pauperum. Ergo non natura delebitur, sed potentia subtrahetur. Non peribit substantia, sed transibit hora et potestas tenebrarum. Tolluntur, ne videant gloriam Dei: non annullantur, ut semper urantur. Quidni inclinabuntur umbrae, cum deponentur potentes de sede, ponenturque scabellum pedum?** Auch Friedrich von Schlegel in seiner Philosophie des Lebens nennt die Verdammten „die Schatten in dem Gemälde der Schöpfung." Diese Bezeichnungsweise scheint sehr gut gewählt zu sein. So wie nämlich durch den Schatten an einem Gemälde das Licht um so mehr hervortritt, so offenbart sich auch durch die Gerechtigkeit Gottes in Verhängung der ewigen Strafe um so mehr Gottes Güte in Verleihung der ewigen Seligkeit, und überhaupt das Wesen Gottes als des unendlich Guten, indem die Strafe der Verdammten zuletzt darin ihren Grund hat, daß sie Gott, dem an sich Guten, widerstreben.

## §. 198. Die Lehre von dem allgemeinen Weltgerichte.

1. Endlich drittens haben wir zu handeln über das Weltgericht (**Iudicium universale**). Das allgemeine Weltgericht ist die Versammlung des ganzen menschlichen Geschlechts, d. h. aller Menschen, welche jemals lebten, vor dem Gottmenschen Jesus Christus, damit nach dem von diesem Richter gefällten Urtheile die allgemeine Scheidung der Guten von den Bösen statt finde, und das Verdienst oder Mißverdienst eines Jeden Allen offenbar werde. Dieses allgemeine Gericht wird am letzten oder jüngsten Tage statt finden, weil über das menschliche Geschlecht erst dann geurtheilt werden kann, wenn Gott der weitern Verbreitung desselben eine Grenze gesetzt hat. In der h. Schrift wird der Tag des allgemeinen Gerichtes bezeichnet als der Tag des Weinens und Klagens, der Tag des Verderbens, der Tag des Zornes und der Rache, welche nämlich Gott an seinen Feinden nehmen wird, als der jüngste Tag. Die Gründe dieser Bezeichnungen sind einleuchtend. Häufig wird er auch bloß bezeichnet als der Tag des Herrn, indem nämlich dieses ganze Leben der Tag der Menschen ist. In diesem Leben sollen die Menschen ihr Heil wirken und alle ihre natürlichen und übernatürlichen Kräfte von Gott verzehren lassen. Ob und inwiefern sie das aber gethan haben, darüber wird Gott im Gerichte Rechenschaft fordern. Die Zeit, welche sich nämlich erst mit dem Ende der Welt abschließt, ist daher der Tag der Menschheit, das allgemeine Gericht aber der Tag Gottes. Alles nun, was über das Gericht, oder über das, was der Auferstehung folgt, zu sagen ist, kann füglich unter folgende fünf Gesichtspunkte gebracht werden: I. Ueber das allgemeine Gericht selbst, die Art und Weise, auf welcher, die Zeit und den Ort, an welchem es abgehalten werden wird. II. Ueber die Erkenntniß, welche die Auferstandenen im Gerichte in Beziehung auf ihre Verdienste und Mißverdienste haben werden. III. Ueber die Richtenden und Gerichteten. IV. Ueber die Gestalt, in welcher der Richter zum Gerichte kommen wird. V. Ueber den Zustand der Welt und der Auferstandenen nach dem Gerichte.

2. Daß nach der Auferstehung der Leiber ein allgemeines Gericht über alle Menschen von Christo wird gehalten werden, ist Glaubenslehre. Denn im apostolischen Glaubensbekenntnisse heißt es: **Unde (scilicet a dextera Patris) venturus est iudicare vivos et mortuos:** und im Symbolum Athanasianum: **Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis et reddituri sunt de factis propriis rationem.** In der h. Schrift spricht von diesem allgemeinen Gerichte sehr umständlich Christus bei Matth. 25, wo der Herr eine umfassende Darstellung dieses allgemeineu Gerichts gibt. Ferner geschieht desselben Erwähnung Matth. 12, 41: „Die Männer von Ninive werden am Gerichtstage mit diesem Geschlechte auftreten und es verdammen; denn sie haben auf die Predigt des Jonas Buße gethan, und siehe, hier ist mehr, als Jonas.“ 13, 24—43; wo Christus das Gleichniß vom Weizen und dem Unkraute von dem allgemeinen Gerichte erklärt; ebendort, V. 47—50 (das Gleichniß von den guten und schlechten Fischen); 17, 24—27: Um Christo nachzufolgen, sei es nothwendig, in diesem Leben sich selbst zu verläugnen; er werde am Ende der Welt einem Jeden nach seinen Werken vergelten; d. h. das Vollmaaß des ewigen Lohnes oder der ewigen Strafe ertheilen. 26, 64; (wo

Christus durch die Hinweisung auf das allgemeine Weltgericht den Hohenpriester und das ganze Synedrium zum letzten Male zur Bekehrung ruft); Lucas 21, 24—27 (Zeichen der Ankunft Christi zum Gerichte und diese Ankunft selbst); 23, 27—31; wo Christus die Wahrheit hervorhebt, daß alles irdische Leiden nicht in Betracht komme gegen die Schrecklichkeit des ewigen Todes, welchem anheim zu fallen wir Alle in Gefahr seien; wegen der Furchtbarkeit der Höllenstrafen und wegen der entsetzlichen Beschämung im allgemeinen Gerichte würden die (verworfenen) Menschen ihre Vernichtung wünschen; denn wenn ihn und Alle, die durch Glauben und Liebe mit ihm verbunden seien (das grüne Holz), so schwere zeitliche Leiden träfen, wie werde es dann den Gottlosen (dem dürren Holze) ergehen? Joh. 5, 28. 29; 6, 39. 40. 55. Die Apostel thaten desselben häufig bei Verkündigung des Evangeliums Erwähnung Act. 10, 42: „Er (Christus) hat uns geboten, dem Volke zu predigen und zu bezeugen, daß er es sei, der von Gott verordnet worden zum Richter der Lebendigen und Todten." 17, 31: „Gott hat einen Tag bestimmt, an welchem er den Erdkreis richten wird nach Gerechtigkeit durch einen Mann, den er dazu bestellt und Allen als glaubwürdig dargethan hat, indem er ihn auferweckte von den Todten." 24, 25: Der römische Proprätor Felix zittert bei der Rede des h. Paulus über das zukünftige Gericht, womit sowohl das besondere, als das allgemeine Gericht gemeint sein kann. Eben so häufig sprechen die Apostel von dem allgemeinen Gerichte in ihren Briefen; so Röm. 2, 6: „Gott wird Jedem nach seinen Werken vergelten." 2. Cor. 5, 10: „Wir Alle müssen vor dem Richterstuhle Jesu Christi offenbar werden, damit ein Jeder empfange, was seinem Leibesleben zukommt, jenachdem er gewirkt hat, Gutes oder Böses"; — und sonst sehr oft. Eine sehr ergreifende Darstellung des allgemeinen Gerichts hat der h. Johannes in der Apocalypse 20, 11—15: Alle, die im Buche des Lebens eingeschrieben sind, gehen in die ewige Seligkeit ein; die übrigen werden verdammt.

Auch kommen auf das allgemeine Gericht die Väter sehr häufig zu sprechen, indem sie dasselbe als eine Verherrlichung Gottes über alle seine Feinde darstellen. So wird das allgemeine Gericht schon im Buche der Weisheit aufgefaßt, besonders in den fünf ersten Capiteln. Sehr häufig kamen auch die Martyrer auf das allgemeine Gericht zu sprechen, indem sie diese Wahrheit als den mächtigsten Antrieb zur Beharrlichkeit bis ans Ende betrachteten.

3. Daß über jeden einzelnen Menschen gleich nach dem Tode ein besonderes Gericht gehalten werden muß, ist offenbar. Denn Gott ist sein Schöpfer und letztes Ziel, zu welchem der Mensch unaufhörlich streben soll. Daher muß er auch am Abschlusse der Zeit, die ihm zu seiner Entwicklung zugemessen ist, das Urtheil empfangen, wie er mitgewirkt hat. Aber außer diesem besondern Gerichte muß auch noch ein allgemeines Gericht gehalten werden aus folgenden Gründen. 1) Der Mensch ist nicht bloß ein einzelnes Wesen, sondern er ist Glied eines großen Ganzen, des Menschengeschlechts. Weil das menschliche Geschlecht als ein Ganzes Gott gegenübersteht, deßhalb wird es auch als solches von Gott gerichtet werden, in wiefern es nämlich als solches seine Bestimmung erreicht habe und in wiefern nicht. Und wiederum ist das menschliche Geschlecht ein Hauptglied im Universum, dessen drei Glieder die Engel, die sichtbare Schöpfung, die Menschen bilden. Auch dieses große Ganze, das Universum, wird von Gott gerichtet werden, in wiefern es seiner Bestimmung entsprochen

hat. Also weil der Mensch Einzelwesen und Mitglied eines größern Ganzen ist, wird außer dem besondern Gerichte noch ein allgemeines statt finden. Daher wird auch das in jenem Gerichte zu fällende Urtheil besonders in einer allgemeinen und gänzlichen Absonderung der Gerechten von den Sündern bestehen: oder es soll die Seligkeit und die Verwerfung der Einzelnen durch jenes Gericht Allen bekannt werden, woraus dann den Guten Freude, den Bösen Beschämung erwächst. Wir haben in diesem ersten Grunde für die Allgemeinheit des Gerichts dasselbe auch als über die Engel ergehend bezeichnet. Dies erhellet aus 1. Cor. 6, 3: Nescitis, quoniam angelos iudicabimus? Quanto magis saecularia? Die Engel haben zwar schon vor der Sendung des Erlösers, und unabhängig von seinem Verdienste, wie in der Lehre von der Schöpfung gesagt ist, ihre wesentliche Belohnung oder Bestrafung empfangen. Daher können sie in Beziehung auf diese nicht mehr gerichtet werden, sondern nur in Beziehung auf eine accidentelle Vergeltung. Die guten Engel werden über das Heil derer, welche sie zum Guten angeleitet haben, eine größere Freude empfinden; die bösen Engel aber werden durch den Fall derer, welche sie zur Sünde verführt haben, noch mehr gequält werden. Außerdem werden die bösen Engel in der Hölle verschlossen werden, und alle Macht, den Auserwählten zu schaden, wird ihnen genommen werden. Auch werden sie sich dann die Ehre, welche Gott allein gebührt, von den Menschen nicht mehr aneignen können. Ihre Bosheit wird zur ihrer Schmach der ganzen Welt geoffenbart werden; und Allen wird kund werden, wie schwach, verächtlich und unbedeutend sie sind. 2) Gott hat die Schöpfung nicht bloß hervorgebracht, sondern er will sie auch zu dem von ihm derselben gesetzten Endzwecke führen, welche Thätigkeit Gottes wir die göttliche Vorsehung nennen; worüber bei der Lehre von der Schöpfung gehandelt ist.*) Bei dieser Thätigkeit Gottes, welche Christus Joh. 5, 17 als eine immerwährende bezeichnet, hat Gott zunächst das Ganze im Auge, oder sucht den Einzelnen durch das Ganze zu leiten, weßhalb auch alle Entwicklung des Menschen an bestimmte Kreise in der menschlichen Gesellschaft gebunden ist. Daher muß auch der Einzelne durch das Ganze gerichtet werden. Daher das allgemeine Gericht. Oder kürzer: So wie der einzelne Mensch nur als Mitglied eines gewissen gesellschaftlichen Kreises im menschlichen Geschlechte seine ganze Entwicklung und Bildung erlangt, so muß er auch als ein Mitglied dieses gesellschaftlichen Kreises und der ganzen Menschheit gerichtet werden. Daher muß ein allgemeines Gericht gehalten werden. Denn wie die Entwicklung des Menschen selbst gewesen ist, so wird auch die volle Entscheidung über dieselbe sein müssen. 3) Die ganze Schöpfung ist zur Verherrlichung Gottes erschaffen. Gott wird aber dadurch am meisten verherrlicht, daß seine Gerechtigkeit von allen Geschöpfen unwidersprechlich anerkannt werden muß. Daher werden alle Thaten aller Menschen ihnen Allen aufgedeckt werden. 4) Weil der Mensch nicht bloß Einzelwesen, sondern Mitglied des großen Ganzen der Menschheit ist, so wirkt er auch fortwährend auf dasselbe ein, selbst nachdem er seine eigene irdische Laufbahn längst abgeschlossen hat, durch Beispiel, Schriften, Ruf, Vermögen, Angehörige. Erst dann hört er diesen Einfluß zu üben auf, wenn dem Menschengeschlechte seine Grenze gesetzt wird. Daher muß der Mensch auch hierfür Belohnung oder Strafe erhalten. Daher das allgemeine Ge-

*) Vergl. oben §. 88 und 90.

richt. Denn wie groß der Einfluß gewesen ist, welchen der einzelne Mensch entweder zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode auf andere Menschen geäußert hat, das kann sich erst dann herausstellen, wann die Entwicklung des ganzen menschlichen Geschlechts abgeschlossen sein wird. Bis dahin stehen alle Menschen in einem fortwährenden gegenseitigen Einflusse. So wie das Gute, was der einzelne Mensch gethan hat, auch noch lange nach seinem Abscheiden sich fortsetzt, so wuchert auch das Böse üppig fort. Alle einzelnen guten Thaten und ebenso alle bösen Werke, welche die Vorfahren verübt haben, sind eben so viele Stufen, auf denen die Nachkommen zu immer höheren guten oder bösen Werken empor zu klimmen oder hinab zu steigen vermögen. Damit nun offenbar werde, was der Einzelne zum Heile oder zum Verderben Anderer gewirkt, muß ein Gericht über die ganze Menschheit gehalten werden, wann die Entwicklung derselben zum Abschlusse gekommen sein wird. Deßhalb das allgemeine Gericht am Ende der Welt. Deßhalb wird auch wirklich nach dem allgemeinen Gerichte eine Vermehrung der Glückseligkeit der Auserwählten und der Strafe der Verdammten statt finden. Denn die Auserwählten werden sich darüber freuen, daß nun auch ihr Körper an der ewigen Herrlichkeit Theil nimmt, und daß die Zahl der Heiligen nun vollständig ist. Bei den Verdammten wird dann auch der Körper an der ewigen Strafe Theil nehmen, und je mehrere zusammen verdammt sind, um so heftiger werden sie brennen. 5) Das allgemeine Gericht muß gehalten werden, damit die göttliche Gerechtigkeit, welche in diesem Leben oft verborgen ist, Allen offenbar erscheine, von allen Menschen anerkannt, gepriesen und verherrlicht werde. Denn hier sind die Bösen oft glücklich, und leiden die Guten. Im allgemeinen Gerichte aber wird vor den Augen aller Engel und Menschen einem jeden genau das vergolten werden, was er im Leibesleben verdient hat. Daher soll der Hinblick auf jenes allgemeine Gericht die Guten zur Beharrlichkeit ermuntern, die Bösen aber antreiben, sich zu bekehren. Denn dort wird allen Unschuldigen die Ehre wieder hergestellt, und werden die Bösen in ihrer Schändlichkeit entlarvt. 6) Insbesondere endlich wird das allgemeine Gericht zur Verherrlichung Christi gehalten werden, damit nämlich Christus, welcher einstens ungerecht gerichtet ist, dadurch, daß er das ganze menschliche Geschlecht mit Majestät richtet, verherrlicht werde. Dies geht aus Röm. 14, 11 hervor, wo der Apostel von Christo als dem Richter Isaias 45, 24: Mihi curvabitur omne genu anwendet. — Aber besser wird so gesagt: Christus selbst erklärt Joh. 5, 27, daß er darum von seinem Vater zum Richter bestellt sei, weil er der Menschensohn sei, d. h. weil er die Knechtsgestalt angenommen habe. Nun bestand aber die Erniedrigung Christi vorüglich darin, daß er sich ohne alle Widerrede, von einem Heiden, unschuldig, zu dem schmachvollsten und schimpflichsten Tode verurtheilen ließ. Darum mußte er vom himmlischen Vater erhöhet werden. Vgl. Phil. 2, 8—10: „Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. Darum hat Gott ihn auch erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, daß in dem Namen Jesu sich beugen die Kniee derer, die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind.“ Dens in seiner Abhandlung de quatuor novissimis fügt (Cursus Completus theologiae tom. VII, pag. 1590) auch noch den Grund hinzu: Ut totus homo iudicetur: nam ad opera tam bona quam mala corpus fuit

**instrumentum: ergo ad ipsum etiam pertinere debet sententia punitionis vel praemii.** Aber das ist nichts. Denn nur der Geist ist zurechnungsfähig; darum kann auch nur über ihn das Gericht ergehen. Nur dies Wahre liegt in jenen Worten, daß allerdings der Körper an der ewigen Belohnung oder Bestrafung, welche der Seele zu Theile wird, ebenfalls Antheil nehmen muß, weil er das Werkzeug der guten oder bösen Thaten gewesen ist. Aber das ist kein Grund für das allgemeine Weltgericht, sondern nur für die allgemeine Auferstehung des Fleisches, und konnte deßhalb hier auch gar nicht erwähnt werden.

4. Jedoch wird dieses Gericht nicht durch eine äußere Rede, sondern allein durch den Gedanken oder im Geiste gehalten werden. Zwar wird Christus in wirklicher Gestalt erscheinen, und in dieser werden Alle ihn sehen; aber die Erkenntniß des Urtheils und seiner Gründe wird doch eine bloß innerliche sein. Daher ist auch anzunehmen, daß die Worte, welche Christus nach Matth. 25 sagen wird, nur in Gedanken gesagt werden. So lehrt der h. Thomas **Supplem. quaest. 88, art. 2.** Diesem folgen wir gegen die Meinung anderer Theologen, welche behauptet haben, daß die beiden allgemeinen Urtheile der ewigen Seligkeit oder der ewigen Verwerfung mit vernehmlicher Stimme von Christo würden ausgesprochen werden. Außer diesen beiden allgemeinen Urtheilen gibt es für einen jeden Menschen noch ein besonderes Urtheil über den Grad der Belohnung oder der Strafe, welchen jeder Einzelne erhalten wird. Die Erkenntniß auch über diese besondern Urtheile wird eine bloß innerliche sein.

5. Der Tag des allgemeinen Gerichtes ist keinem einzigen Geschöpfe, sondern Gott allein bekannt, wie Christus seinen Jüngern, Marcus 13, 32 und Matth. 24, 36: „Jenen Tag aber und die Stunde weiß Niemand, auch die Engel des Himmels nicht, als der Vater allein", erklärt. Es werden zwar dem allgemeinen Gerichte und Ende der Welt mehrere Zeichen vorausgehen; aber aus diesen wird doch nur muthmaaßlich geschlossen werden können, daß das Ende herannahe; nicht aber wird die Zeit, wann es herannahe, aus diesen Zeichen genau bestimmt werden können. Die hauptsächlichsten dieser Zeichen sind folgende. 1) Ein Ueberhandnehmen von kriegerischen Bewegungen und gegenseitigen Feindseligkeiten der Völker. Vergl. Marc. 13, V. 4. Hier fragen die Jünger den Herrn nach den Zeichen der Zerstörung Jerusalems und des Endes der Welt, (was Beides Christus mit einander verbindet), und sie erhalten V. 5 und 6 zunächst die Warnung, sich nicht von Irrlehrern verführen zu lassen. Dann heißt es V. 7 und 8: „Wenn ihr aber von Kriegen und Kriegesgerüchten hört, so erschrecket nicht. Denn das muß geschehen, aber es ist das Ende noch nicht. Denn es wird Volk wider Volk und Reich wider Reich sich erheben, und es werden Erdbeben sein hie und da, und Hungersnoth wird kommen. Das ist der der Anfang der Wehen." Hier werden die äußern Bedrängnisse, welche die Menschen gegen Ende der Welt treffen sollen, zusammen erwähnt. 2) Eine arge Vertiefung in das irdische Leben, so daß alles Sinnen und Treiben der Menschen nur darauf gerichtet ist, wie sie ihr Leben möglichst angenehm zubringen können. Dieses schildert der Herr bei Matth. 24, 37—39: „Gleichwie es aber in jenen Tagen des Noe war, so wird es auch bei der Ankunft des Menschensohnes sein. Denn wie sie in den Tagen vor der Sündfluth aßen und tranken, zur Ehe nahmen und zur Ehe gaben, bis zu dem Tage, da Noe in die Arche ging, und nicht achtsam waren, bis die Sündfluth kam

und Alle hinwegnahm: also wird es auch bei der Ankunft des Menschensohnes sein." Ebenso spricht Christus sich darüber aus Luc. 17, 26—30: „Und gleichwie es zuging in den Tagen des Noe, so wird es auch zur Zeit des Menschensohnes sein. Sie aßen und tranken, sie nahmen und gaben Weiber zur Ehe bis auf den Tag, da Noe in die Arche ging: und es kam die Sündfluth und vertilgte sie Alle. Deßgleichen wie es in den Tagen des Lot geschah: sie aßen und tranken, sie kauften und verkauften, sie pflanzten und bauten. An dem Tage aber, da Lot aus Sodoma ging, regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel und vertilgte sie Alle. Auf gleiche Weise wird es gehen am Tage, da der Menschensohn offenbar werden wird. Dieselbe wilde Genußsucht, welche vor der Sündfluth herrschte, wird sich am Ende der Welt geltend machen. 3) Daher eine völlige Erkaltung der Liebe zu Gott, und ein großer, fast allgemeiner Unglaube. Vgl. Matth. 24, 12: „Weil die Bosheit überhand nimmt, so wird die Liebe bei Vielen erkalten." 4) Die Erscheinung des Antichrists, welcher zwar seine Vorläufer schon von Anfang der Kirche an in den Verfolgern derselben und noch mehr in den Häresiarchen gehabt hat, welcher aber gegen das Ende der Welt selbst erscheinen und alle Gott widerstrebenden Kräfte zu einem großen und allgemeinen Sturme gegen das Reich Gottes vereinigen wird. Gegen ihn werden Enoch und Elias auftreten. Elias ist durch die außerordentliche Art seines Lebensendes, sowie durch die Erwartung seiner Wiederkunft mit einer geheimnißvollen Auszeichnung begabt, die ihn zum Gegenstand vielfachen Nachdenkens gemacht hat. Das Judenthum hat unerschütterlich den Satz festgehalten, daß dieser Prophet nicht gestorben sei, sondern an einer paradiesischen Oertlichkeit fortlebe und vor dem Messias nochmals auf Erden auftreten werde. Den Juden zufolge geschieht die Begrüßung seiner Ankunft mit den Worten: „Gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn." Ps. 117, 26. Vgl. die Worte Christi Matth. 23, 39. Die katholische Kirche hat diese Meinung zwar nicht förmlich unter ihre Glaubenssätze aufgenommen, aber dieselbe ist von den ältesten Zeiten an so oft und von so angesehenen und heiligen Männern ausgesprochen worden, daß sie vom katholischen Glauben nicht getrennt werden kann. Benedict XIV. sagt von Enoch und Elias dissert. de canon. Ss. tom. I, pag. 102: „Hinsichtlich Beider herrscht bei den Vätern die Meinung, daß sie noch nicht am ewigen Leben Theil nehmen, sondern daß sie mit einander zur bestimmten Stunde auftreten werden, um wider den Antichrist zu streiten; daß sie von jenem Feinde alles Heiligen würden getödtet, aber dann auch zum glorreichen, ewig unsterblichen Leben geführt werden, nach jenen Worten: Das sind die zwei Oelbäume und die zwei Leuchter, die vor dem Herrn der Erde stehen. Offenb. 11, 4." Am Abende der Weltgeschichte, wo alle Prophetie zu Ende geht, und wo Christus in seiner Herrlichkeit, in vergeistigter Leiblichkeit, und doch stärker als alle Mächte des Fleisches und Blutes als Richter erscheint, soll Elias wieder kommen und vereinigt mit Henoch, dem Zeugen der patriarchalischen Offenbarung, als Zeuge der moysaischen Zeit auftreten und dem Richter den Weg bahnen, wie Johannes der Täufer als vorbildlicher Elias, Matth. 11, 14; 17, 10 flg., dem Erlöser den Weg bahnte. Vgl. über die Wiederkunft des Elias noch Malach. 4, 6 und Sirach 48, 10; und über den Antichrist 1. Thessal. 2, 3 flg. und die Apokalypse. 5) Eine große Bewegung in den Elementen, in den Erscheinungen der Himmelskörper, am Meere. Hierüber spricht der Heiland sehr deut-

lich; vgl. Matth. 24, 29: „Sogleich aber nach der Trübsal jener Tage" (d. h. nach den großen und allgemeinen Verfolgungen der Kirche, welche durch den Antichrist, durch Gog und Magog, zufolge Apokal. 20, 7 entflammt werden und dem Ende der Welt unmittelbar vorhergehen) „wird die Sonne verfinstert werden, und der Mond seinen Schein nicht mehr geben, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden." Eben so spricht sich Christus darüber aus Marc. 13, 24 und Luc. 21, 25. Das alte Testament handelt hierüber Isaias 13, 10; Ezechiel 32, 7; Joel 2, 10 und sonst oft. Die Worte der heil. Schrift: „Sonne und Mond werden verdunkelt werden", sind nicht dahin zu verstehen, daß Beide durch eine natürliche Finsterniß ihr Licht verlören. Denn nach den Gesetzen der Astronomie können Sonne und Mond nicht zugleich verfinstert werden. Man muß daher annehmen, daß sie durch eine besondere Einwirkung der göttlichen Allmacht ihre Wirksamkeit verlieren werden, oder daß dieselbe doch bedeutend geschwächt werden wird. Die Worte der h. Schrift: „Die Kräfte der Himmel werden bewegt werden", erklärt der h. Thomas **Supplem. quaest. 73, art. 3** so, daß er unter den Kräften der Himmel die Engel versteht. Diese werden bewegt werden, heiße so viel, als sie würden aufhören, die Himmelskörper zu bewegen; welche nämlich nach der Lehre des h. Thomas durch Engel bewegt werden, wie auch alle ältern katholischen Theologen dieser Ansicht gewesen sind; ebenso wie dann auch die h. Schutzengel aufhören würden, die Menschen zu beschützen. Er sagt **l. c.** so: **Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu suo cessabunt, ulterius corpora coelestia non moventes: sicut nec angeli, qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulterius custodiae officio vacabunt.** Denn wenn die Entwicklung des menschlichen Geschlechts abgeschlossen sein, und das Ende der Welt eintreten wird, wird der Dienst der Engel sowohl in Beziehung auf den Menschen als in Beziehung auf die körperliche Welt sein Ende erreichen. — Dieses letzte Zeichen der Zerstörung oder vielmehr Verwirrung der Elemente wird wohl dem Weltbrande unmittelbar vorausgehen. — Diese Zeichen werden dem Weltgerichte und Weltende nach der Weissagung Christi deßhalb vorausgehen, um die Menschen mit Hochachtung und Ehrfurcht gegen den kommenden Richter zu erfüllen; und um sie zur Vorbereitung auf das göttliche Gericht anzutreiben. Ueber diese Zeichen kann noch verglichen werden Dens in **Curs. Compl. tom. VII, pag. 1593.**

Aus diesen Zeichen wird, wie gesagt, allerdings zwar erkannt werden können, daß das allgemeine Gericht herannahe. Aber die Zeit selbst, wann es stattfinden soll, wird aus denselben noch nicht bestimmt werden können. Denn wenngleich Gott seinen Geschöpfen manche Erkenntnisse mittheilt: so geziemt es sich doch für die göttliche Majestät, daß er ihnen auch Manches vorenthalte; ebenso wie Gott seinen Geschöpfen auch die Fähigkeit gegeben hat, selbst wirken zu können, aber Manches zu bewirken sich allein vorbehalten hat. Das Gesagte aber findet vorzüglich in Beziehung auf die Welt statt. So wie diese allein durch Gott angefangen hat, und zwar unmitelbar durch Gott, weil Gott allein das Erschaffen zukommt, wie wir in der Lehre von der Schöpfung bewiesen haben, so geziemt es sich auch, daß Gott allein ihr Ende wisse. Diesen Grund scheint Christus selbst Act. 1, 7 zu berühren: **Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate.** D. h.: Euch steht es nicht zu, das Ende

der Welt zu wissen. Das Ende der Welt wird nämlich erst dann eintreten, wann die von Gott bestimmte Zahl der Seligen erfüllet sein wird. Diese Zahl aber weiß Gott allein, und sie ist jedem erschaffenen Geiste gänzlich unbekannt. — Auch hat die Ungewißheit des Endes der Welt das Gute, daß die Menschen für etwas Weiteres, als nur für ihre Person sorgen, nämlich für ihre Familie, für den Staat, für die Kirche. Ueberhaupt ist die Zeit des allgemeinen Gerichtes aus den nämlichen Gründen unbekannt, aus welchen auch die Zeit des Todes unbekannt ist.

6. Ueber den Ort des Gerichtes kann man wohl nichts mit Gewißheit wissen. Jedoch hat der heil. Hieronymus aus Joël Cap. 3, V. 2 und V. 12 in seiner Erklärung zu dieser Stelle geschlossen, daß das allgemeine Gericht im Thale Josaphat gehalten wird; in welcher Meinung ihm viele Theologen gefolgt sind. Das Thal Josaphat, Joël 3, 2, wird von der jüdischen und christlichen Tradition zwischen Jerusalem und dem Oelberge gesucht. In den heiligen Schriften hat diese Tradition keinen bestimmten Grund, doch soll damit nichts gegen dieselbe gesagt sein. Indessen meinen Andere, daß Thal Josaphat nicht einen einzelnen bestimmten Ort bedeute, sondern nur Thal des Gerichtes Gottes. Dann wäre der Ort des allgemeinen Gerichtes nicht bestimmt, sondern nur im Allgemeinen angegeben, und der Sinn: „Gott wird die Völker versammeln in dem Thale, wo er sie richten wird.“ Dieser Sinn wäre nur eine bloße Tautologie. Denn nach dem Zusammenhange dieser Stelle ist es gewiß, daß Joël hier von dem Ende der Welt und von dem allgemeinen Gerichte spricht. Darum kann eine Versammlung aller Völker selbstredend auch nur eine Versammlung zum Gerichte sein, und deßhalb wird es wohl richtiger sein, „Thal Josaphat“ als Bezeichnung eines bestimmten Ortes zu nehmen, dessen Namen (Thal Josaphat) man von dem Siege herleiten will, welchen Josaphat dort über die Ammoniter, Moabiter und Edoniter erfocht. *) — Auch geziemt es sich, daß Christus in der Gegend von Jerusalem, wo er ungerecht verurtheilt wurde und gelitten hat, das Gericht abhalte; und daß er in der Nähe des Oelberges, von wo er zum Himmel aufgefahren ist, auch vom Himmel zum Gerichte wiederkomme. Jedoch läßt sich dieses über den Ort und die Art und Weise des Gerichtes nicht mit Sicherheit bestimmen. Hiermit ist alles dasjenige behandelt, was über das allgemeine Gericht selbst, die Art und Weise, auf welcher, die Zeit und den Ort, an welchem es abgehalten werden wird, zu sagen ist; und der erste Gesichtspunkt über das allgemeine Gericht erledigt.

7. Hiernach haben wir zweitens über die Erkenntniß zu handeln, welche die Auferstandenen im Gerichte in Beziehung auf ihre Verdienste und Mißverdienste haben werden. Darüber Folgendes. a) Jeder der Auferstandenen wird alle Thaten seines ganzen irdischen Lebens, die guten sowohl als die bösen erkennen. Dies bezeugen uns Röm. 2, 16: „Gott wird das Verborgene der Menschen richten durch Jesum Christum.“ 2. Cor. 5, 10: „Wir Alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, damit ein Je-

*) Vgl. 2. Chron. Cap. 20. Nach dieser Stelle lag der Ort, wo König Josaphat den Sieg über seine Feinde erlangte, in der Nähe von Engaddi und Thekua, drei Stunden südwestlich von Jerusalem. Dies spricht nicht gegen die Angabe, das Thal Josaphat habe zwischen Jerusalem und dem Oelberge gelegen, indem die ganze Strecke, welche der siegreiche König Josaphat durchzog, Thal Josaphat genannt werden konnte.

der, jenachdem er in seinem Leibe Gutes oder Böses gethan hat, darnach empfange." Aehnlich heißt es Röm. 14, 10: „Du nun, warum richtest du deinen Bruder? Oder du, warum verachtest du deinen Bruder? Wir werden ja Alle vor dem Richterstuhle Christi stehen." Apocal. 20, 12: „Und ich sah die Todten, Groß und Klein, stehend vor dem Throne. Und die Bücher wurden aufgethan, und wieder ein Buch ward aufgethan, das Buch des Lebens, und die Todten wurden gerichtet aus dem, was geschrieben war in den Büchern nach ihren Werken." Hier werden „die Bücher" und „ein Buch" unterschieden, nämlich die vielen Bücher, worin die Werke der vielen Gottlosen verzeichnet sind, und ein Buch, worin die weit geringere Anzahl der Werke der Gerechten steht. Die Bücher sind nur eine bildliche Darstellung der Erkenntniß, welche die Auferstandenen über ihre Werke haben werden, nach Erklärung des heil. Augustinus; vergl. de Civ. Dei Buch 20, Cap. 14; auf welche Stelle wir sogleich zurückkommen werden. In dem Folgenden V. 13—15 wird dann noch eine weitere Darstellung der allgemeinen Auferstehung des Fleisches und des Weltgerichts gegeben: „Und das Meer gab die Todten, die darin waren, und der Tod und das Todtenreich, die darin waren: und sie wurden gerichtet, ein Jeder nach seinen Werken. Und der Tod und das Todtenreich wurden in den Feuerpfuhl geworfen *): das ist der zweite Tod **). Und wer nicht erfunden wurde eingeschrieben in dem Buche des Lebens, der ward in den Feuerpfuhl geworfen." Diese Erkenntniß wird durch die göttliche Allmacht bewirkt werden; wie der h. Augustin de civitate Dei 20, 14 sagt. Vgl. Edit. Paris. v. J. 1841, tom. VII, pag. 679 sqq., wo der h. Augustin mit Bezugnahme auf Apocal. Cap. 20 über die allgemeine Auferstehung und das Weltgericht handelt. Post hanc autem commemorationem novissimae persecutionis breviter complectitur totum, quod ultimo iam iudicio diabolus et cum suo principe civitas inimica passura est. Dicit enim (Apocal. 20, 9. 10): „Et diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, quo bestia et pseudopropheta: et cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum." Bestiam bene intelligi ipsam impiam civitatem, supra iam diximus. Pseudo vero propheta eius aut Antichristus est, aut imago illa, id est figmentum, de quo ibi locuti sumus. Post haec ipsum novissimum iudicium, quod erit in

---

*) Dadurch will die h. Schrift nur sagen, daß nach dem allgemeinen Weltgerichte alles Sündhafte nur mehr in der Hölle sein werde. Denn durch den Weltbrand und die allgemeine Auferstehung des Fleisches ist in der ganzen körperlichen Welt und in allen Auserwählten alles Sündhafte gänzlich getilgt, und sind alle Folgen der Sünde in ihnen gehoben. Nur in der Hölle und in den Verdammten wird dann noch die Sünde oder der Tod sein.

**) Die ewige Verdammniß nämlich ist der zweite Tod, indem der Verlust der heiligmachenden Gnade und der Zustand der vor Gott dadurch contrahirten Schuld der erste Tod ist. Ein Tod ist dieser Verlust deßhalb, weil er den erschaffenen Geist in Beziehung auf die Erreichung seines übernatürlichen Endzweckes der Vereinigung mit Gott in diesem Leben durch die übernatürliche Liebe, in jenem Leben durch die glückselige Anschauung alles Lebens und und aller Kräfte gänzlich beraubt. Denn das natürliche Leben des erschaffenen Geistes ist noch nicht das wahre, d. h. das von Gott gewollte Leben desselben. Wenngleich daher Adam (Gen. 3, 20) das natürliche Leben als Leben schlechthin bezeichnet, so erhält er dafür doch nicht die göttliche Billigung.

secunda *) resurrectione mortuorum, quae corporum est, recapitulando narrans, quomodo fuerit sibi revelatum, „Et vidi", inquit, „thronum magnum et candidum, et sedentem super eum, cuius a facie fugit coelum et terra, et locus eorum inventus non est." (Ibidem v. 11). Non ait: Vidi thronum magnum et candidum et sedentem super eum, et ab eius facie fugit coelum et terra: — quoniam non tunc factum est, id est, antequam esset de vivis et mortuis iudicatum: sed eum se vidisse dicit in throno sedentem, a cuius facie fugit coelum et terra**), — sed postea. ***) Peracto quippe iudicio tunc esse desinet hoc coelum et haec terra, quando incipiet esse coelum novum et terra nova. Mutatione namque rerum, non omni modo interitu transibit hic mundus.****) Unde et Apostolus ait: „Praeterit enim figura huius mundi: volo vos sine sollicitudine esse." (1. Cor. 7, 31. 32.) Figura ergo praeterit: non natura. Cum ergo se Iohannes vidisse dixisset sedentem super thronum, a cuius facie, quod postea futurum est, fugit coelum et terra, „Et vidi", inquit, „mortuos magnos et pusillos, et aperti sunt libri, et alius liber apertus est, qui est vitae uniuscuiusque (dieses Wort [uniuscuiusque] steht weder im griechischen Urtexte, noch in der Vulgata): et iudicati sunt mortui ex ipsis scripturis librorum secundum facta sua." Libros dixit esse apertos, et librum†): sed librum cuiusmodi non tacuit: „qui est", inquit, „vitae uniuscuiusque." Ergo illi libri, quos priore loco po-

---

*) Als die erste Auferstehung von den Todten betrachtet nämlich der h. Augustin die Befreiung von der Todsünde und die Wiedererlangung der heiligmachenden Gnade. Im Gegensatze zu dieser bezeichnet er die allgemeine Auferstehung des Fleisches als die Auferstehung der Leiber (resurrectio, quae corporum est).

**) Der h. Augustin will an dieser Stelle, daß erst nach der Abhaltung des allgemeinen Weltgerichtes Himmel und Erde vor dem Angesichte des auf dem Throne Sitzenden entflohen seien. Dieses Fliehen des Himmels und der Erde vor dem Weltrichter erklärt er im Folgenden als die Erneuerung des Himmels und der Erde. Wir haben bei der Lehre vom Weltbrande hervorgehoben, daß durch diesen die Reinigung des Himmels und der Erde, d. h. der ganzen körperlichen Welt von allem Sündhaften und die Theilnahme derselben an der Herrlichkeit der glorreichen Leiber eintreten werde. So faßt auch der heil. Augustin hier den neuen Himmel und die neue Erde. Aber er läßt diese Erneuerung nicht schon durch den allgemeinen Weltbrand, welcher doch der Auferstehung des Fleisches vorhergehen muß, so wie diese dem Gerichte, sondern erst nach dem allgemeinen Weltbrande eintreten.

***) Das heißt: Erst nach Abhaltung des allgemeinen Gerichtes soll dem h. Augustin zufolge die Erneuerung der ganzen körperlichen Welt eintreten.

****) Hier spricht der h. Augustin ganz dieselbe Ansicht über die Veränderung der körperlichen Schöpfung am Ende der Welt aus, welche wir, dem h. Thomas folgend, bei der Lehre vom Weltbrande entwickelten. Besonders beachtenswerth sind die folgenden Worte: Figura ergo praeterit: non natura: und ibidem cap. 16.

†) Den Gegensatz zwischen „Büchern" und „Buch" will der h. Augustin so gefaßt haben, daß in den „Büchern" Gottes Befehle, in dem „Buche" das Leben des Einzelnen bildlich dargestellt wird. Andere verstehen unter „Büchern" die größere Zahl der gottlosen Werke und unter „Buch" die weit geringere der guten angedeutet. Dieser Auffassung sind wir oben gefolgt. Der Unterschied ist nicht von Belang.

suit, intelligendi sunt sancti et veteres et novi, ut in illis ostenderetur, quae Deus fieri sua mandata iussisset: in illo autem, qui est vitae uniuscuiusque, quid horum quisque non fecisset, sive fecisset. Qui liber si carnaliter cogitetur, quis eius magnitudinem aut longitudinem valeat aestimare? Aut quanto tempore legi poterit liber, in quo scriptae sunt universae vitae universorum? An tantus angelorum numerus aderit, quantus hominum erit, et vitam suam quisque ab angelo sibi adhibito audiet recitari? Non ergo unus liber omnium, sed singuli singulorum. Scriptura vero ista unum volens intelligi, „Et alius", inquit, „liber apertus est." Quaedam igitur vis est intelligenda divina, qua fiet, ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam, atque ita simul et omnes et singuli iudicentur. Quae nimirum vis divina libri nomen accepit. In ea quippe quodammodo legitur, quidquid ea faciente recolitur. Ut autem ostendat, qui mortui iudicandi sunt, pusilli et magni, recapitulando dicit, tanquam ad id rediens, quod praeterierat potiusve distulerat: „Et exhibuit mare mortuos, qui in eo erant, et mors et infernus reddiderunt mortuos, quos in se habebant. (Ibidem v. 13.) Hoc procul dubio prius factum est, quam essent mortui iudicati: et tamen illud prius dictum est. Hoc est ergo, quod dixi, recapitulando eum ad id rediisse, quod intermiserat. Nunc autem ordinem tenuit, atque ut explicaretur ipse ordo, commodius etiam de iudicatis mortuis, quod iam dixerat, suo repetivit loco. Cum enim dixisset, „Et exhibuit mare mortuos, qui in eo erant, et mors et infernus reddiderunt mortuos, quos in se habebant", mox addidit, quod paulo ante posuerat, „Et iudicati sunt singuli secundum facta sua." Hoc est enim, quod supra dixerat, „Et iudicati sunt mortui secundum facta sua." Durch die Wirksamkeit der göttlichen Allmacht wird jeder Einzelne Alles erkennen, was er in seinem Leben gethan hat. Weil es sich nämlich geziemt, daß das Gericht auf die vollkommenste Weise von Gott abgehalten werde: so wird auch Alles, worüber gerichtet wird, einem jeden zu Richtenden klar und offen vorgelegt werden. Die Verdammten werden dann auch alles Gute erkennen, was sie einstens im Leben gethan haben. Aber nur zu ihrem noch größeren Schmerze werden sie diese durch die Todsünde ertödteten Verdienste (merita mortificata; vergl. in der Lehre von der Gnade das Capitel über das Verdienst) erkennen. Denn nach empfangener Gnade sich der Sünde hingeben, ist die größte Undankbarkeit gegen Gott. Das Bewußtsein, einstens glücklich gewesen zu sein, wird die Verdammten mit dem bittersten Schmerze erfüllen. — Ueber diese Erkenntniß aller unsrer Thaten drückt sich der h. Bernard in seiner Schrift de conversione ad clericos cap. 16 gegen Ende treffend so aus: Arguentur a luce in lucem prolata opera tenebrarum: nec modo obscoenitatum abominanda secreta, sed iniqua commercia vendentium sacramenta et fraudulenta suspiria, adinvenientium dolos et iudicia subvertentium qui novit omnia nota faciet universis, cum coeperit scrutator ille cordis et renum scrutari Hierusalem in lucernis. Welch' ein Schrecken wird

dann diejenigen Menschen ergreifen, welche in der Meinung, gottgefällig zu handeln, den Weg des Verderbens liefen, wenn sie die Thaten im wahren Lichte sehen, die sie in ihrem thörichten und verblendeten Sinne für gut und gottgefällige hielten, und welche ungeachtet ihres Wahnes vor wie nach Sünde sind!

b) Auch wird bei dem letzten allgemeinen Gerichte ein Jeder alle Sünden aller andern Menschen erkennen. Denn das letzte allgemeine Gericht soll eine Verherrlichung Gottes vor der ganzen Schöpfung sein. Daher muß auch der Ausspruch Gottes als des Richters vor allen vernünftigen Geschöpfen als gerecht erscheinen. Dies kann nur dann geschehen, wenn alle Menschen die Thaten aller andern Menschen erkennen. Aber werden denn auch die gebeichteten Sünden am Tage des letzten Gerichts Allen aufgedeckt werden? Petrus Lombardus **lib. IV, dist. 43, §. 4** gibt eine verneinende Antwort: nur die nicht gebeichteten würden vor der ganzen Welt bekannt gemacht werden, weil der Mensch für diese keine Buße gethan habe. Zuerst lehrt er, daß die Seligen auch an die früher von ihnen begangenen Sünden sich noch erinnern würden, ohne jedoch, daß ihnen diese Erinnerung Schmerz verursache, sondern nur ein Antrieb zur Danksagung sei. Dann sagt er: **Si vero quaeritur, utrum peccata, quae fecerunt electi, prodeant tunc in notitiam omnium, sicut mala damnandorum erunt omnibus nota, non legi hoc expressum in Scriptura. Unde non irrationabiliter putari potest, peccata hic per poenitentiam tecta et deleta illic etiam tegi aliis, alia vero cunctis propalari.** Der heil. Thomas aber **Supplem. q. 87, art. 2** behauptet, daß alle Sünden aller Menschen, überhaupt alle Thaten Allen würden aufgedeckt werden. Der hauptsächlichste Grund ist der angegebene, nämlich damit das Urtheil, welches Gott über eine jede Seele fällt, vor der ganzen Welt als gerecht erscheine. Nun werde aber, wenn die früheren Sünden der Heiligen nicht auch erkannt würden, die Buße, welche sie dafür geleistet hätten, nicht erkannt werden können, und ihnen darum ein großer Theil ihrer Ehre genommen werden. — Aus diesen überzeugenden Gründen pflichten wir der Meinung des heil. Thomas bei, daß überhaupt alle Thaten aller Menschen bei dem letzten Gerichte werden offenbar werden. — Wegen dieser Erkenntniß vergleicht die h. Schrift die Gewissen der Menschen mit Büchern, in welchen alle Thaten aller Menschen verzeichnet stehen: Daniel 7, 10: „Das Gericht setzte sich, und die Bücher wurden aufgethan"; — und Apocal. 20, 12; welche Stelle wir vorher schon erklärten. Von dieser Erkenntniß im letzten allgemeinen Geriche spricht auch der h. Paulus 1. Cor. 4, 5: „Der mich richtet, ist der Herr. Darum richtet nicht vor der Zeit, ehe der Herr kommt, welcher auch das im Finstern Verborgene an das Licht bringen und die Absichten der Herzen offenbar machen wird, und dann wird einem Jeden sein Lob werden vor Gott."

c) Der heilige Thomas lehrt **Supplem. q. 87, art. 2**, daß die Seligen Alles, Verdienste und Mißverdienste, fremde und eigene, in einem einzigen Augenblicke erkennen werden; die Verdammten aber in sehr kurzer Zeit.

d) Daß der Mensch so unzählig Vieles in einem einzigen Blicke erkennt, wird nach der Lehre des h. Thomas **Supplem. q. 87, art. 1, ad 1** durch eine übernatürliche göttliche Kraft geschehen. Dies lehrt schon der h. Au-

gustin in der oben angeführten Stelle de Civ. Dei 20, 14: **Quaedam vis est intelligenda divina, qua fiet, ut cuique opera sua, vel bona vel mala, cuncta in memoriam revocentur et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam.**

8. Hiernach haben wir drittens über die Richtenden und Gerichteten zu handeln. Der Richter wird der Gottmensch Jesus Christus sein, wie uns die Kirche im 7. Artikel des apostolischen Symbolums lehrt: **Unde** (nämlich **de coelis**) **venturus est iudicare vivos et mortuos.** Denn Christo gebührt das Gericht über alle Creaturen, weil er als der Sohn Gottes dieselben erschaffen hat. Aber weil auf dem menschlichen Geschlechte die Erbschuld lastet: so genügte demselben die Erschaffung zur Erreichung seiner Bestimmung nicht. Deßhalb wollte der Sohn Gottes uns auch erlösen, und zwar durch die Annahme der menschlichen Natur. Daher geziemt es sich, daß er auch in dieser als Richter komme. Treffend drückt sich der h. Bernard darüber aus pag. 789, D bis 790, A: **O Patrem misericordiarum! Vult per hominem homines iudicari, quo in tanta trepidatione et perturbatione malorum electis fiduciam praestet naturae similitudo!** Fürwahr, der Gedanke, daß derjenige, welcher am Kreuze für uns gestorben ist, auch unser Richter sein wird, gewährt einen großen Trost in der Angst vor dem göttlichen Gerichte. Daß der Sohn Gottes als der Menschensohn oder als unser Erlöser unser Richter sein wird, lehrt er selbst uns bei Joh. 5, V. 22: „Der Vater richtet Niemanden, sondern hat das ganze Gericht dem Sohne übergeben"; und V. 27: „Und er hat ihm Macht gegeben, auch Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist." Ebenso der h. Petrus Apstg. 10, 42: „Und er hat uns geboten, dem Volke zu predigen und zu bezeugen, daß er es sei, der von Gott verordnet worden zum Richter der Lebendigen und Todten." Ueberhaupt ist diese Wahrheit fast in allen denjenigen Stellen enthalten, welche von dem allgemeinen Weltgerichte handeln. Weil das ganze Universum an der Erlösung durch Christus Antheil nehmen soll, so ist Christo auch über alle Geschöpfe Gewalt gegeben: Matth. 28, 18: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden." Als Gott hat also Christus von Ewigkeit her das Ansehen und die Gewalt des Richters; als Mensch hat er es sich durch sein Leiden erworben. Im Propheten Daniel 7, 9 flg. wird zuerst dargestellt, daß „der Alte der Tage" — Gott der Vater — sich zum Gerichte gesetzt habe. Zu ihm sei dann der Sohn des Menschen gekommen und habe von ihm die richterliche Gewalt empfangen. Diese Darstellung findet deßhalb statt, weil der Sohn vom Vater seinen Ursprung nimmt, und also von diesem das richterliche Ansehen und die richterliche Gewalt ausgeht.

9. Aber es geschieht in der h. Schrift auch wiederholte Aeußerung, daß mit dem Herrn ebenfalls noch Andere die Welt richten werden. So wird Weish. 3, 8; Isaias 3, 14; Matth. 19, 28; 1. Cor. 6, 2 verkündigt, daß die Apostel und die Heiligen überhaupt die Welt mit Christo richten werden. In der Stelle aus dem ersten Briefe an die Corinther 6, 2 und 3 heißt es, daß die Heiligen auch über die Engel richten werden. Denn der Sieg der Heiligen über die Versuchung ist das Gericht der Dämonen und ihrer Nachahmer: vgl. Ps. 48 (Hebr. 49), Vers 15: וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים: Auf sie werden die Gerechten treten (רָדָה): **Et dominabuntur eorum iusti**

übersetzte die Vulgata: לַבֹּקֶר in matutino, am Morgen, d. h. im jüngsten Gerichte. Denn das allgemeine Gericht am Ende der Welt ist gleichsam der Morgen jenes ewigen Tages, welcher die Vollendung der Erlösung der Auserwälten ist. Während nämlich die gefallenen Engel nicht einmal in einem einzigen Willensacte ihre Unterwerfung unter den göttlichen Willen bezeugt haben, sind die Heiligen in allen Prüfungen, welche Gott über sie kommen ließ, ihm treu geblieben und haben in den Prüfungen das Mittel gefunden, ihre freie Hingebung an Gott, den gefallenen Engeln zur Beschämung, zu bewähren. Wenn daher die Leiden dieses Lebens für den Leidenden und Geprüften selbst dadurch ein Gewinn sind, daß er in dieser Lage Tugenden entwickeln und Verdienste erwerben kann, welche in keiner andern möglich sind, cf. 1. Corinther 4, 9: Spectaculum facti sumus mundo, et angelis et hominibus: so sind sie für die gefallenen Engel, die den Menschen beneiden, ein Mittel, um das Gericht Gottes als gerecht zu verehren. Gott weiß ohnedieß schon, was im Menschen ist, bedarf also der Prüfung nicht. Wenn aber ein in tiefes Dunkel versenkter und von schweren Leiden allseitig angegriffener Menschengeist dennoch Gott treu bleibt, dann ist die Schuld des bevorzugten Geistes, welcher Gott im helleren Lichte schauen konnte, ganz entschieden. Und darum werden die Heiligen über die Engel richten. Ueberhaupt kann auf eine dreifache Weise gesagt werden, daß die Menschen das Gericht mit ausüben werden: 1) Vergleichungsweise, auf welche Art nicht allein die Guten über die Bösen, sondern auch die Bösen über die noch Aergeren richten werden, indem sie nämlich zeigen, daß Andere in Vergleich mit ihnen einer größeren Strafe würdig seien. Dieses hebt sehr ergreifend unser Heiland hervor Matth. 12, 41. 42: „Die Männer von Ninive werden am Gerichtstage mit diesem Geschlechte *) auftreten und es verdammen; denn sie haben auf die Predigt des Jonas Buße gethan; und siehe, hier ist mehr, als Jonas. Die Königinn des Südens wird am Gerichtstage mit diesem Geschlechte auftreten und es verdammen; denn sie kam von den Enden der Erde, um die Weisheit Salomons zu hören; und siehe, hier ist mehr, als Salomon." Wir haben nämlich vorher gesehen, daß alle Menschen über die guten und bösen Werke aller andern Menschen eine genaue Kenntniß haben werden. Folglich werden sie in den Stand gesetzt sein, darüber urtheilen zu können. 2) Erklärungsweise (interpretative), indem sie nämlich die Entscheidung des Richters billigen, dieselbe als gerecht verehren, derselben beistimmen. So werden nach 1. Cor. 6, 2 alle Guten am Gerichte Theil nehmen: „Wisset ihr nicht, daß die Heiligen diese Welt richten werden?" Und insofern als auch eine Bestätigung des ausgesprochenen Urtheils Gericht genannt werden kann, kann auch gesagt werden, daß die Engel am Gerichte Theil nehmen werden. 3) Einige werden auch noch auf eine besondere Weise das Gericht mit vollziehen helfen, nach Matth. 19, 28: „Wahrlich sage ich euch, ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet bei der Wiedergeburt **), wenn der Menschensohn auf dem Throne seiner Herr-

---

*) Nämlich mit den damals lebenden ungläubigen Juden, welche ungeachtet aller Wunder Christi ihm dennoch keinen Glauben schenkten.

**) In regeneratione (ἐν παλιγγενεσίᾳ). Hier bezeichnet Christus die Vollendung der Erlösung durch das allgemeine Weltgericht mit eben demselben Ausdrucke,

lichkeit sitzen wird, auch auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten." Die apostolischen Männer, d. h. überhaupt alle diejenigen, welche durch die Ausübung der evangelischen Räthe die Kirche Christi gegründet und verbreitet haben, werden mit zu Gerichte sitzen und die Entscheidung denen überbringen, welche sie angeht. So lehrt ferner der heilige Thomas Suppl. q. 89, art. 2, daß denen, welche die freiwillige Armuth geübt haben, zum Lohne dafür die Theilnahme am Gerichte würde gegeben werden, nämlich als praemium accidentale. Dem Empfange dieses praemii accidentalis sei nicht entgegen, daß Andere an Verdienst immerhin höher stehen könnten, als die, welche die freiwillige Armuth geübt hätten. Diese aber empfingen dasselbe zum Lohne für ihre Verdemüthigung auf dieser Welt.

10. Ueber die Gerichteten ist dieses zu beachten. a) Bei dem allgemeinen Gerichte werden alle Menschen erscheinen müssen. Dies folgt aus den vorher angegebenen Gründen, weßhalb das allgemeine Gericht wird abgehalten werden. Auch sagt Apocal. 1, 7 die h. Schrift, alle Augen würden den Herrn sehen. b) Auch die Guten werden gerichtet werden, insofern als sie dann ihren vollständigen Lohn empfangen. c) Die Bösen werden gerichtet werden, insofern als ihnen die volle Strafe für ihre Sünden ertheilt wird. — Alles Gute nämlich und alles Böse, was der Mensch auf irgend eine Weise durch Mitwirkung gethan hat, kann erst am Ende der Welt offenbar werden. d) Insofern wird das allgemeine Gericht auch die Engel betreffen, als dieselben sich an den Handlungen der Menschen betheiligt haben. Aber nach dem allgemeinen Gerichte werden die verdammten Engel vor den Augen Aller in die Hölle gestürzt werden, ohne daß sie dieselbe je wieder verlassen könnten. Vor dem allgemeinen Gerichte können sie dieses nach Zulassung der göttlichen Vorsehung zur Bewährung der Menschen. e) Nach dem Gerichte werden die bösen Geister die Strafe an den Verdammten vollstrecken, aber eben dadurch zugleich selbst gepeinigt werden. Denn in der Hölle werden die Leiden durch das Zusammensein der Unglücklichen nicht vermindert, sondern nur vermehrt werden, weil die Flamme der Hölle, je Mehrere verdammt sind, um so heftiger brennen wird; wie die Verdammten auch im Leben zu der Vollbringung der Bosheit einander geholfen haben.

11. Hiernach haben wir viertens über die Gestalt des kommenden Richters zu handeln. a) Es ist vorher schon gezeigt worden, daß Christus die richterliche Gewalt, welche ihm als dem Sohne Gottes gebührt, sich durch sein Leiden und Sterben verdient hat. Christus wird mit seiner verherrlichten Menschheit zum Gerichte kommen, weil sich dieses für ihn als Richter, welcher den Menschen die Gerechtigkeit Gottes verkündigen will, geziemt. Christus wird mit seinem verherrlichten Leibe in einer leuchtenden Wolke erscheinen, Apoc. 1, 7, Allen sichtbar, auch den Verworfenen; voran werden gehen das Zeichen des Kreuzes und die Engel: Matth. 24, 30: „Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, und dann werden alle Geschlechter der Erde wehklagen, und sie werden den

---

mit welchem er auch die sittliche Erneuerung des einzelnen Menschen durch die Rechtfertigung bezeichnet. Vergl. §. 94, Nro. 7.

Menschensohn kommen sehen in den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit." Matth. 25, 31: „Wenn nun der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommen wird, und alle Engel mit ihm, dann wird er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen." Das Zeichen des Kreuzes wird im Gerichte erscheinen nicht als ein Zeichen der Erniedrigung Christi, sondern damit die Gerechten erfreut werden, welche nämlich durch den Kreuzestod Jesu Christi ihr Heil gewirkt haben, und damit die Verdammung derer, welche eine so große Barmherzigkeit vernachläßigt haben, um so gerechter erscheine, und vorzüglich die Verdammung jener, welche Christum verfolgt haben; weßhalb der h. Johannes Apocal. 1, 7 besonders hervorhebt, daß diejenigen, welche Christum gekreuzigt hätten, ihn als kommenden Richter schauen würden: „Siehe, er kommt in den Wolken, und es werden ihn sehen alle Augen, und die ihn durchstochen haben; und es werden seinetwegen wehklagen alle Geschlechter." Die Narben und Wunden aber, welche Christus auch an seinem verherrlichten Leibe behalten hat, und mit denen er zum Gerichte kommen wird, sind nicht ein Zeichen der Schwäche, sondern der höchsten Kraft, mit welcher sich Christus durch seine Leiden Alles unterworfen hat. So wird Christus durch seine Erscheinung die Menschen an den schmachvollen Tod, welchen er für Alle erlitten hat, erinnern. b) Die Wesenheit der Gottheit kann nie ohne Freude, auch von den Bösen nicht, angeschaut werden. Denn Gott ist seinem Wesen nach die Wahrheit. Die Wahrheit aber zu erkennen macht dem Geiste immer Freude. Nichts verursacht ihm größere Wonne, als wenn er da Licht erblickt, wo er vorher nur Dunkel sah. Daher verlangen auch Alle von Natur aus zu wissen. Auch ist Gott seinem Wesen nach Güte. Die wesentliche Güte aber zu hassen ist unmöglich. Wenn daher die Verdammten die Wesenheit Gottes sähen: so würde ihre Traurigkeit in Freude verwandelt werden. Aber der Anblick des kommenden Richters wird sie doch mit Schrecken erfüllen, weil sie durch ihre eigene Schuld alle ihnen angebotene Gnade vernachlässigt haben; besonders weil sie sich die unendliche Barmherzigkeit, welche uns Gott durch sein Leiden und Sterben erwiesen hat, nicht zu Nutzen gemacht haben.

12. Endlich fünftens haben wir über den Zustand der Welt und der Auferstandenen nach dem allgemeinen Gerichte zu handeln. Hier könnte uns diese dreifache Betrachtung entgegentreten. Erstens. Ueber den Zustand und die Beschaffenheit der Welt; Zweitens: Ueber den Zustand der Seligen; Drittens: Ueber den Zustand der Bösen. Indeß nach der Anordnung, welche wir über diesen Abschnitt der Dogmatik, nämlich über die Lehre von den letzten Dingen, getroffen haben, ist das, was über diese drei Gegenstände gesagt werden kann, schon erschöpft.

Besser bemerken wir daher über den Zustand der Welt und der Auferstandenen nach dem allgemeinen Gerichte dieses. 1) Mit dem allgemeinen Weltgerichte ist die Zeit (tempus) gänzlich abgeschlossen. Denn die Zeit überhaupt ist die Möglichkeit für den erschaffenen Geist, daß er seinen übernatürlichen Endzweck erreichen kann. Diese Möglichkeit ist mit dem allgemeinen Weltgerichte für immer abgeschlossen. 2) Mit dem allgemeinen Weltgerichte ist der Endzweck aller Thätigkeit Gottes nach Außen, wie wir diesen Endzweck, nämlich Verherrlichung Gottes, in der Lehre von der Schöpfung angegeben haben, vollständig erreicht und dauert als vollends durchgeführter in alle Ewigkeit fort. Die endlose Thätigkeit der Seligen und

Verdammten und der ganzen Schöpfung wird in der Verkündigung der Herrlichkeit Gottes bestehen. 3) Deßhalb wird Christus nach dem allgemeinen Gerichte als Mensch seinen himmlischen Vater anbeten, und Gott wird Alles in Allem sein. Dieses lehrt der h. Paulus 1. Cor. 15, 22—28, wo er zuerst von der Auferstehung spricht, dann das Ende hervorhebt und darauf die hier angedeuteten Gedanken ausdrückt: „Gleichwie in Adam Alle sterben, so werden auch in Christo Alle lebendig gemacht werden. Ein Jeder aber in seiner Ordnung. Der Erstling ist Christus: darnach die, welche Christo angehören und an seine Ankunft geglaubt haben. Dann ist das Ende, wenn er das Reich Gott und dem Vater übergeben und jede Herrschaft, jede Macht und Gewalt vernichtet hat. Er muß aber herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füße lege. Der letzte Feind aber, der vernichtet wird, ist der Tod. Denn Alles hat er seinen Füßen unterworfen. Wenn es aber heißt: Alles ist ihm unterworfen, so ist offenbar der ausgenommen, welcher ihm Alles unterworfen hat. Wenn ihm aber Alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst dem unterworfen sein, der ihm Alles unterworfen hat, damit Gott Alles in Allem sei." D. h. in Allem, sowohl in den unvernünftigen als vernünftigen Geschöpfen, sowohl in den Seligen als in den Verdammten wird allein der rein durchgeführte göttliche Wille herrschen, worin eben die Verherrlichung des dreieinigen Gottes besteht, welchem sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeit! Amen.

Münster:
Aschendorffsche Buchdruckerei.